

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# جَوَاهِرُ الْفَرَائِدِ

شرح اردو

## شرح ملحقہ

تالیف

مولانا مفتی محمد یوسف صاحبِ آدوئی

استاذ دارالعلوم دیوبند



وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَحْدَهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

# جَوَاهِرُ الْفَرَائِدِ

شرح اردو

## شرح عقائد

نالیف

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب نادوای

استاذ دارالعلوم دیوبند

ترمیم و تصحیف

پہلی بار

۲۱- اردو بازار، لاہور  
سیتی پلازا، کالج روڈ، راولپنڈی



نام کتاب \_\_\_\_\_ جَوَاهِرُ الْفَلَاحِ  
 مصنف \_\_\_\_\_ مولانا محمد یوسف صاحب دکن  
 استاذ دارالعلوم دیوبند  
 ناشر \_\_\_\_\_ المصباح  
 لاہور۔ اردو بازار۔ لاہور

## عَرَضُ مُؤَلَّفٍ



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

حَامِدًا اَوْ مُصَلِّيًا وَسَلَامًا  
 اس فقرہ کو متعدد مرتبہ شرح عقائد پڑھنے کا اتفاق ہوا، میری نظر سے اس کی کوئی شرح ایسی نہیں  
 گزری جو طلبہ کی تشنگی دور کر سکے، اس لئے دل میں یہ خیال ہوا کہ اردو زبان میں اسکی مفصل شرح ہونی  
 چاہئے تاکہ شرح عقائد کے دقائق کو سمجھنا آسان ہو جائے۔  
 تو تیسرے سال میں نے اس کا عزم کیا اور جو سبق پڑھاتا تھا اسکو اسی طرز پر قلمبند کر دیا کرتا تھا جیسے  
 درس گاہ میں بول کر آتا تھا۔ یہ ہو جو سبق کی تقریر ہے، چونکہ سبق میں کہیں کہیں تمہیدات و تفصیلات کی  
 ضرورت پیش آتی ہے جن کو فقیر دوران درس معروضات حقیرہ سے تعبیر کیا کرتا ہے تو ان مقامات پر وہ  
 تمہیدات و تفصیلات آپ کو ملیں گی، مجھے اللہ کے فضل سے توقع ہے کہ یہ کتاب شرح عقائد کو سمجھنے میں کافی  
 دانی ہوگی۔ اللہ تعالیٰ اسکو قبول کرے، اور اسکو میرے لئے ذخیرہ آخرت بنائے۔ آمین  
 وَحَمْدُ اللّٰهِ تَسَارُكٌ وَلِغَاثِ اللّٰهِ خَلَقَ مُحَمَّدٌ وَعَلٰی اٰلِہٖ وَاٰحِبَّہٖ اَجْمَعِیْنَ  
 وَرِزَاۃُ بَیِّنَہٗ بِفَضْلِہٖ اِذَا رَضِیَ مُحَمَّدٌ یُّوسُفَ بنِ عَظِیْمِ الدِّیْنِ  
 خادم الدتد ریس دار العلوم بدایوبند

۲۷-۱۰-۱۴۱۰ھ



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِ الْمُرْسَلِیْنَ وَعَلٰی اٰلِہٖ  
اَٰصْحَابِہٖا جَمِیْعِیْنَ اَمَّا بَعْدُ !

طلبہ عزیز! آج سالِ تعلیمی کا آغاز ہے اور اس فقیر سے آپ کی شرح عقائد متعلق ہے، اور آپ  
جانتے ہیں کہ درخت میں چند اجزاء ہوتے ہیں کچھ شاخیں اور پتیاں اور پھل ہیں اور ایک اس کی جڑ ہے  
جو زمین میں مستور ہے، جو آپ کی آنکھوں سے ادھم ہے۔ جڑ کے بغیر بقیہ ساری چیزیں مفقود و معدوم ہیں لیکن  
ظاہری اجزاء کے ختم ہو جانے سے درخت کا عدم لازم نہیں آتا کمالا یحییٰ۔

اسی طرح بدنِ انسانی کے کچھ اعضاء ظاہرہ ہیں اور کچھ باطن ہیں تو زندگی کی اساس و بنیاد وہ حرکتِ قلبی ہے  
جس کے بغیر اعضاء ظاہرہ خود بخود ذلیل ہو جاتے ہیں۔ لیکن کان، ناک، ہاتھ، پیر وغیرہ کا زوال انسان کے عدم  
کو مستلزم نہیں ہے کمالا یحییٰ۔ بالکل اسی طرح ایمان کا درخت ہے جس کی جڑ اور اساس تو بندۂ مؤمن کے  
قلب میں ہے جس کی حقیقت تصدیقِ قلبی ہے۔ اور کچھ چیزیں ایسی ہیں جو اس ایمان کے درخت پر لگتی ہیں۔  
(یعنی اس کی شاخیں، پھل اور پتیاں) جیسے بھلا اعمال، تو جس طرح درخت کی جڑ، اصل اور اس کی  
شاخیں وغیرہ فرع ہیں اسی طرح ایمان کی بنیاد کا مستحکم ہونا اصل اور اس کے اوپر پھل وغیرہ کا ملنا اس کی  
فرع ہے، اور اصل کے معدوم ہو جانے سے فرع بھی معدوم ہو جاتی ہے لیکن فرع کا معدوم ہونا اصل  
کے عدم کو مستلزم نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اعمال صالحہ اگر بے ایمان کئے جائیں تو ان کا کوئی اعتبار نہیں ہے  
اور اگر قلب کے اندر ایمان کے درخت کی بنیاد مستحکم ہے اور اس کے باوجود اعمال صالحہ کا تارک ہے تو وہ  
گنہگار ہے، نافرمان ہے۔ لیکن اہل حق کے نزدیک اس سے ایمان کا سلب یا اس پر اجر و ثوابی کفر جائز نہیں  
یہ معتزلہ اور خوارج کا کام ہے، اس اصول کے استحضار سے فرماں نبی صلی اللہ علیہ وسلم مَتٰی قَالَ لَا اِلٰهَ  
اِلَّا اَنَا اَللّٰهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ کے اوپر کوئی اشکال نہیں رہتا۔ اگرچہ اس حدیث پر وارد ہونے والے سوالات  
کے جواب میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ مبدأ آثار پر ترتیب آثار کے لئے ارتفاعِ موانع شرط ہے فلا اشکال فیہ  
بہر حال جو بیکہ اساس کو اصل کا حکم ہے اور موقوف کو فرع کا، اسی لئے درجہ تحقق کو مستحکم اور مضبوط کیا گیا  
ہے درجہ تحقق کے مقابل میں۔

جب یہ معروضات حقیقہ ذہن نشین ہو گئیں تو اب سنئے کہ انسان مکلف ہے شریعت کا، اور شریعت میں  
دو قسم کے احکام ہیں۔ ایک وہ احکام ہیں جن کا تعلق دل سے ہے جو بمنزلہ جڑ اور بنیاد کے ہیں اور دوسرے  
وہ احکام ہیں جن کا تعلق قلب سے نہیں بلکہ اعضاء ظاہرہ سے ہے بالفاظِ دیگر اول احکام کا تعلق ماننے سے  
ہے اور دوسرے احکام کا تعلق کرنے سے ہے۔ بالفاظِ دیگر اول احکام درجہ تحقق سے تعلق رکھتے ہیں اور ثانی  
احکام کا تعلق سے، تو معروضات سابقہ کے پیش نظر اول احکام کو احکامِ اہلیہ اور ثانی کو احکامِ علیہ فرعیہ



کہا جائیگا۔ وہ فن جو احکام علیہ فرعیہ سے بحث کرتا ہے وہ علم فقہ ہے، اور جو فن احکامِ اصلیہ سے بحث کرتا ہے وہ علم العقائد یا علم الکلام کہلاتا ہے۔ تو ایسی یہ کتاب (شرح عقائد) علم کلام میں ہے، اسی گفتگو سے علم کلام کی اہمیت اور اس کا مرتبہ معلوم ہو گیا ہو گا کہ عقائد موقوف علیہ ہیں ورنہ عقیدہ کے اندر اگر بگاڑ اور فساد پیدا ہو جائے تو سارے اعمال متفرعہ میں خود بخود بگاڑ اور فساد پیدا ہو جائیگا۔ پھر اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ علم عقائد اور علم کلام میں کیا فرق ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس فن میں احکامِ اصلیہ کو بیان کیا جائے وہ علم عقائد ہے، اور جس فن میں احکامِ اصلیہ کو ان کے براہین و اولیٰ نظریہ و عقیدہ کے ساتھ ثابت کیا جائے وہ علم کلام ہے۔ وہ حصہ بر جو کہ کتاب میں خود تفصیل کے ساتھ گفتگو آ رہی ہے اس لئے ابھی اس کے اوپر کچھ گفتگو ہم نہیں کرتے۔

عزیزانِ گرامی! جب ترکیب ہی کی گفتگو آپ کے سامنے ہوتی چلی آ رہی ہے تو اسی کے مثل یہ کتاب بھی مرکب ہے، ایک متن ہے اور دوسری شرح ہے۔ متن مختصر العقائد ہے جو بحکم الملئۃ والدین شیخ ابو حفص عمر نسفیؒ کی تصنیف ہے، جن کی ولادت ۷۸۴ھ میں ہوئی اور وفات ۸۴۵ھ میں ہوئی۔ پورا نسخہ اس طرح ہے، بحکم الدین عمر ابن محمد بن اسماعیل بن محمد بن لقمان مغنی الثقلینؒ ان کے ہاتھ میں تحقیق فرماتے ہیں "کَانَ اَمَامًا فَاَضْلًا اَصُولًا مَتَلَمَّا مَفْتًیًا مَحَدًّا ثَابِتًا فِقْہًا حَافِظًا خَوَدًیًا اَحَدًا اَلْاِمَّةَ الشَّہُودِیْنَ بِالْحِفْظِ الْوَافِ وَالْقَبُولِ التَّامِ عِنْدَ الْخَوَاصِّ وَالْعَوَامِّ کَذَا فِی الْفَوَائِدِ الْبَہِیَّةِ" یہ آٹھ واسطوں سے امام محمدؒ کے شاگرد ہیں۔ الفوائد البہیہ کے اسی صفحہ پر وہ سلسلہ سند مذکور ہے، اور ان کے لئے لائقِ فخر یہ بات ہے کہ یہ صاحبِ ہدایہ کے استاد ہیں۔

**علمی لطیفہ** مصنفؒ نے ایک مرتبہ مکہ میں صاحبِ المفصل والکشاف جارا اللہ زعفرانیؒ کی زیارت کا ارادہ کیا اور ان کے دروازہ پر پہنچ کر دستک دی۔ علامہ زعفرانیؒ نے کہا "مَنْ هَذَا؟" (یہ کون ہے) انھوں نے جواب دیا "عمرؒ زعفرانیؒ نے کہا: اِنْصُوفْ" (واپس چلے جاؤ) انھوں نے کہا: یاسیدی عمر لا ینصوفؒ یعنی عمر تو غیر منصف ہے تو پھر واپسی ایسی؟ زعفرانیؒ نے کہا: اِذَا اُنْکَرِصُوفْ؟



## شرح العقائد

یہ مسعود ابن عم علامہ سعد الدین تقنازانیؒ ہیں جنکی ولادت ۷۲۲ھ میں ہے اور وفات ۷۹۲ھ میں مشہور محقق ہیں بلکہ تقنازانیؒ اور سید سند جرجانیؒ کے بعد ان جیسا حادی العلوم والفنون شخص کوئی پیدا نہیں ہوا، بہت تصنیفات ان دونوں حضرات کی معروف و مشہور ہیں۔ تہذیب المنطق والکلام، مختصر، مطول، شرح عقائد، تلویح شرح توضیح، شرح مقاصد، شرح مفاتیح العلوم، فتاویٰ حنفیہ، شرح لمخوین اجماع الکبیر، سعیدہ شرح شمس، شرح الزنجانی، الارشاد، حاشیہ الکشاف، حاشیہ شرح مختصر الاصول، مفاتیح الفقہ انکی معروف و مشہور کتابیں ہیں۔

**شرف قبولیت** | علامہ تقنازانیؒ کو یہ شرف حاصل ہے کہ اس سے زیادہ کسی کی کتابیں داخل درس نہیں ہیں، انکی اب بھی تین کتابیں داخل درس ہیں (تہذیب، مختصر،

شرح عقائد) ایں سعادت بزرگوار و نیست : تانہ بخشہ خدا سے بخشندہ  
**تقنازانی کا مسلک** | سید سند کے حنفی ہونے پر تو علماء کا اتفاق ہے لیکن علامہ تقنازانیؒ کو کسی نے حنفی اور کسی نے شافعی بتایا ہے، صاحب البحر الرائق اور علامہ طحاویؒ نے انکو حنفی کہا ہے اور صاحب کشف الظنونؒ ملاحسن چلیؒ اور علامہ بغویؒ اور علامہ سیوطیؒ نے انکو شافعی بتایا ہے لیکن ان کی تلویح دیکھنے سے اور فقہ حنفی کی خدمت کی طرف میلان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ حنفی المسلسلہ ہیں۔ (امراء کی سورفہم)

امیر تیمور الاعرج جبکی سلطنت بہت وسیع تھی، علامہ تقنازانیؒ کا بہت قدردان تھا مگر جب علامہ کے تقنازانیؒ کی سہی سے بالواسطہ سید سند جرجانیؒ کی رسائی امیر تیمور تک ہو گئی تو دونوں کے درمیان ٹوک جھڑک اور معاہدہ کشمکش جاری ہو گئی، اور یہ سید سند کی (وَعَاظَنَا اللَّهُ مِنْهُ) احسان فراموشی تھی ورنہ اس احسان کے علاوہ انکی تصنیفات و تالیفات سے استفادہ کا احسان تھا، بہر حال امیر تیمور سید سند کو ترجیح دینے لگا اور علامہ تقنازانیؒ کی تفسیر کشاف کے حاشیہ میں فرمان باری اُولَئِكَ عَلٰی هُدًى مِنْ دَرَبِهِمْ کے اندر استعارہ تبعیہ اور تمثیلیہ کے اجتماع پر سید سند نے دربار تیموری میں اعتراض کیا یہاں تک کہ دونوں کے درمیان امیر کے دربار میں مناظرہ جٹ گیا اور نگران مترنی کو حکم بنایا گیا تو اس نے سید سند کے قول کو ترجیح دی جس پر بادشاہ نے سید سند کے مرتبہ کو بڑھا دیا اور علامہ سعد کے مرتبہ کو گھٹا دیا اور یہ ۷۹۱ھ کا واقعہ ہے پھر علامہ تھوڑے ہی روز زندہ رہے اور بروز پیر ۲ محرم الحرام ۷۹۲ھ میں وفات ہو گئی۔ تاریخ وفات طیب اللہ شرا ہے۔ علماء محققین کے نزدیک ایسے واقعات ہیں کچھ حرج نہیں کیونکہ کسی ایک مسئلہ میں مغلوب ہو جانا فقہان علی کو مستلزم نہیں ہے پھر

۸۰۶ء میں شیخ محمد ابن جزری اور سید سند کے درمیان مناظرہ ہوا جس میں جزری غالب ہو گئے تو امیر نے جزری کے مقام کو بڑھا دیا اور سید سند کے مرتبہ کو گھٹا دیا، اور یہ سارے احوال امیر کی سویر فہم کے نتیجہ میں رونما ہوئے (کما مثر) بہر حال یہ دونوں حضرات جبال العلوم ہیں مگر شریف صاحب کو وہ مقام علمی حاصل نہیں جو علامہ نفت ازانیؒ کو حاصل ہے اور شریف صاحب کے قلم میں وہ قوت نہیں جو نفت ازانی کے قلم میں ہے البتہ سید سندؒ نفت ازانی کے مقابلہ لسان ضرور تھے اسی کے نتیجہ میں وہ مذکورہ جزوی مسخ شدہ میں غالب آ گئے۔







قوله بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اقُول، ابتداء کی اقسام ثلاثہ شرح تہذیب میں آپ پڑھ چکے ہیں۔ تاضی بیضاوی نے اس پر بہت تفصیل سے کلام کیا ہے اسلئے اس پر کلام کرنیکی چندان ضرورت نہیں، البتہ تین باتیں یہاں عرض کرتا ہوں۔ ۱، بسم اللہ اور الحمد للہ جو قرآن میں ہے یہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کی زبانی ارشاد فرمایا ہے۔ اس بات کے ذہن نشین ہونیکی وجہ سے بعض وہ اعتراضات جو وارد ہوتے ہیں وارد نہ ہوں گے۔ ۲، تسمیہ کے اندر باری تعالیٰ نے اللہ اور الرحمن اور الزم کا انتخاب فرمایا ہے اگرچہ بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ رب کا استعمال کیا جاتا۔ جیسے الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ میں ہے مگر اس میں حکمت یہ ہے کہ ہر چیز کے تحقق میں (پائے جانے میں) نین چیزیں ملحوظ ہیں ۱، وجود ۲، انقار ۳، انتاج۔ اور بطریق لف و نشر مرتب ان تینوں چیزوں کی طرف تسمیہ کے اندر اشارہ موجود ہے، وجود کے ساتھ اللہ کا جوڑ ہے۔ اللَّهُ عَلَمٌ لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُودِ الْمُسْتَقْتَمِعِ لِجَمِيعِ صِفَاتِ الْكَمَالِ سے یہ ربط ظاہر ہے، پھر وجود کے بعد دوسرے نمبر پر القار کی ضرورت ہے جبکہ اوپر الرحمن وال ہے اسلئے کہ الرحمن مبالغہ کا صیغہ ہے جو رحم سے الملقب ہے کیونکہ الفاظ کی زیادتی مضغ کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے اور باعتبار کمیت کے رحمت دنیا میں زیادہ ہے جو کفار و مسلمین سب کے اوپر عام ہے اور اسی رحمت کی وجہ سے سب کے وجود کا لقار ہے اور پھر تیسرے نمبر پر انتاج ہے یعنی اس کے اوپر ثمرات کا مرتب ہونا، اعمال پر جزاء و سزا ملنا اور یہ آخرت کے اندر ہوگا جس کے ساتھ رحم کا تعلق ہے کیونکہ رحم کے اندر مبالغہ رحمن سے کم ہے۔ تو جب رحمان باعتبار کمیت زیادتی پر دال تھا (کما مر) تو رحم باعتبار کمیت کمی پر دال ہوگا اور وہ کمی اس اعتبار سے آخرت ہی میں ہوگی اسلئے کہ وہاں کفار کے لئے رحمت نہ ہوگی صرف مومنین کے لئے ہوگی تاکہ انتاج کا ظہور ہو سکے۔ بہر حال ان تینوں (وجود، القار، انتاج) چیزوں کے پیش نظر مقام کا مقضار اب ثابت ہوا کہ انھیں کلمات کو منتخب کرنا عین حکمت ہے جن کا انتخاب کیا گیا ہے یعنی بسم اللہ الرحمن الرحیم۔

(۳) مصنفین کرام اپنی کتب ابوں کو تسمیہ اور حمد پھر صلوٰۃ سے شروع کرتے ہیں۔ اس لئے کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اَمْرٌ ذِي كِبَالٍ لَمْ يَبْدَأْ فِيهِ بِالْحَسَنِ اَقْطَعُ رِوَاہ ابن ماجہ، کتاب النکاح - ۱۳۷۔ وکلّ كلام لا یبْدَأُ فیه بِحَمْدِ اللّٰہِ فَہو اَجْذَمُ رِوَاہ ابوداؤد ۳۶۶۔ وکلّ امر ذی کِبَالٍ لَا یُبْدِئُ فِیْہِ بِسَمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اَقْطَع۔ اخرجہ الحافظ عبد القادر الرهاوی فی الاربعین عن ابی ہریرۃ، وکلّ امر ذی کِبَالٍ لَا یُبْدِئُ فِیْہِ بِحَمْدِ اللّٰہِ وَالصَّلٰوۃِ حُلُوطٌ فَہو اَقْطَعُ وَآبِتٌ مَّعْقُودٌ مِّنْ کُلِّ بَرَکَۃٍ اخرجہ الرهاوی فی الاربعین کن فی الجَامِعِ الصَّغِیرِ۔ اور حمد کی روایت حسن ہے قال النووی والحدیث حسنٌ رِوَاہ ابوداؤد وابن ماجہ فی سننہما ورواہ النسائی فی کتابہ عمل الیوم واللیلۃ، وروی موصولاً ویر وایت الموصول اسناد ما جید ومعنی اَقْطَعُ قلیل البرکتہ (شرح مسلم شریف ص ۶۶)

سوال : تسمیہ اور حمد میں زیادہ اہمیت کس کو ہے ؟

جواب : اہمیت تو دونوں کی ظاہر ہے البتہ تسمیہ کے تحت حمد بھی داخل ہو جاتی ہے کیونکہ حمد کا حاصل اللہ کی عظمت و کبریائی کا اظہار ہے اور یہ مقصد بسم اللہ الرحمن الرحیم سے ادا ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مکاتیب میں جو سلاطین کے نام تحریر فرمائے تسمیہ پر اکتفا فرمایا ہے، اس سے بھی تداخل مفہوم ہوتا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کو حمد پر مقدم کیا جاتا ہے۔ اور بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ حدیث حمد کے رِوَاۃ میں ایک راوی قرۃ ابن عبد الرحمن ہے جس پر بعض حضرات نے کلام کیا ہے مگر یہ اعتراض غلط ہے اس لئے کہ ائمہ حدیث نے (ابن جان اور ابوعوانہ نے) اسکی تصحیح کی ہے، حافظ ابن حجر کہتے ہیں: قرۃ ابن عبد الرحمن بن جابر شیل المعافری البصری يقال اسمہ یحییٰ جدوق لہ مناکیب (تقریب التہذیب) ولا تضر علیہ بالصواب۔

الْحَمْدُ لِلّٰہِ الْمُتَوَحِّدِ بِجَلَالِ ذَاتِہِ وَکِمَالِ جِہَاۃِہِ الْمُتَقَدِّسِ فِی نَعُوۃِ الْجَبَرُوتِ  
عن شَوَابِہِ النَّقْصِ وَ سَمَاتِہِ۔

تمام تعریفیں اس اللہ کیلئے ہیں جو یکتا ہے اپنی ذات جلیلہ اور صفات کمالیہ میں جو پاک ہے عظمت و کبریائی کی صفات میں کو تا ہی اور اس کی علامات کی آمیزش سے۔  
جیسے اخبار عن الطلاق کو انشاء طلاق شمار کیا جاتا ہے ایسے ہی اخبار عن الحمد کو بجز انسانی کے پیش نظر انشاء حمد کے قائم مقام مان لیا گیا ہے اور جیسے عقود کے اندر

ترجمہ

تشریح

ماضی کے صیغوں کے شرعاً انشا شمار کر لیا گیا ہے۔ ہدایہ کتاب النکاح کے شروع اور کتاب البیوع کے شروع میں یہ بحث آپ کے سامنے گذر چکی ہے۔ حمد کی تعریف آپ جانتے ہی ہیں ہوا التثناء باللسان علی وجہ التعظیم بالجمیل الاختیاری۔ لسان کی قید سے شکر خارج ہو گیا علی وجہ التعظیم کی قید سے تمغز اور مذاق خارج ہو گیا، اور باجلیل الاختیاری کی قید سے مدح خارج ہو گئی کہ اس کے اندر یہ شرط نہیں ہے اور علماء محققین کے نزدیک حمد کی حقیقت احمد لہذا کہنا نہیں ہے بلکہ اللہ کی صفات کمالیہ کا اظہار ہے خواہ وہ دوسرے کلمات کے ذریعہ ہو، لہذا اس اعتبار سے تصحیح بھی حمد ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سلاطین کی جانب جو مکتوبات روانہ فرمائے تھے ان میں انتقام بالسمیۃ کا یہی راز ہے، اور صوفیہ کے نزدیک حمد کی حقیقت اظہار صفات الکمال ہے اور اس اظہار میں قول سے زیادہ فعل سے اظہار زیادہ شتم اور قوی شمار کیا گیا ہے گو ایک عابدین اپنی عبادت کے اندر صفات کمال کا اظہار کرتے ہیں۔ احمد کا لام جنس کا ہے یا استغراق کا یا عہد ذہنی کا یا عہد خارجی کا تو اس میں مذکورہ چاروں احتمال جاری ہو سکتے ہیں۔

اگر الف لام جنس کا ہو تو اگرچہ یہ ماہیت پر دلالت کرتا ہے لیکن لام اختصاص کا بعد میں آنا بتلاتا ہے کہ جنس محامد کا اللہ کے ساتھ اختصاص ہے اور جب جنس کا اختصاص ثابت ہو گیا تو ہر فرد کا اختصاص ثابت ہو گیا اس لئے کہ اگر کوئی فرد حمد اللہ کے ساتھ اختصاص سے خارج ہو جائیگا تو جو کہ جنس کا اپنے فرد کے ساتھ تحقق ہوتا ہے تو جنس بعد کا اختصاص باللہ بھی منتفی ہو جائیگا۔ لہذا خلف۔ اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ الف لام جنسی اور استغراقی کا مال یہاں ایک ہی ہے۔ لہذا بعض علماء کا یہ فرمانا کہ معتزلہ کے نزدیک جنس کا ہے اور اہل سنت و اجماع کے نزدیک استغراق کا ہے یہ وہم محض ہے اور معتزلہ اگرچہ افعال عباد کی نسبت بندوں کی جانب کرتے ہیں وہ اس کے منکر نہیں کہ جمع محامد کا اختصاص اللہ کے ساتھ ہے۔ بلکہ وہ اعتراف کرتے ہیں کہ حمد محامد کا مستحق وہ صرف اللہ ہے اس لئے کہ بندے اگرچہ اپنے افعال کے خالق تو ہیں لیکن ان کے اندر قدرت کا خلق کرنا والا اللہ ہی ہے لہذا معلوم ہو کہ لام جنس اور لام استغراق دونوں کا مال ہے۔

اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ لام عہد خارجی کا ہو اور مراد وہ حمد ہو جو اللہ نے اپنی خود بیان کی ہے اور چونکہ بندہ حمد کا حق ادا کرنے سے قاصر ہے پس وہ اسی حمد کا جوالہ دیکر حامدین کی فہرست میں داخل ہونا چاہتا ہے جیسا کہ حضور سے اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَتَيْتَ عَلَى الْفَسَادِ۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ لام عہد ذہنی کا ہو اور مراد حمد کا وہ فرد کامل ہو جو ذہن میں متعین



ہے اور وہ حمد قدیم ہے اور چونکہ حمد مصدر ہے جو مبنی للفاعل ہونے کی صورت میں حادث کے معنی میں ہوگا اور اس سے معنی مصدری اور حاصل مصدر بھی مراد لیا جاسکتا ہے اور مبنی للمفعول ہونے کی صورت میں محمودیت مراد ہوگی اور یہی صفت قدیم ہے جبکہ حمد قدیم سے تعبیر کیا گیا ہے۔ بہر حال اس تقریر سے معلوم ہوگا کہ احتمالات اربعہ لام کے سلسلہ میں درست ہیں۔ یہاں یہ بات بھی ذہن نشین رکھئے کہ لام جنسی ہونے کی صورت میں قضیہ ہملہ ہوگا (قد بر) اور استغراق کا ہونے کی صورت میں قضیہ کلیہ ہوگا اور عہد ذہنی کا ہونے کی صورت میں قضیہ جزئیہ ہوگا اور عہد خارجی کا ہونے کی صورت میں قضیہ طبعیہ ہوگا۔ فتقنوا یا اولی الاباب۔

**مسئلہ نمبر علیہ** حمد کے جار اجراء ہیں (۱) حامد (۲) محمود (۳) محمود علیہ (۴) محمودیہ۔ حامد تعریف کرنا والا۔ محمود جبکی تعریف کی جائے۔ محمود علیہ، جس وصف پر تعریف کی جائے

یعنی جو حامد کو حمد کرنے پر ابھار نیوالی چیز ہے وہ محمود علیہ ہے، اور حامد بن الفاظ و تعبیرات سے حمد ادا کرتا ہے وہ محمود بہ ہے۔ حامد اور محمود کی بات تو کھلی ہوئی ہے محمود علیہ اور محمود بہ کے بارے میں دو قول ہیں۔ (۱) ان دونوں میں تضاد ذاتی ہے جیسا ظاہر بھی ہے (۲) ان دونوں کے اندر اتحاد ذاتی اور تضاد اعتباری ہے کیونکہ محمود علیہ مثلاً زید کی شجاعت ہے یا اس کا علم و فہم ہے اور محمود بہ، حامد کا اس کو زبان سے ادا کرتے ہوئے یوں کہتا ہے کہ فلاں فلاں بہت بڑا بہادریا عالم ہے تو محمود بہ کے اندر بھی اسی شجاعت کا ذکر ہے جو محمود علیہ اور حمد پرا بھار نیوالی ہے اسی کو اتحاد ذاتی اور تضاد اعتباری سے تعبیر کیا گیا ہے۔ میں اسی مفہم کو اپنے ان الفاظ میں تعبیر کر سکتا ہوں کہ ایک ہی شئی کا درجہ تحقیق میں ہونا محمود علیہ ہے اور درجہ ترتیب میں آنا محمود بہ کہلاتا ہے۔

المُتَوَحِّد بجلال ذاتہا و کمال صفاتہ :- متوحد باب لفعل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اور اس کی خاصیت تکلف، صیرورت اور طلب وغیرہ ہیں اور یہاں تینوں خاصیتیں تاویلات کے ساتھ درست ہو سکتی ہیں۔ طلب کے معنی کا مفہم یہ ہوگا کہ اس کی ذات وحدت کو مقتضی ہے اور تکلف کی صورت میں اس کو کمال فی الوحدة سے مجاز کہا جائے گا اور معنی یہ ہوں گے کہ وحدت کامل کے ساتھ متصف ہے اور صیرورت کی صورت میں یہ ہوں گے کہ وہ وحدت ذاتیہ کے ساتھ متصف ہے لیکن اس انصاف میں کسی کی کاریگری کا کوئی دخل نہیں یعنی اس کی ذات خود بخود ہی ایسی ہے اور یہی صیرورت کا مال ہے۔ جلال مصدر ہے اس میں دو احتمال ہیں یا اسکو معنی مصدری میں استعمال کیا جائے یا اسم فاعل کے معنی میں اور اس کے معنی ہیں وہ عظمت و ہیبت جو کہ ثنوف و درہشت کا باعث ہو، اول صورت میں جلال کی اضافت ذات کی جانب اضافت لامیہ ہوگی اور دوسری صورت میں موقبل اضافت الصفة الی الموصوف ہوگی تو تقدیر عبارت ہوگی بذاتہ المجلیلة اور

یعنی یہی کمال صفاتہ میں ہے یہاں صورتِ ثانیہ میں تقدیر عبارت ہوگی و صفاتہ الکاملہ اور جلال ذات سے مراد یا تو صفاتِ قہر ہیں یا سلبیہ جیسے ملک، قادر، مقتدر صفاتِ قہر یہ میں سے ہیں اور اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے اور نہ جوہر ہے اور نہ عرض ہے یہ صفات سلبیہ ہیں، اور کمال صفات سے یا تو صفات لطیفہ مراد ہیں یا صفات ثبوتیہ۔ صفات لطیفہ جیسے الرحمن والرحیم، اور صفات ثبوتیہ سلبیہ کی ضد ہیں اور انکو صفات ذاتیہ سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے جیسے خلوة، قدرة، علم، سمع، بصیرت، كلام، ارادة، تکوین۔ شرح الفقہ الاکبر ص ۱۵۸، تہذیب ص ۱۵۸، الکلام النظم ص ۱۸۱ کی مزید تفصیل مذکور ہے۔

سید سند کتاب التعلیقات ص ۱۳۳ پر فرماتے ہیں: الصفات الذاتیہ ہی مایوصفت اللہ، بھا و لا یوصف بضدھا نحو القدرة والعزة والعظمة وغیدھا، الصفات الفعلیہ ہی مایجوز ان یوصف اللہ بضدھا کالرضا والرحمة والسخط والغضب ونحوھا۔ الصفات الجمالیہ مایتعلق باللطف والرحمة، الصفات الجلالیہ ہی مایتعلق بالقہر والعزة والعظمة والشفعة

**سوال :-** مضان اور مضات الیہ میں مغایرہ ہو کر لی ہے تو پھر ذات کی اضافت اس ضمیر کی جانب جو اللہ کی جانب راجع ہے جائز نہ ہوگی؟

**جواب :-** ضمیر کا مرجع لفظ اللہ ہے نہ کہ نسخی لفظ اللہ، اور ذات باری لفظ اللہ کا غیر ہے۔ فلا إشکال۔ صفات، صفت کی جمع ہے اور صفت اصل میں وصف تھا فالجی واؤ کو حذف کر کے اس کے آخر میں عوض کیلئے تاء لائی گئی اور واؤ کا کسرہ عین کلمہ یعنی صاؤ کو دیدیا گیا حیفہ ہو گیا۔ علم الصیغہ ص ۳ پر یہ اصول قاعدہ نمبر ۷ کے تحت بیان کیا گیا ہے۔

**سوال :-** وصف اور صفت میں کیا فرق ہے؟

**جواب :-** دونوں مصدر ہیں اور دونوں میں ترادف ہے البتہ متکلمین نے فرق کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ قائم بالوصف کو وصف اور قائم بالوصوف کو صفت کہتے ہیں۔ ملاحظہ ہو کتاب التعلیقات ص ۲۵۲۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ممدوح کی ذات میں جو خصائل حمیدہ موجود ہیں وہ صفت ہے اور مارج جب انکی اپنے کلمات میں تعبیر کرتا ہے تو ان کلمات کو وصف کہتے ہیں اور قائم بالوصف سے یہی مراد ہے غیاث اللغات میں ہے وصف کلمات مدح مارج را کویند وصف خصائل در ذات ممدوح باشد ص ۲۳۔

المتقدس فی نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماتہ مقدس میں وہی تینوں احتمال ہیں جو متوحد میں گذر چکے ہیں۔ نعوت، نعمت کی جمع ہے۔ نعمت اس صفت کو کہتے ہیں جو قائم بالغیر ہو اور۔ اپنے نعمت پر حمل بالمواطات کے ساتھ اس کا حمل ہو۔ اسی تقریر سے یہ بات واضح ہوگئی کہ نعمت اور صفت کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ اول میں حمل علی النعوت ضروری ہے۔ ثانی

میں نہیں۔ لہذا ہر نعمت، صفت ہے اور ہر صفت نعمت نہیں ہے۔ جبروت مبالغہ کا معنی ہے جیسے ملکوت، عظمت، عظمت رفیعہ کے معنی ہیں، جبروت اور عظمت ہم معنی ہیں، اور متکلمین کی اصطلاح میں جبروت سے مراد صفات ہیں۔ جیسے لاہوت سے مراد ذات ہے۔ اس اصطلاح کے پیش نظر نفوت الجبروت کی اضافت من قبیل اضافۃ المسئی الی اسم ہے۔ ثنواب، شائبہ کی جمع ہے جو شوب سے مشتق ہے جس کے معنی ملنے کے ہے، اور ادناس و گندگیوں پر بھی ثنواب کا اطلاق ہوتا ہے۔ نقص، کوتاہی، یعنی کمال کی ضد۔ سمات، سمۃ کی جمع ہے جو دراصل دسم تھا، قاعدہ مذکورہ کے مطابق سمۃ ہو گیا، سمات کے معنی علامات کے ہیں۔

وَالصَّلٰوةُ عَلٰی نَبِیِّہٖ مُحَمَّدٍ الْمُوْیَّدِ بِسَاطِعِ حُجْبَہٖ وَوَاخِمْ یَبْنٰتِہٖا وَعَلٰی اٰلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ  
ہَذٰ اَ طَرِیْقُ الْحَقِّ وَحِمَاتِہٖ۔

## ترجمہ

اور رحمت کاملہ نازل ہو جو اللہ کے نبی محمد پر جنکی تائید کی گئی ہے اللہ کے روشن دلائل اور اس کی کھلی ہوئی دلیلوں کے ساتھ اور آپ کی آل پر اور ان صحابہ پر جو حق کے راستہ کے رہنما اور اس کے مددگار ہیں۔

## تشریح

اللہ تعالیٰ نے بندوں کو پیدا فرما کر ان کو اپنی عبادت کا مکلف بنایا اور ان کا مکلفیہ کی ادائیگی کے لئے فیض الہی کا بندوں تک وصول ضروری ہے مگر اللہ تعالیٰ نہایت کمال سے متصف ہے اور بندے نہایت نقصان میں ہیں، علائق بشریہ اور عوائق بدنیہ نیز لذات حسیہ اور شہوات جسمانیہ کی گندگیوں میں انسان لپٹا ہوا ہے اور اللہ تعالیٰ غایت مجرد اور غایت تقدس میں ہے تو ایسی صورت میں براہ راست بندوں کیلئے قبول فیض الہی کی کوئی صورت نہیں، تو بندوں کے لئے کتاب فیض کیلئے ایسے واسطہ کی ضرورت تھی جس کا ان دونوں جانوں سے تعلق ہو یعنی درجہ تجرد سے کچھ تعلق ہو اور اوصاف بشریہ سے بھی تعلق ہو تاکہ وہ مرتبہ تجرد کے ساتھ تعلق کیوجہ سے فیض الہی کا کتاب کر سکے اور دوسرے درجہ کے ساتھ تعلق کیوجہ سے بندوں پر افاضہ کر سکے اور وہ واسطہ حضرات انبیاء علیہم السلام ہیں اور پھر انبیاء میں سب اعلیٰ و اشراف جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اسلئے پسندیدہ طریقہ یہ مقرر ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی حمد کے بغیر صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجا جا، اور درود بھیجے گا تو حکم ہوا اور فرمان رسالت سے اسکی تائید ہوئی۔ عَنْ اَبِیْ ہُرَیْرَۃَ رَضِیَ اللہُ عَنْہُ

اَمْرٌ ذِی کِبَالٍ لَمْ یُجَدِّ فِیْہَا بِحَمْدِ اللّٰہِ وَالصَّلٰوةِ عَلَیْہِ فَمَنْ اَقَطَّہُ اَخْرَجَہُ الْحَافِظُ عَبْدُ الْقَادِرِ الرَّہَاوِیُّ فِی اربعینہ کذا فی الجامع الصغیر السیوطی۔



بالفاظ دیگر اسی مفہوم کو اس طرح ادا کر سکتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے انوارِ روحانیہ کی وجہ سے عالمِ لاہوت سے بھی تعلق رکھتے ہیں اور اپنی بشریت کی وجہ سے عالمِ ناسوت سے بھی تعلق رکھتے ہیں تو ایسی وجہ سے جملہ انوارِ الہیہ کا فیض ان کو واسطہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوا ہے۔ اسلاف کی عادت یہ مقرر ہو گئی کہ وہ حمد و ثناء کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام بھیجتے ہیں۔ اور اس باب میں امامِ طحاوی اور امامِ رحمہ فرمائی کہ اختلافِ محروف ہے۔ امامِ طحاوی اتحادِ مجلس کے باوجود تکرار کو واجب کہتے ہیں اور فتویٰ استحباب تکرار پر ہے، مگر احادیث و عید کے پیش نظر قولِ طحاوی معتبر ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے شامی ص ۲۳۔

صلوٰۃ۔ معانی مختلفہ میں مستعمل ہوتا ہے بمعنی نزولِ رحمت، بمعنی استنزالِ رحمت، بمعنی تسبیح، بمعنی استغفار نیز مشہور ہے کہ جب لفظ صلوٰۃ کی نسبت الشک کی طرف ہو تو اس کے معنی انزالِ رحمت کے ہیں اور جب ملائکہ کی طرف نسبت ہو تو اس کے معنی استغفار کے ہیں، اور جب مومنین کی طرف ہو تو معنی طلبِ رحمت کے ہیں، اور جب جمادات و نباتات کی جانب نسبت ہو تو اس کے معنی تسبیح کے ہیں۔ وَالصَّلَاةُ فِي اللُّغَةِ الدَّعَاءُ وَفِي الشَّيْءِ بَعْدَ عِبَارَةٍ مَعْنَى اَرْكَانٍ مَخْصُوصَةٍ وَاَذْكَاءٍ مَعْلُومَةٍ بِشَيْءٍ اَلْطَّعْمُ مَحْصُورٌ وَفِي اَوَاقَاتٍ مَقْدَرَةٌ۔ وَالصَّلَاةُ اَيْضًا طَلَبُ الْعَظِيمِ لِحَاجَتِ الرَّسُولِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ۔

علامہ سعد الدین نقضارانی کے حاشیہ کشف میں فرمایا ہے کہ انصاف کی بات دی ہے جو جمہور فرماتے ہیں کہ لفظ صلوٰۃ دعا کے معنی میں حقیقت لغویہ ہے اور عبادتِ مخصوصہ کے اندر مجاز ہے کیونکہ عبادتِ مخصوصہ بھی دعا پر مشتمل ہے (حموی علی الاشباہ ص ۱۸)۔

**سوال**۔ جب لفظ صلوٰۃ کے معانی کثیرہ ہیں تو پھر یہ مشترک ہوا اور مشترک معانی کثیرہ بیک وقت دال تو ہو سکتا ہے لیکن معانی مختلفہ بیک وقت مراد نہیں ہو سکتے حالانکہ اِنَّ اللّٰهَ وَ مَلَائِكَتَهُ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ الْاٰیۃ میں مختلف معانی بیک وقت مراد ہو گئے (رکال الایضی)۔

**جواب**۔ لفظ صلوٰۃ درحقیقت مشترک نہیں ہے بلکہ اس کے معنی ایک مفہوم کلی کے متعدد افراد ہیں یعنی انزالِ رحمت، استغفار اور طلبِ رحمت وغیرہ، اب مذکورہ خرابی لازم نہ آئے گی۔

پھر صلوٰۃ، مصدر ہے صلیّاً فیکلاً، اور قیاس کا تقاضہ یہ تھا کہ مصدر تصانیصاً ہوتا اور بعض مقامات پر تہلیل بھی منقول ہے لیکن بقول علامہ زوزانی اہل لغت نے تہلیل کا استعمال چھوڑ دیا اور شاید وجہ اس کی یہ ہو کہ تہلیل مصدر تہلیس سے ہے اور اب باب لغت کی توجہ مصادرِ سماعیہ کی طرف ہوا کرتی ہے اور صلاۃ اسم مصدر ہے سو اُس کے مثل جیسے وہ استوائ کے معنی میں ہے یہ

تہلیل کے معنی میں ہے البتہ جب صلاۃ سے عبادتِ مخصوصہ ادنیٰ جلتے تو پھر اس کا مصدر مستقل نہیں ہے۔

نبراس اور حاشیہ رمضان آفندی وغیرہ میں لکھا ہے کہ الصلوٰۃ کا الف واؤ مفتوحہ سے بدلا ہوا ہے اسی وجہ سے اس الف کو واؤ کیساتھ لکھتے ہیں مگر ابن دیناریہ کا فرمان ہے کہ اس کا الف واؤ سے بدلا ہوا ہے مگر قرآن کے علاوہ کسی اور جگہ صلاۃ واؤ کے ساتھ نہیں لکھا جاتا بلکہ الف کی صورت میں صلاۃ لکھیں گے **وقد الصلوٰۃ اقوال مختلفہ وتحقیقات غریبہ لا یتلیق فیہا الف** **سوال :-** جیسے اللہ تعالیٰ نے صلوٰۃ کا حکم فرمایا ہے، ایسے ہی سلام کا ذکر ہے۔ مصنف نے سلام کو کیوں ترک کر دیا؟ جبکہ بعض علماء اس کی کراہت کے قائل ہیں۔

**جواب :-** امام نووی نے کراہت کے قول کو باطل قرار دیا ہے اور آیت شریفہ میں تسلیم کو انقیاد کے معنی پر محمول کیا ہے اور علم اجتماع کے بہت شواہد ہیں جو نص قرآنی سے ثابت ہیں۔ فقہگر۔ **علیہ السلام**۔ بنی صیغہ صفت ہے مشتق منہ یا مہوز لازم ہے یا ناقص واوی۔ اول کے معنی خبر دینا اور ثانی کے معنی بلند ہونا ہے، اور نبی میں یہ دونوں باتیں موجود ہیں کسی نے احتمال اول کو ترجیح دی ہے اور کسی نے ثانی کو۔ مصنف نے بنی کا انتخاب فرمایا، رسول نہیں فرمایا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ نبوت کا مسئلہ ہی متکلمین کی زبانوں پر مشہور ہے نہ کہ مسکند رسالت، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ رسول تو ہر قاعدہ ہے اور بنی صرف پیغمبری ہوتا ہے۔

**لطیف :-** لا تفصل علی النبی یعنی شارع عام پر عازر نہ پڑھو، اور راستہ کو اس لئے بنی کہا گیا ہے کہ وہ خبر ہے محتمل :- یہ یا تو بدل ہے یا عطف بیان ہے اور یہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علم شخصی ہے اور یہ آپ کا سب سے مشہور نام ہے۔ آپ کے دادا عبدالمطلب نے ولادت کے ساتویں روز راہم کی وجہ سے آپ کا یہ نام رکھا ہے اور آپ سے پہلے بندرہ افراد ہوئے ہیں جن کا نام محمد ہے البتہ آپ کا نام احمد ایسا ہے جو آپ سے پہلے کسی کا نہیں رکھا گیا۔

**المؤید :-** اسم مفعول کا صیغہ ہے اید سے ماخوذ ہے جس کے معنی قوت کے ہیں۔ سَطَعَ سَطْوَعًا، بالضم از (ت) بمعنی بلند ہونا۔ حجیم حجۃ کی جمع، حجت وہ دلیل ہے جو حق کو ثابت کرے یا ہو اور اس کے اصل معنی غلبہ کے ہیں تو چونکہ دلائل ختم پر غلبہ کا سبب ہیں اسلئے دلیل کو حجت کہتے ہیں اور اس کو اطلاق السبب ایرادہ السبب کہتے ہیں۔

ساطع کی اضافت حج کی جانب، صفت کی اضافت موصوف کی جانب ہے اور واضح بینا ہے میں بھی ویسا ہی ہے یعنی الحج الساطعہ اور البینات الواضحة۔ اور ان دلائل سے مراد آپ کے معجزات ہیں پھر یہ معجزات چونکہ ختم پر غلبہ کا سبب ہیں تو ان کو حجت سے تعبیر کر دیا جاتا ہے اور ان معجزات میں بذات خود ظہور بھی ہے خفا نہیں تو انکو بینات سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

وَعَلَىٰ آلِهِمْ وَآلِهِمْ سَلَامٌ۔ اس مقام پر جو حدیث نقل کی جاتی ہے مَعْنًی فَضْلٌ بَيْنِي وَبَيْنَ آلِي بَكَّةَ فَخْلِيہ کذا وکذا۔ یہ باطل ہے جس کی کوئی اصل نہیں، شیعہ کی مفتریات میں سے ہے۔ کذا فی الموضوعات ص ۳۷۔ پھر آل کے اوپر علی داخل کیا گیا ہے جس میں یہ لطف ہے کہ اگرچہ آل واصحاب آپکی پروری کیوجہ سے مستحق صلاۃ بنے ہیں لیکن چونکہ ان کے اندر بھی اوصاف کمالات موجود ہیں تو ان اوصاف کیوجہ سے گویا کہ وہ حضرات اصالۃ مستحق صلاۃ ہو گئے۔ فرمان باری وَ لِلّٰہِ الْحَمْدُ وَلِہٖ الشُّکْرُ وَاللَّهُ مُبْدِئُ الْعَالَمِیْنَ کے اندر اسی مفہم کی طرف لطیف اشارہ ہے۔ آل کا اطلاق نفس، اہل، اتباع، انصار پر ہوتا ہے۔ یہاں اول (نفس) معنی مراد نہیں ہو سکتے، اور اگر آل سے مراد اہل و عیال ہوں تو یہ عطف العام علی الخاص کے قبیل سے ہوگا یعنی معطوف (اصحاب) کے اندر عیال واصحاب سب جمع ہیں کیونکہ اہل و عیال بھی اصحاب کے زمرہ میں شامل ہیں تو اس صورت میں میں آل کیلئے دو عام میں تکرار ہے اور اگر آل سے اتباع مراد لیا جائے تو پھر اصحاب کا عطف اسکے اوپر تخصیص بعد التعمیم کی قبیل سے ہوگا یعنی اتباع عام ہے، جس میں اصحاب و غیر اصحاب سب شامل ہیں اور اصحاب خاص ہے۔ آل کی اصل کے سلسلہ میں دو قول ہیں، اس کی اصل اہل ہے چونکہ ہمزہ اور بار دو ذوں قریب المخرج ہیں اسلئے ہار کو ہمزہ سے بدل دیا گیا ہے آل ہو گیا اب بقاعدہ امن ہمزہ کو الف سے بدل دیا گیا آل ہو گیا (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی اصل اَوَّل ہے بر وزن فَرَسٌ۔ علم الصیغہ میں ذکر کردہ قاعدہ ۷ کے مطابق آل ہو گیا۔

علامہ شاطبیؒ نے فرمایا ہے فَاَبَدَ اللہُ مِنْ هَمْزَةٍ حَاءٍ اَصْلُهَا وَقَدْ قَالَ بَعْضُ النَّاسِ مِنْ دَوَاوُدَ اَبَدَ لَا۔ آل اور اہل کے درمیان استعمال میں یہ فرق ہے کہ اہل کا اطلاق صرف ان لوگوں پر ہوگا جنکے اندر شرافت ہو، خواہ دینی ہو یا دنیوی مثلاً آل فرعون شرافت دنیوی کیوجہ سے، اور آل رسولؐ دو ذوں شرافتوں کے ہاتے جانے کی وجہ سے۔ اصحاب۔ صاحب کی جمع ہے بمعنی ساتھی، ایک ساتھ زندگی بسر کرنے والے۔ اصحاب اور صحابہ میں یہ فرق ہے کہ اول اور دوسرے کے اوپر بھی بولا جاسکتا ہے اور ثانی مخصوص ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھیوں کے لئے۔ تو گویا ان دو ذوں میں عام خاص کی نسبت ہوگئی، صحابہ کرام میں سے فرد واحد کو بیان کرنے کیلئے صحابی مستعمل ہوتا ہے۔ صحابی وہ ہے جس نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو حالت ایمان میں بحالت بیداری دیکھا ہو اور تا وفات حالت ایمان پر رہا ہو۔ پھر اصحاب کے اندر چار قول ہیں، ۱) اصحاب صاحب کی جمع ہے جیسے اطہار طاہر کی جمع ہے (۲) صحبت کی جمع ہے جیسے اشراف شریف کی (۳) صحبت کی جمع ہے جیسے آنہار نہر کی (۴) صحبت کی جمع ہے جیسے آنمار نہر کی۔

مسئلہ ۱۰ :- غیر انبیاء پر استقلال صلاۃ و سلام بھیجا جائز نہیں محققین اہل سنت و الجماعت کا یہی

مشکل ہے رد افض کے نزدیک استقلالاً غیر انبیا پر صکلاہ و سلام بھیجا جائز ہے۔  
 مسئلہ:۔ جیسے اللہ کے علاوہ کسی کو عود جل نہیں کہا جاتا بر بنار عرفت سلف ویسے ہی غیر  
 انبیا کیلئے صکلاہ و سلام بھی استقلالاً نہ ہوگا۔  
 ہدایۃ طریق الحق و حکمتہ۔ ہدایۃ ہادی کی، اور محمات حامی کی جمع ہے جیسے قضایۃ  
 و دعا، و دعا، قاضی اور داعی اور داعی کی جمع ہیں، اور ہدایۃ و محمات آں و اصحاب کی صفین ہیں،  
 اور لف و شمر مرتب کے طریقہ پر یہ بھی جائز ہے کہ ہدایۃ آں کی، اور محمات اصحاب کی صفت ہو۔  
 اور طریق الحق، کی تفصیل ہم انشاء اللہ عنقریب قال اهل الحق کے تحت عرض کریں گے  
 البتہ یہ واضح رہے کہ طریق الحق میں اضافت بیانہ ہے ای طریق الذی هو الحق۔

وَبَعْدُ فَإِنَّ مَبْنِیَ عِلْمِ الشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامِ وَآسَاسِ قَوَاعِدِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ  
 هُوَ عِلْمُ التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ الْمَوْسُومِ بِالْكَلَامِ الْمُنْجُو عَنْ غِيَاهِبِ السُّكُوتِ  
 وَظُلُمَاتِ الْأَوْهَامِ

اور حمد و صلۃ کے بعد پس علم الشرائع و الاحکام کی بنیاد اور عقائد الاسلام کے قواعد کی جڑ  
 وہ علم توحید و صفات ہے جو کلام کے ساتھ موسوم ہے جو مشکوک کی تاریکیوں سے  
 اور اہام کی اندھیریوں سے نجات دینے والا ہے۔

تشریح جس طرح آپ نے دیکھا ہو گا کہ ریڈیو میں چند بینڈ ہوتے ہیں، ایک کے دبانے  
 سے کوئی اسٹیشن بولتا ہے اور دوسرے کے دبانے سے اسی جگہ سے دوسرا اسٹیشن  
 بولنا شروع کر دیتا ہے حالانکہ ان دونوں باتوں میں کوئی مناسبت نہیں ہوتی۔ ایسے ہی متابعد  
 کلام کا بینڈ ہے۔

اس بینڈ کے دبانے سے دوسرا اسٹیشن بولنے لگتا ہے (کمالی خفی) اس کو یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ دو  
 کلاموں کے درمیان فصل کرنے کے لئے بہت نفیس اور جامع کلمہ ہے۔ اما بعد کو سے پہلے کس نے  
 استعمال کیا، اس میں اختلاف ہے۔ قول اول حضرت داؤد علیہ السلام نے اور ان لوگوں نے فرمان  
 باری تعالیٰ وَ أَتَيْنَاهُ الْحِكْمَ وَ فَصَّلَ الْخُطَابَ سے یہی اما بعد مراد لیا ہے (۲) یعرب ابن قحطان۔  
 (۳) حضرت یعقوب علیہ السلام (۴) سبحان و آئل (۵) کعب ابن لوی جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے  
 اجداد میں سے ہیں۔ حضرت داؤد علیہ السلام کے متعلق یہ کلمہ بولنے کی روایت طبرانی نے سنن ضعیف  
 مرفوعاً ابو موسیٰ اشعری سے روایت کی ہے، حضرت یعقوب علیہ السلام کے متعلق علامہ عینی نے شرح

بخاری میں بحوالہ دارقطنی سند ضعیف کے ساتھ روایت نقل کی ہے۔  
بعد غزوف زمانہ میں سے ہے جو مضامین الیہ کے محذوف متوی ہوئی کی صورت میں بنی علی الصم ہوا  
کرتا ہے اور یہاں بھی یہی صورت ہے۔ ۱۱ بعد الحمد والصلوة۔

پھر اس کا استعمال دو طرح ہوتا ہے۔ ۱۰ اما بعد ۲۰ وبعد۔ اول کی تحقیق یہ ہے کہ اما حرف  
شرط ہے جو جملہ فعل پر داخل ہوتا ہے لیکن یہاں مفرد کلمہ پر داخل کیوں ہو گیا؟  
جواب :- اصل عبارت اس طرح تھی مہمنا ینک من شیء بعد الحمد والصلوة فان الخ  
مہمنا ینک من شیء متضمن معنی شرط اور فان الخ اس کی خبر جو جزاء کے معنی کو متضمن ہے جب  
اس کے اندر تخفیف کی گئی تو من شیء کو حذف کیا گیا اور فعل شرط یکن کو حذف کیا اور مہمنا کو  
حذف کر دیا تو یہاں سے مہمنا مبتدا اور فعل شرط کو حذف کیا گیا ہے پھر ان دونوں کا قائم مقام  
بن کر انا کو لایا گیا ہے تو چونکہ یہ مہمنا کا بھی قائم مقام ہے جو مبتدا ہے لہذا کچھ نہ کچھ آنسو پونچھے  
کے لئے اسکو مبتدا کی مناسبت کیوجہ سے اسم پریشانی بعد پر داخل کیا گیا ہے اور یہ فعل شرط  
یکن کا بھی قائم مقام اس کیوجہ سے بعد کے مابعد پر فار جزائے کو داخل کر دیا گیا ہے لہذا اس  
مقام پر پیدا ہونے والے دونوں تقاضوں کو اس طرح پورا کر دیا جائے گا۔

سوال :- جب استعمال مذکور میں بعد کو بنی بنا تا تھا تو بنی علی الصم ہی کیوں کیا گیا؟  
جواب :- اس لئے کہ تمام حرکتوں میں توی حرکت ہے اس کے ذریعہ محذوف کی کچھ تلافی  
ہو سکتی ہے۔ کما قیل واختیر الضم لحد النقصان۔

تفصیل و بعد :- مگر یہاں شارح کے کلام میں اما بعد نہیں بلکہ و بعد ہے۔ اس پر سوال پیدا ہوتا  
ہے کہ و بعد کے مابعد پر فار کیسی ہے؟ اس کی علامت نے مختلف توجہات پیش کی ہیں۔  
توجہ اول :- مصنف نے انا کے توہم کیوجہ سے اس کے مابعد پر فار کو داخل کیا ہے۔ توہم کا  
حاصل یہ ہے کہ غیر مذکور کو مذکور سمجھ لیا گیا۔ مگر یہ جواب محذوف ہے اس لئے کہ مصنفین نے بکثرت  
اسکو استعمال کیا ہے تو کیا سب کے سب اسی توہم کے شکار ہو گئے تھے، اسی وجہ بخویوں نے اس توہم  
کا اعتبار نہیں کیا۔

توجہ ثانی :- یہاں اما قدر ہے جسکی وجہ سے مابعد پر فار داخل ہو گئی مگر یہ تحقیق بھی خلاف  
اصول ہے، ایک تو اس لئے کہ علامہ رضی نے تصریح فرمائی کہ انا اس وقت مقدر ہو سکتا ہے جبکہ انا  
کا مابعد نام بنی ہو جو ماقبل کیلئے ناہب یا مفتر ہو جیسے وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ وَتِلْكَ فَكَبِّرْ۔ اور  
یہاں یہ دونوں صوتیں نہیں ہیں معلوم ہوا کہ تقدیر انا غلط ہے اور دوسری وجہ یہ ہے المقدّر کا لمذکور  
تو اس سے یہ ثابت ہو گا گو یا کہ اما عارت میں موجود ہے جس سے واؤ اور انا کا اجماع لازم آئے گا

حالانکہ واجب انما عوض ہے تو پھر اجتماع عوض و متوض درست نہیں ہوگا۔ اگرچہ بعض علماء نے رجبے علامہ خیالیؒ کے علامہ سکاکی کے استعمال سے جو ادھر خرفن بیان ہیں و اما بعد استعمال کیا ہے اس پر بحث پکڑی ہے کہ دونوں کا اجتماع جائز ہے۔ مگر یہ استدلال درست نہیں کیونکہ علامہ سکاکی ان بزرگوں میں سے نہیں ہیں جن کا استعمال حجت ہو سکے اور اسی وجہ سے محققین نے انکا خطیہ کیا ہے۔  
 نو تجزیہ ثانیہ ثالث :- واؤ اما کا قائم مقام ہے، یہ جواب تو مقبول ہے مگر اس پر ملاحظہ چلیں گے حواشی تلویح میں یہ اعتراض کیا ہے کہ نیابت کیلئے نائب اور منوب عقد کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے حالانکہ واؤ اور اتانہ کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔

نو تجزیہ رابع :- واؤ عطف کیلئے ہے یعنی عطف قصہ علی القصہ کیلئے جس میں معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان اخبار و انشاء کے اعتبار سے مناسبت ملحوظ نہیں ہوتی اور بعد کو جو ظرف ہے شرط کے درجہ میں اتار لیا گیا ہے جیسے واؤ المہم تدو بہ فسیقولون ہذا افک میں کے اندر ہوا ہے اس توجیہ پر بظاہر کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا علماء کرام نے اور بھی بہت سی توجیہات پیش کی ہیں۔ مبنیٰ - مایبھی علیہ غیہ : جس پر غیر کی بنیاد رکھی جاسکے۔ شریعہ : شریعت کی جمع ہے۔ لغوی معنی راستہ اور عرف اہل اسلام میں دین اسلام اور دین کے ہر پر مسئلہ کو شریعت کہا جاتا ہے۔

نیز الشریعۃ ما شریع اللہ تعالیٰ لعبادہ من الدین وفروعه — نیز الشریعۃ بھی الطریقۃ المخصوصۃ الثابۃ بوضع اللہ لیسوق ذوی الالباب باختیارہم المحمود الی الخیر بالذات - الاحکام - حکم کی جمع ہے وهو الاثر الثابت بالشیء جیہ جواز وفساد، حلیت وحرمت - مصنف نے علم کلام کو علم شرک و احکام کی بنیاد اسلئے قرار دیا کہ علوم شرعیہ پانچ ہیں۔ کلام، تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ اور علوم خمسہ علم کلام ہی سے متفرع ہیں (کما لا ینفی علی اولی الالباب) واسکاسر قواعد عقائد الاسلام - اساس : بنیاد، جڑ - اور قواعد کا قاعدہ کی جمع ہے جس کے معنی اساس کے آتے ہیں اور اس لکڑی کے بھی آتے ہیں جس پر ہودج رکھا جاتا ہے۔ نطیحتہ اور ذبیحۃ کے مثل قاعدہ کو صفات غالبہ میں سے شمار کیا گیا ہے جسکے لئے موصوف کی حاجت نہیں ہوتی۔ اور اصطلاح میں قاعدہ اس قضیہ کلیہ کو کہتے ہیں جس سے احکام جزئیہ کا استخراج ہو سکے۔

عقائد عقیدہ کی جمع ہے اور عقیدہ وہ قضیہ ہے جس میں محمول کے ثبوت کا موضوع کیلئے جسم ہو۔ والعقائد ما یقصد فیہ لفسر الاعتقاد دون الفعل اور عقائد اسلام کے قواعد کی بنیاد۔

سوال :- عقائد علم کا جزو ہیں اور عقائد موقوف ہوئے علم کلام پر تو عقائد کا عقائد پر موقوف ہونا لازم آیا اور یہی دور ہے جو باطل ہے ؟

جواب :- آپ نے مسلم شریف میں پڑھا ہوگا و لولا الاعتبار لبطلت الحکمۃ اور میں سے یہ



قاعدہ مقرر ہو گیا کہ اعتبارات و حیثیات کے بدل جانے سے احکام بدل جاتے ہیں لہذا عقائد کتاب و سنت پر موقوف ہیں یعنی اسی وقت عقائد قابل اعتبار ہوں گے جبکہ ان دونوں (قرآن و حدیث) کی کسوٹی پر پورے اتریں اور کتاب و سنت کا حجت ہونا عقائد پر موقوف ہے تو حیثیت کے بدل جانے کی وجہ سے دور لازم نہ آئیگا۔

هو علم التوحيد والصفات المتوحد بالكلام - علم التوحيد والصفات علم كلام ہی کا نام ہے، علم التوحيد والصفات سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس علم کا موضوع اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات ہیں۔

المنجى عن غيايب الشكوك وظلمات الاله وهام - المنجى باب افعال ياتفعل من اسم فاعل کا صیغہ ہے نجات دینے والا، غیاہب، غیہب کی جمع ہے شے کے معنی سیاہی کے ہیں۔ اور شکوک شک کی جمع ہے جس کے معنی ہیں تعہد یق کے اندر تردد کرنا، اسی لئے طرفین میں سے جب کوئی جانب راجح نہ ہو بلکہ دونوں مساوی ہوں تو اسکو شک کہتے ہیں۔ ظلمات ظلم کی جمع اور اہام دہم کی جمع ہے، اور دہم دماغ کی اس قوت کو کہتے ہیں جو محسوسات موجودہ سے معانی غیر محسوسہ کا ادراک کرتی ہے۔

وتم شک کے مقابلہ میں ضعیف ہے کیونکہ بغیر دلائل کے زائل نہیں ہوتا اسی لئے شکوک کے ساتھ غیاہب کو استعمال کیا گیا ہے جس کے معنی ظلمت شدیدہ کے ہیں۔ یہیں سے مصنف نے علم کلام کو منفعت کی طرف اشارہ فرما دیا ہے کہ یہ علم معاندین اسلام کے ابروات کی وجہ سے جو شکوک و شبہات پیدا ہو سکتے ہیں ان سے نجات دینے والا ہے اور اس کے موضوع کی طرف بھی اشارہ فرما دیا (کما مر)

وَأَنَّ الْمُخْتَصِرَ الْمَسْنِيَّ بِالْعُقَايِدِ لِلْإِمَامِ الْهَمَامِ قَدْ وَفَّيَ عُلَمَاءَ الْإِسْلَامِ نَجْمَ الْمِلْكَةِ  
وَالَّذِينَ عَمَرَ النُّسْفَى أَعْمَلَى اللَّهِ دَرَجَتَهُ فِي دَارِ السَّلَامِ۔

## ترجمہ

اور بیشک وہ مختصر جس کا نام عقائد ہے جو ایسے امام ہمام کی ہے جو علماء اسلام کے پیشوا ہیں، ملت و دین کے ستارے ہیں یعنی عمر النفسی (کی، اللہ تعالیٰ بلند کرے ان کے درجہ کو دارالسلام میں (جنت میں))

## تشریح

امام مفعول کے معنی میں ہے جیسے لباس لبوس کے معنی میں ہے: جبکہ اتباع کیا جائے۔ ہمام: وہ مرد جو عظیم الہمت ہو اور اسکو ہوا بمعنی قصد سے مصدر مبنی للمفعول قرار دیتے ہوئے اس کے معنی ہوں گے وہ شخص جس کا لوگ قصد کریں اپنے حوائج کے سلسلہ میں۔ اور بعض نے کہا ہے کہ اس کے معنی الملک العظیم کے ہیں، تو پھر ہمام کا مطلب یہ ہو گا کہ جب طرح امیر کے کلمہ کی مخالفت نہیں کی جاتی ایسے ہی علماء ان کے فتویٰ کی مخالفت نہیں کرتے۔ قدوة بمعنی مقتدا و پیشوا۔

نجم مجنی ستارہ۔ ملت و دین، دونوں متحد بالذات ہیں اور تفادراً اعتباری ہے اسی شریعت کو اس اعتبار سے کہ لوگوں کا اس پر اجتماع ہوتا ہے یا اسکو کتابوں میں جمع کیا جاتا ہے اس کو ملت کہا جاتا ہے۔ مانن کے احوال پہلے سبق میں تفصیل سے عرض کئے جا چکے ہیں۔

نسقی لوزن اور سین کے فتح کے ساتھ، شہر نسف کی جانب نسبت ہے جو ترکستان کے شہروں میں سے ایک شہر ہے۔ اعلیٰ اعلائے سے ماہی مطلق کا صیغہ ہے۔ اور درجہ بلند مرتبہ، اور صفتی لوگوں کو اپنے اپنے اعمال کے لائق درجات ملیں گے۔ ترمذی ص ۹۹ میں حدیث ہے فی الجنة مائة درجۃ ما یکون کل درجۃ جنین کما یدل التمام والارض یعنی جنت کے تودر سبجے ہیں اور ہر دودروں کے درمیان اتنا فاصلہ ہے جیسے آسمان اور زمین کے درمیان ہے۔ دارالسلام، جنت کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔ ارشاد باری ہے لہم دارالسلام عند ربہم۔ اور جنت کو دارالسلام کہنے کی مختلف وجوہات ہیں۔ (۱) وہاں پر تکلیف وہ چیز سے سلامتی اور امن ہے (۲) اللہ ان پر سلام بھیجے گا۔ رواہ عجی الشیخ (۳) فرشتے ان پر سلام بھیجیں گے۔ ارشاد باری ہے وَالْمَلَائِکَةُ بِدُخْلُوْنَ عَلَیْہِمْ مِنْ کُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَیْہِمْ (۴) وہ آپس میں ایک دوسرے کو سلام کریں گے۔ ارشاد باری ہے عِثْتُمْ فِیْہَا سَلَامًا۔

یَشْتَمِلُ مِنْ هَذَا الْفَرْقِ عَلَى غَرَرِ الْفَوَائِدِ وَدُسْرِ الْفَرَائِدِ وَفُضْمِنِ فَضُولِ هِیْ الدِّینِ قَوَاعِدُ وَأُصُولُ وَأَشْءَاءُ نَصُوبُ مِنْ هِیْ لِلْقَائِدِ جَوَاهِرُ وَقُصُوصُ مِنْ غَايَةِ مِنْ التَّنْظِیْمِ وَالنَّهْیَةِ مِنْ حَسَنِ التَّنْظِیْمِ وَالسَّرِّیْبِ۔

## ترجمہ

(اور مانن موصوف کی عقائد) مشتمل ہے اس فن (علم کلام) کے عمدہ فوائد پر اور یکتا موتوں پر، درآخالیہ رہ دوئوں چیزیں یعنی غرر اور دُرر حاصل ہیں، ایسی جذ فصلوں کے ضمن میں جو دین کیلئے قواعد و اصول ہیں اور ایسے چند فصوص کے ضمن میں جو یقین کے ہیرے اور کھینچے ہیں درآخالیہ (یہ اشتمال)، تنقیح و تہذیب کے انتہائی درجہ کے ساتھ ہے اور حسن تنظیم و ترتیب کے انتہائی درجہ کے ساتھ ہے۔

## تشریح

ایشتمل شرح عقائد کے مروجہ نسخوں میں لکھا ہے اور ایسے ہی حاشیہ لکھ سکتی ہیں ہے اور نہ اس حاشیہ رمضان آفندی اور الجواہر الہیہ میں لکھا ہے اور یہی انب ہے بختوی کے معنی میں، اور اپنے ابا سے ملکر ان حرف مشبہ بالفعل کی خبر ہے۔  
من ہذا الفن۔ یہ غرر الفوائد اور درر الفرائد کا بیان ہے اور دراصل اس کو مؤخر ہونا چاہئے تھا مگر جمع کی رعایت کے پیش نظر بیان کو ذوالبیان سے مقدم کر دیا گیا ہے۔

علیٰ غرہ الفوائد و دسر الفرائد۔ نیز اس میں ایسے ہی عبارت ہے اور حاشیہ الکتلیٰ اور مصفا  
آئندہ میں غرہ الفرائد و دسر الفوائد ہے مگر پہلا نسخہ ہی اسے ہے۔

غرہ کی جمع ہے گھوڑے کی پیشانی کی وہ سفیدی جو مقدار درم سے زیادہ ہو اور یہاں  
اس سے مراد واضح اور کھلی ہوئی چیز ہے۔ فوائد کی جمع ہے فائدہ اس علم یا مال کو کہتے  
میں جسکو حاصل کیا جائے، تو غرہ الفرائد کے معنی ہوئے ایسے فوائد جو گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کے  
مثال ہیں یعنی عمدہ اور نفیس ہیں۔ و دسر الفرائد۔ دُرُر دُرُر کی جمع ہے معنی موتی۔ فرائد  
فائدہ کی جمع ہے۔ وہ موتی جو صدف (سیپ) میں تنہا ہوتا ہے، اور اس انفراد کے لئے بڑا ہوا لازم  
ہے، اور غرہ الفرائد سے وہ عجیب الشان حقائق مراد ہیں جو علم کلام کے لطائف میں قوتِ فکر یہ کے  
ساتھ غورِ خوض کرنے سے حاصل ہوں۔

فی ضمنِ فصول۔ یہ غرہ اور دُر سے حال بھی ہو سکتا ہے، اور انسب یہ ہے کہ اسکو بشتل کا مفعول  
مطلق ہونیکے وجہ سے مفعوب کہا جائے، اور تقدیر عبارت یہ ہوگی کہ اشتمالاً ماصلاً فی ضمنِ فصول  
ضمن کے معنی باطن شئی کے ہیں اور فصول فصل کی جمع ہے اور فصل اس کلام تام کو کہتے ہیں جو اپنی  
تمامیت کیوجہ سے ماقبل اور الما بعد سے منقطع نہ ہو، اور جو کلام حق و باطل کے درمیان حاصل ہو اس  
پر بھی فصل کا اطلاق ہوتا ہے۔ تو فصل کیلئے یہ ضروری نہیں کہ اسکو لفظ فصل سے بیان کیا جائے، بلکہ  
ایک کلام کا دوسرے کلام سے معنوی الفا کا فصل ہونیکے لئے کافی ہے

ہی السدین قواعد و اصول۔ یہ پورا جملہ فصول کی صفت ہے۔ دین: ہو وضع الہی ید عوا  
اجتناب العقول الخ قول ماہو عند الرسول صلی اللہ علیہ وسلم۔  
قواعد: قاعدہ کی جمع ہے وہی قضیۃ کلیۃ منطبقۃ علی جمیع جزئیاتہا۔ اصول: اصل کی  
جمع ہے۔ وہو ما یتبنی علیہ غیرہ۔

اصول سے قواعد کلیہ مراد ہو سکتے ہیں تو یہ عطف تفسیری ہوگا اور اصول سے مراد کلیت و جزئیت  
سے قطع نظر کرتے ہوئے یہ دلائل بھی ہو سکتے ہیں جو راجح ہوں، تو اب عام کا خاص پر عطف ہوگا۔  
واثناءً خصوص: اس کا عطف ضمن پر ہے۔ اور اشارہ معنی وسط اور لپیٹ۔ خصوص: نص کی  
جمع ہے جس کے معنی ظاہر کے ہیں اور عرف شرع میں شارح کے کلام کو نص کہتے ہیں، اور اصول لغت  
کی اصطلاح میں نص شارح کے اس کلام کو کہتے ہیں جو اپنے اس معنی پر واضح الدلالہ ہو جس کے لئے  
اسکو بیان کیا گیا ہے، اور پھر ہر واضح کلام کو خواہ کلام ہو نص سے تعبیر کرتے ہیں تو نص سے  
شارح کی مراد یا تو مصنف کا وہ کلام ہے جو آیات و احادیث سے مقتبس ہے ان اللہ لا یغفر  
ان یشرک بہ، ویغفر ما دون ذلک لمن نشاء۔ رحیمہ فران نبوی الخلافۃ ثلاثون سنۃ

اور بالخصوص سے مراد مصنف کا سارا کلام ہے کیونکہ وہ مہرِ حرج اور واضح ہے۔  
 حوالہ یقین جواہر و فصیحوں۔ یہ جملہ نصوص کی صفت ہے۔ یقین اس علم کو کہتے ہیں جو زوال  
 کو قبول نہ کرے، اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر اعتقاد میں احتمالِ غیر نہ ہو تو اسکو جزم کہتے ہیں  
 پھر اگر وہ اعتقاد واقع کے مطابق نہ ہو تو اسکو جہل مرکب کہتے ہیں، اور اگر واقع اور نفس الامر کے  
 مطابق ہو تو پھر زائل کرنے سے زائل ہو گیا یا نہیں، اول کو تعلیق، اور ثانی کو یقین کہتے ہیں۔ اور ظن  
 اگر غیر کا احتمال ہو تو جو احتمال راجح ہے اسکو ظنی اور مرجوح کو دویم کہتے ہیں، اور اگر دو اول احتمال  
 مساوی ہوں تو اسکو شک کہتے ہیں۔ جواہر: جو ہر کی جمع ہے بمعنی قیمتی اور نفیس پتھر جیسے یا قوت  
 اور زبرد وغیرہ۔ فصیحوں: فصیح کی جمع ہے بمعنی نگینہ جسکو انکو ظنی کے حلقہ میں لگایا جاتا ہے۔  
 اور عادت یہی ہے کہ نگینہ نفیس اور عمدہ ہوتا ہے تو نصوص کو فصیح کہنے سے یہ مراد ہے کہ نصوص  
 عمدہ اور نفیس ہیں یقین کا فائدہ دینے میں۔

مع غایت من التتقیح والتهذیب۔ یہ جملہ بشمول کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہے۔ و مرتب  
 غایت کا بیان ہے اور غایت منتہی کے معنی میں مستعمل ہے الغایت مآینا فی الدیکہ الشیء من حیث  
 یتنبی۔ تنقیح: ہڈی میں سے گوشت نکالنا۔ اور تنقیح الشجرہ یہ ہے کہ اس کے کانٹوں کو دور کر  
 شاخوں کو کاٹ دیا جائے جو منفعت سے خالی ہیں، اور یہاں تنقیح سے مراد مطلوب کو زوائد سے حالی  
 کرنا ہے اور تہذیب کے معنی اصلاح الشیء کے ہیں اور نیز اس کے معنی شئی کو غیر مناسب چیزوں  
 سے خالی کر دینا، یعنی معنی مرادی کے واضح ہونیکے ساتھ ساتھ الفاظ کا محضر ہونا، اور شارح کا مقصد  
 اس کلام سے یہ ہے کہ ماتن کی کتاب خشو و تطویل اور تقصیر سے پاک صاف ہے۔ و نہایت  
 حُسْنِ التَّنْظِیْمِ وَالْتَرْتِیْبِ۔ تنظیم کے لغوی معنی موتوں کا لڑائی میں پرونا، اور اصطلاح میں تنظیم  
 کہتے ہیں کہ مراد کے ظاہر کرنے کے لئے الفاظ فصیحہ کو استعمال کیا جائے۔ ترتیب کی تعریف مشہور یہ ہے  
 وضع کل شئی فی مرتبہ مگر یہ تعریف محل تامل ہے اس لئے مناسب تعریف یہ ہے وضع اشارہ مخصوصہ  
 بحیث یقع کل واحد منہا فی المقام اللائق بہ۔ اور یہاں مرتبہ یہ ہے کہ ایسے کلمات استعمال کئے جائیں  
 جن کے معنی مرتب ہوں ولالت میں تناسب ہو مقتضای عقل کے مطابق ہوں اور ماتن کی کتاب ایسی  
 ہی ہے جس میں اس فن کے مسائل ایسی ترتیب سے بیان کئے گئے ہیں جو عوام و خواص کے نزدیک  
 مقبول و مستحسن ہیں۔

فَمَا وَلَتْ أَنْ أَشْرَحَ شَيْخًا يُقِصِّلُ مُجْمَلَاتِهَا وَيَبَيِّنُ مُعْضَلَاتِهَا، وَيَكْشِفُ مَطْوَعَاتِهَا  
 وَيُظْهِرُ مَكْنُونَاتِهَا، مَعَ تَوْجِيهِهِ لِلْكَلامِ فِي تَنْقِيحٍ وَتَنْبِيهِ عِلْمِ الْمَرَامِ فِي تَوْضِيحٍ وَ

تَحْقِيقَ الْمَسَائِلِ عَنْتَ تَقْرِيرَ وَتَدْقِيقَ لِلدَّلَائِلِ اِشْرَاقَ تَحْرِيدٍ وَتَفْسِيرَ لِلْمَقَاصِدِ  
بَعْدَ تَمْهِيدٍ وَتَكْتِيزَ لِلْفَوَاضِلِ مَعَ تَحْرِيدٍ طَاوِيلٍ اِشْتِمَالِ الْمَقَالِ عَنْ اَطَالَةٍ وَ  
الاملاکِ وَمتجافاً عَنْ طُرْفِ الْاِقْتِصَادِ وَالْاِطْنَابِ وَالْاِخْلَالِ وَاللَّهُ الْهَادِي  
السَّبِيلَ الرَّشَادَ وَالْمَسْئُولَ لِنَيْلِ الْعِصْمَةِ وَالسَّدَادَ وَهُوَ حَسْبِي وَنِعْمَ الْوَكِيلُ

## ترجمہ

تو میں نے ارادہ کیا کہ اس کی ایسی شرح کر دوں جو اس کے محملات کی تفصیل کر دے  
اور اس کی مشکلات کو واضح کر دے اور اس کی لپٹی ہوئی باتوں کو ظاہر کر دے اور اس کی  
چھپی ہوئی باتوں کو ظاہر کر دے درنا خالیکہ کلام کی توجیہ کرنیوالا ہوں گا تنقیح کے ساتھ اور مقصود یہ آگاہ  
کرنیوالا ہوں گا توضیح کے ساتھ اور مسائل کی تحقیق کرنیوالا ہوں گا تقریر کے بعد اور دلائل کی باریکیوں  
کو بیان کرنیوالا ہوں گا تحریر کے بعد اور مقاصد کی تفسیر کرنیوالا ہوں گا تمہید کے بعد اور فوائد کو بہتر  
بیان کرنیوالا ہوں گا تجرید کے ساتھ درنا خالیکہ لپیٹنے والا ہوں گا گفتگو کے پہلو کو، دراز کرنے اور  
اکٹھا ہٹ میں ڈالنے سے اور دوری اختیار کرنیوالا ہوں گا میانہ روی کی دونوں طرف اطناب اور اضال  
سے اور الثربی رہنمائی کرنیوالا ہے ہدایت کے راستہ کی جانب اور اسی سے سوال کیا جاتا ہے غلطی سے  
بجاء اور درستی کے حاصل کرنے کیلئے اور وہی مجھ کو کافی ہے اور اچھا کار سانس ہے وہ۔

## تشریح

فحالات شرط محذوف کی جزا ہے اسی لئے اس پر فار جزا تیرہ داخل ہے۔ شرط محذوف  
یہ ہے اذا كان الامر كن لك۔ وهاولت مفاعلت سے ماضی مطلق کا واحد  
منکلم ہے بمعنی ارادہ کیا میں نے اور فحالات حول سے ماخوذ ہے جس کے معنی الدوران حول الشئ کے  
ہیں تو حالات کے معنی ہوتے "درنت حول شرح و اردت بعد معانیتہ لہذا المختصر ان کشف عن نقابہ"  
فیصل الہ شرح کی صفت ہے۔ محملات۔ مجمل کی جمع ہے۔ مجمل وہ ہے جس میں معانی کثیرہ کا ازدحام  
ہو جلتے اور اصطلاحی تعریف یہ ہے "ہو ماضی المراد منہ بحیث لا یدرک بنفس اللفظ الابدیان من الجمل"  
معضلات۔ اعضاء سے اسم فاعل سے بمعنی مشکلات و شدائد۔ یشتر (رض) سے مضارع  
کا صیغہ ہے بمعنی اظہار۔ مطویات از طوی لیل طیسا (رض) صیغہ اسم مفعول مطو وئی تھا،  
بقاعدہ ۵۴ محرمی کے مثل مطوی ہو گیا۔ پھر جمع مؤنث کا صیغہ مطویات ہوا؛ لپٹی ہوئی چیزیں۔  
مکونات۔ کچھ کچھ گٹا از ضرب؛ چھپانا۔ اسم مفعول مکون جمع مؤنث مکونات یعنی منورات  
مَعَ توجیہ للكلام فی تنقیح یہ عبارت اشرح یا فیصل کے فاعل سے حال واقع ہے۔ توجیہ کے  
مختلف معنی آتے ہیں (۱) ایراد الکلام محتملاً لوجہین مختلفین جیسے خاطابی زید قیام لیث عینیہ سوار۔  
(۲) ایراد الکلام علی وجهین دفع بہ کلام انھم (۳) ایراد الکلام بوجہینا فی کلام انھم (۴) جعلن الکلام

متوجہ الی المطالب (۵)، استخراج و جبرین و جود و حیرۃ الکلام۔ چوتھی صورت میں کلام سے مراد شارح کا کلام ہے اور آخری صورت میں مصنف کا کلام مراد ہے۔ فی تفسیر۔ ظرف توجیہ کا متعلق ہے (وہ معنی التبع) و تبنیہ علی السرام فی توجیہ۔ تبنیہ بمعنی آگاہ کرنا، اس کا عطف توجیہ پر ہے اور توجیہ تبنیہ کا متعلق ہے مراد۔ ردیم سے اسم ظرف کا صیغہ ہے بمعنی مقصد۔ توجیہ روشن کرنا۔ چاند اور صبح کی سفیدی کو صبح کہتے ہیں۔ و تحقیق للمسائل غت تقریر۔ تحقیق المسائل، مسائل کو براہین سے ثابت کرنا یعنی مضامین کتاب کا اثبات دلائل کے ساتھ ہو گا۔ غت۔ غیب کے معنی میں ہے یعنی بعد کے معنی میں۔ تقریر: بیان کرنا مطلب یہ ہے کہ مصنف کے مسئلہ کو نیکے بعد یا علما و محققین کے اقوال و ذکر نیکے بعد تحقیق حق پیش کی جائے گی۔ و تدقیق للدلائل اشر بخیر۔ تدقیق کے لغوی معنی باریک کرنا اور اصطلاح میں تفریق کہتے ہیں ان اچھی ہوئی باتوں کو نکال کر رکھ دینا جن کا سمجھنا دشوار تھا، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ مسائل کا دلائل سے اثبات تحقیق ہے اور مسئلہ کے دلائل کو دوسری دلیل سے ثابت کر دینا تفریق ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ حقائق اشیاء کا اس طریقہ پر بیان کر دینا کہ اس کی تک رسائی ہو جائے، تدقیق ہے۔ اشر۔ ظرف ہے، غیب و بع کے معنی میں ہے۔ تخرید: کتاب کو تہذیب سے مزین کرنا۔ مطلب یہ ہے کہ کتاب مشور و زائد سے خالی ہوگی اور مزین عبارت ہوگی اس کے باوجود مسائل اور دلائل کے لطائف سمندر کی موج رواں کے مثل اپنے اتار چڑھاؤ کا عجیب منظر دکھائیں گے۔

و فستین للمقاصد بعد تمہید۔ تفسیر کے معنی کشف و ایضاح کے ہیں (کھولنا) اور تمہید کے لغوی معنی پچھانا، اور اصطلاح میں ایسے کلام کے بیان کر دینے کو تمہید کہتے ہیں جس پر مقصود موقوف ہو مطلب یہ ہے کہ مبادیات کے ذکر کے بعد مقاصد کی وضاحت کر دی جائے گی۔ و تکتیر الفوائد مع تجرید زوائد و حذف کر دینا یعنی کتاب زوائد سے پاک ہوگی اور فوائد کثیرہ پر مشتمل ہوگی۔ طائرۃ شمع المسائل عن الاطالۃ و الاملا۔ طائرۃ اشر یا حادث کی تمہید ہے حال ہے اول صورت میں اس کو حال مترادف کہا جائے گا۔ طئی سے (لپیٹنا) اسم فاعل کا صیغہ ہے۔ کٹھ: پہلو۔ جمع کشور، اور طئی الکثیر بول کر مجازاً اعراض کرنا مراد لیا جاتا ہے۔ مقال مصدر می بھی ہو سکتا ہے۔ صحاح میں ہے قال یقول قولاً و مقالۃ و مقالاً۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ بروزن مفعول اسم ظرف کا صیغہ ہو (الاول النسب) اطالۃ مصدر افعال ہے: دراز کرنا۔ املا۔ باب افعال سے: اکٹھا میں ڈالنا، خواہ زیادتی طول سے ہو یا اختصار شدید سے و متحافیاً عن طریق الاختصار الاطناب و الاخلال۔ تجانیاً باب تفاعل سے اسم فاعل ہے بمعنی دوری اختیار کرنا۔ اقتصار: توسط اور میانہ روی۔ طری: طریفن سمعاً و نون تثنیۃ اضافت کی وجہ سے گر گیا (و کلاً ما تسقطان عن الاضافۃ) میانہ روی کی دو طرفیں ہیں ایک وہ جس میں افراط ہے یعنی اطاب اور دوسری وہ جس میں تفریط ہے یعنی اخلا، تو اطاب کے معنی ہوئے ضرورت سے زیادہ کلام کو طول

دینا اور اغلال اتنا اختیار کر دینا کہ مطلب نہ سمجھا جا سکے طر فی الاقتصاد سے اطباب داخل بدل ہے تو محمد ربے  
یا مبتدا محذوف کی خبر ہے ثواب مرفوع ہو گا یا اعمی فعل محذوف کا مفعول ہے اب مفعول ہو گا۔

وَاللّٰهُ اَلْهٰکَادِیَ لَلسَّبِیْلِ الرَّشَادِ۔ خبر کو معرف باللام لانا محصر کیلئے ہے۔ رشاد: ہدایت، حق راستہ،  
اور سبیل السبیل الرشاد سے مراد وہ راستہ ہے جس پر اہلسنت والجماعت کا سفر ہیں۔ ”الکلام المنظر فی توضیح مانی  
السلم“ میں ہم لفظ ہدایت کی تحقیق کر چکے ہیں جسے شوق ہو دیاں دیکھ لے۔ وَالْمَسْئُولُ لِنِیلِ الْعَصَمَةِ  
وَالْتَسَادِ، مسئلہ جس سے سوال کیا جائے اور معنی ذمہ دار۔ نیل: مصدر ہے بمعنی پانا، حاصل کرنا،  
عصمت: ہی مکتہ حاصلہ لمن ہی فیہ علی التجب عن الغوایہ۔ سدا: اس کا شادہ اور واضح راستہ کو  
کہتے ہیں جو مقصود تک پہنچا دے، اور سدا سے مراد معنی پر گامزن رہنا اعتقاد ابھی اور قولاً و عملاً بھی۔

وہو حسی و لغم الوکیل۔ یہاں تین باتیں ذہن نشین رکھئے۔ لغم الوکیل کا ہو جی پر عطف ہے اور  
معطوف علیہ جملہ اسمیہ خبر ہے یہ اور معطوف جملہ انشائیہ ہے جو بسلسلہ کفایت الہی الشارح مدح کے لئے ہے۔  
اور الشارح کا اخبار پر عطف تیج ہے کیونکہ عطف مناسبت کو چاہتا ہے۔ اور درست نہ ہو گا کیونکہ معطوف  
علیہ بہر دو صورت خبر ہے لیکن یہ استعمال شائع ذائع ہے۔ سورۃ آل عمران میں ارشاد باری ہے وَقَالُوا  
حَسْبُنَا اللّٰهُ وَنَعْمَ الْوٰکِیْلُ، اس لئے اس کی توجیہ ضروری ہے۔ توجیہ اول: معطوف علیہ اور معطوف

دونوں جملہ انشائیہ ہیں، ہو جی کفایت کے متعلق الشارح مدح کے لئے ہے، اور لغم الوکیل مدح عام کے انشاء  
کے لئے ہے لہذا عطف درست ہو گیا۔ توجیہ ثانی: لغم الوکیل معطوف ہے ہی نہیں بلکہ یہ توبت دا محذوف کی  
خبر کا معقول ہے اور تقدیر عبارت ایسے ہے ”وہو معقول فی حق لغم الوکیل“۔ اب معطوف علیہ اور معطوف  
دونوں جملہ خبریہ ہیں اور عطف صحیح ہے۔ اس مقام پر بہت تفصیلات بیان کی گئی ہیں احقر بقدر ضرورت پر  
الکفاء کرتا ہے۔ علامہ خیالی اور عبدالحکیم سیالکوٹی نے اس پر بسط سے کلام کیا ہے (۲) حسب دراصل مصدر ہے بمعنی

کفایت، پھر اس کا استعمال دو طرح ہوتا ہے ایک طریقہ تو یہ ہے کہ یہ اسم مجرہ کی صفت بن کر استعمال ہوتا ہے  
جیسے مرت برجل حبک، و لہذا الرجل حبک، اور دوسرا استعمال یہ ہے کہ یہ کسی موصوف کا تابع نہیں ہوتا  
جیسے حبی، حسنا اللہ، حبک منہم۔ ایسی صورت میں یہ کافی اسم فاعل یا کفیی کے معنی میں ہو گا، اسی وجہ سے  
بعض حضرات نے اس کو اسم فاعل قرار دیا ہے مگر یہ محل نائل ہے کیونکہ اسم فعل پر عامل لفظی داخل نہیں ہوتا  
اور اس پر داخل ہوتا ہے محبک دریم ”ودیفہ ما فیه“ یہ جملہ بہت نفیس ہے اور فضائل کثیرہ پر حاوی ہے۔ جب  
حضرت ابراہیمؑ آگ میں ڈالے گئے تھے تو انکا آخری کلمہ حسنا اللہ و لغم الوکیل تھا رواہ البخاری فی الاسماء والصفات  
عن ابن عباس و عبد الرزاق عن ابن عمرؓ جب تم کسی شدت میں مبتلا ہو جاؤ تو حسنا اللہ و لغم الوکیل پڑھا  
کرد۔ اخر جہ ابن مردیہ عن ابی ہریرۃ: حبی اللہ و لغم الوکیل ہر خوف سے امن ہے اخر جہ ابو نعیم عن شراح

بن ادیس۔

اعْلَمُوا أَنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ مِنْهَا مَا يَتَعَلَّقُ بِلَيَفِيَّةِ الْعَمَلِ وَتُسَمَّى فَرْعِيَّةً وَعَمَلِيَّةً وَمِنْهَا مَا يَتَعَلَّقُ بِالْإِعْتِقَادِ وَتُسَمَّى أَصْلِيَّةً وَاعْتِقَادِيَّةً وَالْعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْأَوَّلِ يُسَمَّى عِلْمَ الشَّرْعِ وَالْأَحْكَامُ لِمَا أَنَّهُ لَا تُسْتَفَادُ إِلَّا مِنْ جِهَتِ الشَّرْحِ وَلَا يَتَنَبَّأُ الْفَقِهُ عِنْدَ إِطْلَاقِ الْأَحْكَامِ إِلَّا إِلَيْهَا وَبِالْثَّانِيَةِ عِلْمُ التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ لِمَا أَنَّ ذَلِكَ أَشْهُدُ مَبَاحِثُهُ وَاشْتِوَاءُ مَقَاصِدُهُ

## ترجمہ

جان تو تحقیق کہ احکام شرعی انہیں سے کچھ تو وہ احکام ہیں جو کیفیتِ عمل سے تعلق رکھتے ہیں، اور نام رکھے جاتے ہیں فرعیہ اور عملیہ، اور کچھ وہ احکام ہیں جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں، ان کا نام احکامِ اصلیہ اور اعتقادیہ رکھا جاتا ہے اور جو پہلے احکام سے تعلق رکھتا ہے اس کا نام علمِ الشرع و الاحکام رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ احکام مستفاد نہیں ہوتے مگر شریعت کی جانب سے اور مطلق بولنے کے وقت فہمِ انسانی سبقت نہیں کرتی مگر انہیں احکام کی طرف اور وہ علم جو دوسرے (قسم کے) احکام سے تعلق رکھتا ہے اس کا نام علمِ التوحید والصفات رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ ز تو حید و صفات) اس کی بحثوں میں سے مشہور بحث ہے اور اس کے مقاصد میں سے سب زیادہ شریف مقصد ہے۔

## تشریح

علامہ سعد الدین نقاش زانی رحمہ اللہ مقصد سے پہلے کچھ ایسا کلام پیش فرما رہے ہیں جو تمہیں جدید مقاصد بھی ہے اور مقاصد کے مقام کی معرفت کا ذریعہ بھی ہے۔ اور وجہ تسمیہ بھی اس کے اندر بیان کر دی جا چکی۔

الاحکام الشریعیۃ موصوفہ صفت ہو کر ان کا اسم ہے، اور منہا ما یعلق الخ یہ ان کی خبر ہے اور منہا کی میں تبخیص ہے جیسے ”من خواصہ دخول اللام“ میں اس کی وجہ گذر چکی ہے (شرح جامی میں) احکام۔ حکم کی جمع ہے جس کے بہت سے معانی ہیں (۱) اثر مرتب جیسے وحکمۃ ان یختلف آخرہ بافتان العوالم میں آپ کے سامنے یہ سب بحث گذر چکی ہے (۲) وقوع و لا وقوع کا ادراک (۳) وہ خطاب خداوندی جو بندوں کے افعال سے کیفیتِ عمل کے اعتبار سے تعلق رکھتا ہے (۴) شارح نے تلوک میں فرمایا ہے کہ وہ نسبتِ تامہ جس کے علم کو تہذیب اور اس کے فکر کو تصور کہتے ہیں اسی نسبتِ تامہ کو حکم کہتے ہیں۔ شریعہ کے اندر یا نسبتی ہے یعنی وہ احکام جو شریعت کی جانب منسوب ہیں، شریعت کے بارے میں اور فطوریہ ماقبل میں گذر چکی ہے۔ کیفیتِ العمل، عمل سے مراد بندوں کے افعال ہیں جن حضرات نے عمل کی تفسیر افعالِ المكلفین سے کی ہے وہ قاصر ہے اس لئے کہ اس صورت میں بچے کے افعال عمل کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے۔ حالانکہ اس کا اسلام درست ہے اور نماز درست ہے اس لئے تعیمِ انجب ہے پھر شارح نے یہاں لفظ کیفیت کا اضافہ فرمایا ہے اور شرح مقاصد میں فقط لفظ عمل استعمال فرمایا ہے



وہاں کی عبارت یہ ہے "الاحکام المفسرۃ الی الشریع منہا ما یتعلق بالعلل الخ" شرح مقاصد ص ۱۱، اور شرح موقف کی عبارت ایسے ہے "والثانی ما یقصد بہ العلل الخ" شرح موقف ص ۱۱۔

حالانکہ علم فقہ میں فقط اعمال ہی مقصود نہیں بلکہ اعمال مخصوصہ اپنی متعین حدود اور مقررہ کیفیات کے ساتھ ہی معتبر ہو سکتے ہیں لہذا ممکن ہے کہ وہاں کہ شرح عقائد کی عبارت شرح مقاصد اور شرح موقف کی عبارت سے عمدہ ہے، اور یہ مقصود ہی ہے کہ فقہ میں اعمال کی کیفیات ہی سے بحث کی جاتی ہے مثلاً کسی چیز کی حالت و حرمت سے، اور کسی چیز کے فساد و بطلان سے۔

اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ کیفیات عمل سے مراد وہ اعراض ذاتیہ ہیں جو عمل کو عارض ہوتے ہیں جیسے وجوب، ندب، حرمت، کراہت، صحت، فساد اس کو یوں بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ کیفیت عمل سے مراد عمل کی اصلاح اور اس کو اس طریقہ پر اور کراسے جیسے مطلوب غرض الشریعہ ہے۔

وکتبی فرعیۃ و عملیۃ۔ یعنی وہ احکام شرعیہ جو کیفیت عمل سے تعلق رکھتے ہیں ان احکام کو احکام فرعیہ، اور احکام علیہ کہتے ہیں، فرعیہ تو اس لئے کہتے ہیں کہ یہ احکام اعتقادیہ کی فرع ہیں اور علیہ اس لئے کہتے ہیں کہ ان کا تعلق کرنے سے ہے فقط ماننے سے نہیں ہے۔

وَمِنْهَا مَا یَتَعَلَّقُ بِالْاِعْتِقَادِ وَتَنْسِبُ اَصْلِیَّةً وَاعْتِقَادِیَّةً۔ یعنی کچھ احکام دقتضایا (سنت تامہ) ایسے ہیں کہ ان کا تعلق اعتقاد سے ہے جیسے عذاب القبر حق، وَاللّٰہُ تَعَالٰی حَقٌّ عَلِیْمٌ وغیرہ اور ان احکام کا نام اصلہ اور اعتقاد یہ ہے چونکہ یہ احکام فرعیہ کے مقابلہ میں اصل ہے اسلئے ان کو اصلیت کہتے ہیں اور چونکہ ان کا تعلق اعتقاد سے ہے اس لئے اعتقاد یہ کہتے ہیں۔

وَالْعَامَّ الْمَتَعَلَّقُ بِالْاَدْوٰی شَرِیْعَۃِ عِلْمِ الشَّرَایِخِ وَالْاَحْکَامِ۔ یعنی وہ علم جو احکام علیہ فرعیہ سے تعلق رکھتا ہے اس کو علم الشرائع والا حکام کہا جاتا ہے یعنی وہ تصدیقات جو کیفیت عمل سے تعلق رکھتی ہیں وہ علم الشرائع ہے۔ اور اس کو علم الشرائع اسلئے کہتے ہیں کہ ان میں عقل ناکافی ہے بلکہ یہ صرف شریعت سے مستفاد ہیں جیسے نماز اور روزہ کے مسائل اور ان کو علم الاحکام اس لئے کہا جاتا ہے کہ جب لفظ احکام بولا جاتا ہے تو ذہن احکام علیہ کی طرف ہی سبقت کرتا ہے، یعنی علم الشرائع کچھ کیوجہ موارد کی مناسبت ہے اور علم الاحکام کچھ کیوجہ غلبہ استعمال ہے۔

وَبِالْثَانِیَةِ، عَلَمُ التَّوْحِیْدِ وَالصِّفَاتِ لِمَا انْ ذَلِکَ الشَّہِدُ مَبَاحِثَہُ وَاَشْرَافُ مَقَاصِدِہُ۔  
الثانیہ کا متعلق محذوف ہے، اسی العلم المتعلق بالا حکام الثانیہ یعنی علم التوحید یعنی وہ تصدیقات جو احکام اصلہ اور اعتقاد سے تعلق رکھتی ہیں اس کو علم التوحید والصفات کہا جاتا ہے۔ پھر شارح نے درجیمہ گفتگو فرمائی کہ اس فن کو علم التوحید والصفات کیوں کہا جاتا ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ تسمیہ الشیء باسم الجزء کے قبیل سے ہے چونکہ توحید باری اور صفات باری کے مباحث اس علم کی مشہور بحثیں ہیں

اور مقاصد علم کلام میں سے نفیس مقصد ہے۔

وَقَدْ كَانَتْ الْأَوَائِلُ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ رِضْوَانُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ لَصَفَاءِ عَقَائِدِهِمْ بِبُرْكَتِ حُجَّتِهِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَرَبِ الْعَيْدِ بِرَأْسِ وَلَقِيْلَةِ الْوَقَائِعِ وَالْاِخْتِلَافَاتِ وَمَمْلَكَتِهِمْ مِنَ الْمَرَاخِجَةِ إِلَى الثَّقَاتِ مُسْتَغْنِينَ فِرْعَوْنَ وَأَصْحُوْلًا إِلَى أَنْ حَدَّثَتْ الْفِتْنَةُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَغَلَبَ الْبَغْيُ عَلَى أُمَّةِ الَّذِينَ وَظَمَ سِرُّ وَظَهَرَ اِخْتِلَافُ الْأَرَاءِ وَالْمِيلُ إِلَى الْبِدْعِ وَالْأَهْوَاءِ وَكَثُرَتِ الْفِتَاوَى وَالْوَأَقِعَاتُ وَالرَّجُوعُ إِلَى الْعُلَمَاءِ فِي الْمَهْمَاتِ.

## ترجمہ

اور تھے پہلے حضرات یعنی صحابہ اور تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین ان کے عقائد کے صاف ہونے کی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت سے اور ان کے زمانہ کے قریب ہونے کی وجہ سے حضور سے اور واقعات و اختلافات کے کم ہونے کی وجہ سے اور ان کے تادیر ہونے کی وجہ سے ثقات کی جانب مراجعت پر (یہ حضرات تھے) مستغنی (بے نیاز) ان دونوں عیالوں کی تدوین سے اور ان دونوں کی ترتیب کے ابواب اور فصول کے اعتبار سے اور ان دونوں کے مسائل کی تقریر سے فروع و اصول کے اعتبار سے یہاں تک کہ مسلمانوں کے درمیان فتنے پیدا ہو گئے اور ائمہ دین کے خلاف بغاوت کا غلبہ ہو گیا اور آراء کا اختلاف اور بدعتوں اور خواہشات کی جانب میلان کا ظہور ہو گیا اور فتاویٰ اور واقعات کی کثرت ہو گئی اور علماء کی طرف اہم امور میں رجوع بکثرت ہو گیا۔

## تشریح

یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ حدیث میں ہے کل بدعتہ ضلالۃ (رواہ مسلم ۲۸۵۶) نیز شرالامور و محدثاتہا و ایسا کفر و محدثات الامور، من احدث فودینک هذا فالیس منه فیسویرا۔ اور مکالم ہے کہ صحابہؓ اور تابعین کے دور میں علم کلام کا وجود نہ تھا اور نہ علم فتن کی حیثیت رکھتا تھا۔ لہذا بعد والوں کا اس کا اختیار کرنا اور فتن کی صورت دینا بدعت ہوا، اور بدعت کا گمراہی ہونا مسلم ہے۔ لہذا پھر اشتغال ہو کر درست ہوا۔

تو اس بدعت سے مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں، جواب کا حاصل یہ ہے کہ پہلے بدعت کی تعریف سمجھ لینی چاہیے۔ بدعت کہتے ہیں غیر دین کو دین سمجھ لینا۔ اور یہاں مذکورہ چیزوں کو دین نہیں سمجھا گیا بلکہ ایک دینی ضرورت ہے جس کی طرف احتیاج پیدا ہو گئی اور تابعین کا دور

حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے قریب ہے اور صحابہ کے عقائد حضورؐ کی صحبت کی وجہ سے صاف و شفاف تھے وہاں اختلاف کی بھیر مار نہ تھی، واقعات کم تھے چونکہ انکا اشتغال امور دنیاویہ کے ساتھ بقدر ضرورت تھا اور وہاں فتنے نہ تھے لیکن بعد میں نئے نئے فتنوں نے سر اُبھارا، طبعیتوں کا میلان بدلتا اور خواہشات نفسانی کی پیروی کی طرٹھ گیا۔ اور اختلافات کی کثرت ہوئی اس لئے تحفظ احکام شریعت کی غرض سے ان فتنوں کی تدوین کی حاجت پیش آئی۔ یہ جواب کا ماحصل ہے، عبارت کی تشریح ملاحظہ ہو۔

وَقَدْ كَانَتْ الْأَوَّلُ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ، كَانَتْ فَعْلٌ نَاقِصٌ هُوَ، الْأَوَّلُ أَمَّ كَانُ  
ہے اور مبتدئ ہے اور بن بیان یہ ہے تو ما بعد من الأول کا بیان ہے۔ صحابہ کا بیان ناقص میں گزر چکا ہے  
تابعین تابع کی جمع ہے، تابع وہ مسلمان ہے جس کو کسی صحابیؓ کے ساتھ شرفِ صحبت حاصل ہو، اور  
تابعین کی شرافت کے سلسلہ میں ایک حدیث وارد ہوئی ہے لَا تَسْرِ السَّارَ مُسْلِمًا رَأَىٰ أَوْ رَأَىٰ  
من رَأَىٰ رواہ الضیاء المقدسی۔

وَقَدْ كَانَتْ عَقَائِدُہم۔ یہ عبارت مع اپنے بعد کے مستغنی جو بعد میں آیا ہے جو کانت کی خبر ہے اس کا  
متعلق مقدم ہے، اس عبارت کا تعلق صحابہؓ سے ہے اور قرب العہد بزمانہ اس کا تعلق تابعین  
سے ہے یعنی یہ طریق لف و نشر مرتب ہے۔ العہد سے مراد تابعین کا زمانہ ہے اور زمانہ میں ہضمیر کا  
مرجع حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔

وَلِقَلَّةِ الْوَقَائِعِ وَالْإِخْتِلَافَاتِ۔ وقائع وہ امور کہلاتے ہیں جو آدمی کو علمائے سوال پر مجبور کریں،  
توان کے دور میں واقعات کی قلت تھی، وجہ اس کی یہ تھی کہ وہ قلیل و نسیا پر انکفاء کرتے تھے جس کی وجہ  
سے وہ معاملات کثیرہ میں اشتغال نہ رکھتے تھے اس وجہ سے وقائع کی کثرت نہ تھی اور چونکہ وہ حق کو  
جانتے تھے اس لئے وہاں اختلافات کی بھیر مار نہ تھی۔

سَمَوَال۔ اختلاف اور خلافت میں کیا فرق ہے؟ جواب۔ جب مقصود متحد ہو اور اس کی تحصیل کا طریقہ  
مختلف ہو یہ اختلاف ہے، اور جب مقصود و طریق دونوں مختلف ہوں یہ خلافت ہے، اول ممدوح اور  
ثانی مذموم ہے۔ بس اوقات ثانی اول کے معنی میں استعمال کر لیا جاتا ہے جیسے صاحب ہدایہ کی عادت  
ہے خلافاً للشافعی وغیرہ فرمایا کرتے ہیں۔

وَمَمْلُكَتِهِمْ مِنَ الْمَرَاجِعَةِ إِلَى الثَّقَاتِ۔ ممکن: قدرت رکھنا، اس کا صلہ من آتا ہے، بعض حضرات  
کا کہنا ہے کہ بن علی کے معنی میں ہے۔ ثقات: ثقہ کی جمع ہے مصدر مبنی للفعول ہے جس کے قول پر اعتماد  
کیا جائے۔

اور صحابہؓ کا حال یہ تھا کہ وہ ان میں سے چھوٹے تھے وہ اپنے بڑوں کی طرٹھ کر اس کی کثرت سے تھے اور

اور تابعین صحابہ کی طرف رجوع کیا کرتے تھے۔ مستغنی عن تدوین العلمین۔ یہ کانت کی خبر سے تدوین یعنی جمع کرنا۔ علمین سے مراد علم اعتقادی اور علم عملی ہے یعنی اوصاف مذکورہ کی وجہ سے ان حضرات کو ان علوم کے تدوین کی احتیاج نہ تھی۔ و تریبہما ابواباً و فصولاً۔ ابواب و فصول یا تو برناہر مالیت منصوب ہیں، یا اس عبارت کو صفت تفسیر پر محمول کرتے ہوئے انکو جعل کا مفعول ثانی قرار دیا جائے۔ ابواب۔ باب کی جمع ہے، اور فصول فصل کی جمع ہے۔ فقہاء کا طریقہ یہ ہے کہ جب وہ مسائل کے مجموعہ کو بیان فرماتے ہیں، تو کبھی اس پر کتاب کا عنوان دیتے ہیں اور کبھی باب کا اور کبھی فصل کا۔ اگر وہ ایسا عنوان ہے جو اپنے تحت انواع مختلفہ اور کچھ انواع اصناف متعددہ پر مشتمل ہو تو ایسے وقت اس عنوان کو کتاب سے تعبیر کریں گے جیسے کتاب الطہارۃ، کتاب الصلوٰۃ۔ بالفاظ دیگر مسائل مستقلہ کا عنوان کتاب کہلاتا ہے تو اگر وہ عنوان ایسا ہے کہ اس کے تحت انواع و اصناف نہیں ہیں لیکن مسائل مستقلہ پر مشتمل ہے تو اسکو کبھی کتاب ہی کہا جائے گا جیسے کتاب اللقطہ اور کتاب اللقیطہ، تو گویا کتاب جنس کا پہلو لئے ہوئے ہے اور اس کے تحت میں آنیوالی ہر نوع کو باب کہا جائے گا اور ہر نوع کے آنیوالی ہر صنف کو فعل کہا جائے گا۔ علامہ شامی نے رد المحتار ص ۵۶ پر اس کو بسطے بیان کیا ہے۔

و تفکر فی مقاصد ہما فروعاً و اصولاً۔ مقاصد مقصد کی جمع ہے یعنی مسائل۔ اور مسائل کو مختلف تعبیرات کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے وہ مرکب تام جو محتمل صدق و کذب ہو اس کو حکم پر مشتمل ہونکی وجہ سے قضیہ کہا جاتا ہے اور صدق و کذب کے احتمال کی وجہ سے خبر کہا جاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ اسکو دلیل سے طلب کیا جاتا ہے مطلوب کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ وہ دلیل سے حاصل ہے اسکو نتیجہ کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ اس کے متعلق سوال کیا جاتا ہے اسکو مسئلہ کہتے ہیں تو ذات متحدہ ہے اور تعبیرات کا اختلاف اختلاف اعتبارات کی وجہ سے ہے۔ فروغاً و اصولاً میں ترکیب کے اعتبار سے وہی دو صورتیں ہیں جو ابواب و فصول میں گذر چکی ہیں۔ یعنی ان حضرات کو مذکورہ دونوں علوم کے کلیات و جزئیات کے تدوین کرنیکی حاجت تھی۔

الآن حدیث الفتن بین المسلمین۔ یہاں تک کہ مسلمانوں کے درمیان فتنہ پیدا ہو گئے۔ الی الخ مستغنی کا متعلق ہے اور عبارت گویا کہ ایسے ہے کانت ہاتمان الطائفان المذكورتان مستغنی عن تدوین العلمین الی ان حدیث الفتن الخ اور فتن فتنہ کی جمع ہے اور فتن سے مراد معتزلہ اور خوارج اور جریہ و غیرہ کے فتنے ہیں۔

والبغی علیٰ ائمتہ السدین۔ شرح عقائد کے متبادل نسخوں میں عبارت ایسے ہی ہے اور نیز اس میں بھی ایسے ہی ہے البتہ حاشیہ رمضان آفندی اور حاشیہ الکستلی میں ایسے ہے۔

وغلب البغی علیٰ ائمتہ السدین اور دوسری صورت ظاہر ہے اور اول میں بنی کا عطف فتن پر ہے اور ائمہ دین سے مراد علماء کرام ہیں اور لفظی معنی ظلم ہے اور حجاج ابن یوسف کے زمانہ میں علماء پر بہت

نظم ہوا پھر خلفاء عباسیہ کے زمانہ میں خلقِ قرآن کے مسئلہ کے متعلق علماء پر ظلم شدید ہوا اور بعض حضرات کے فتن اور فبی سے لوگوں کے حضرات متین پر فروع کو مادی لیا ہے (فیہ مافیہ قد بر)

و ظہر اختلاف الادرار واللیل المالبس والاحواء۔ آراء رائی کی جمع ہے، دل سے دیکھنے کو رآی کہتے ہیں اور آنکھ سے مشاہدہ کو رؤیت کہتے ہیں اور خواب میں دیکھنے کو رؤیا کہتے ہیں۔ المیل: مائل ہونا راغب ہونا۔ بدع: بدعت کی جمع ہے۔ بغیر حجت شرعیہ کے صحابہ کے دور کے بعد دین میں کسی نئی چیز کا پیرا کر دینا۔ اہواء: ہوتی کی جمع ہے۔ بغیر تجویز شرعی خواہشات نفسانی کی جانب میلان ہوئی کہلاتا ہے یہاں تک کہ امت کے اندر تہتر فرستے پیدا ہو گئے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اہل اسلام کے بڑے بڑے فرستے اٹھ ہیں۔

۱) معتزلہ (۲) شیعہ (۳) خوارج (۴) مرجیہ (۵) نجاریہ (۶) جبریہ (۷) مشبہہ (۸) اہل سنت والجماعت پھر مختلہ کے بیٹے فرستے ہیں، اور شیعہ کے بائیس، اور خوارج کے بیس، اور مرجیہ کے پانچ، اور نجاریہ کے تین، اور جبریہ کا ایک، اور مشبہہ کا ایک، اور اہل سنت والجماعت کا ایک۔

ملا علی قاری نے مرآۃ شرح مشکوٰۃ ص ۲۴۴ (مطبوعہ پاکستان) میں ایسے ہی تحریر فرمایا ہے۔ شرح موافق ۷۹۹ (مطبوعہ مصر) میں اسی طرح تقسیم کر کے پھر تفصیل سے ان کے اصول و عقائد بیان کئے ہیں۔ حافظ ابن الجوزی نے تلبیس ابلیس ص ۲۲ تا ۲۹ پر اس کی تفصیل دوسرے طرز پر بیان کی ہے وہاں انکی تفصیل ملاحظہ فرمائی جائے۔

و کثرت الفتوی والوافعات۔ فتاویٰ کی جمع ہے جو فتی سے اخذ ہے جس کے معنی طاقتور جوان کے ہیں۔ یو فتویٰ کو اسی لئے فتویٰ کہتے ہیں کہ مفتی حادثہ عارضہ میں سائل کو توت دیتا ہے اور یہ فتویٰ اس کے لئے قوت ہے۔ والوجوع الموالماء فی المہمات۔ اور اہم امور میں علماء کی جانب لوگوں کا رجوع عام ہو گیا تو ان مجبوریوں کے پیش نظر کچھ سوچنا پڑا اور ان علموں کی تدوین کا کام شروع ہو گیا۔ (تنبیہ) علامہ خیالی فرماتے ہیں "لما ظہرت الفتن فی زمن الامام المالك ودون الفقہ مع ان من التابعین" حالانکہ یہ علامہ کا تسامح ہے اس لئے کہ امام مالک تابعی نہیں بلکہ تبع تابعین ہیں۔

فاستغوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلها وايراد الشبہ باجوبها وتعيين الھوضاح والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات۔

## ترجمہ

پس علماء مشغول ہو گئے نظر و استدلال میں اور اجتہاد و استنباط میں اور قواعد و اصول کی تمہید میں اور ابواب و فصول کی ترتیب میں اور مسائل کو بکثرت بیان کرنے میں مح اکنے وائل کے اور اعتراضات کو بیان کرنے میں مح اکنے جوابات کے اور اوضاع اور اصطلاحات کے متعین کرنے

میں اور مذاہب اور اختلافات کو بیان کرنے میں۔

## تشریح

۱۔ فاشتعَلُوا۔ خارج از ائمہ ہے اور یہ جملہ شرط محذوف کی خبر ہے "ای اذاکان الامم کذلک فاشتعَلُوا" تو مقاصد کا مایہ و فقیہ کے اندر علماء کا یہ اشتغال اسی بیج پر ہوا جو ہمارے سامنے ہے یعنی مقاصد کو بیان کرنا اور اس کے اوپر دلائل قائم کرنا، رہے قدر تو ان کو دلائل مردوحہ کی حاجت نہ تھی اصلے کہ انہی طبعیں صاف تھیں تکلفات سے کنارہ کش آستیں وہ مقاصد کے اندر اشتیاق رکھتے تھے یا تو بطریق حدس یا اس بے تکلف استدلال کے ذریعہ جس کی تحریر کی ضرورت نہ تھی اور نہ اس کے تو انین فنیہ سے تطبیق کی ضرورت تھی۔ بالنظر والاستدلال، نفوذ قوت فکر یہ ہے جس کے ذریعہ علم کو طلب کیا جائے یا ظن غالب کو استدلال، معنی پر دلیل قائم کرنا، نظر کے صلہ میں جب الی آئے تو اس کے معنی نگاہ و اناء اور جب آئے تو اس کے معنی دل سے غور کرنا اور نظر و رویت میں یہ فرق ہے کہ اول کے معنی ہیں مرئی کی جستجو اور تتبع، اور ثانی کے معنی ہیں مرئی کو پالنا۔

والاجتماع والاستنباط۔ اجتہاد کے معنی ہیں حکم شرعی کی طلب میں طاقت کو مہرت کر دینا، یعنی اتنی طاقت مہرت کر دینا کہ اس سے زیادہ اس کی وسعت خارج ہو۔ استنباط: آیات و احادیث میں چھپے ہوئے احکام کو نکالنا (تنبیہ) مصنف کی عبارت میں نظم و استدلال کا تعلق علم التوحید والصفات سے ہے، اور اجتہاد و استنباط کا تعلق علم الشرائع والا حکام سے ہے۔

وتمہید القواعد والاصول۔ تمہید کی تفسیر ما قبل میں گذر چکی ہے، قواعد و اصول سے ایک ہی شئی مراد ہے یعنی دلائل، اور بعض حضرات نے اول کو خاص اور ثانی کو عام مان کر ان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت بیان کی ہے۔

وترتیب الابواب والفضول۔ ہر ایک کی تفسیر گذر چکی ہے یعنی علماء نے مسائل کو باب باب اور فصل فصل بیان کیا ہے اور اس کے اصول و قواعد بھی بیان کر دیئے ہیں۔ وکتاب المسائل یاد لہذا۔ یعنی مسائل کو جمع دلائل بکثرت بیان کیا اور جزئیات گھر گھر کے ان کے احکام و دلائل بیان کرے۔ وایراد الشیء باجوبہا: اور مخالفین کی جانب سے وارد ہونے والے اعتراضات کو بیان کر کے ان کے جوابات بیان کر دیئے۔

شبیہ۔ شبہ کی جمع ہے: وہ اعتراض جو کو مخالف حق کے مقابلہ میں پیش کرتا ہے اور اس کو شبہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ باطل کے لئے حق کے ساتھ اشتباہ کا باعث ہے۔ وتعیین الاوضاح والاصطلاحات۔ اوضاح۔ وضع کی جمع ہے: الفاظ کو معانی کے لئے متعین کرنا وضع کہلاتا ہے جیسے نص اور ظاہر اور مجمل و مفسر وغیرہ، کہ ان کو معانی مخصوصہ کے لئے وضع کیا گیا ہے اور یہی اصطلاح سے مراد ہے تو اصطلاحات کا اوضاح پر عطف، عطف تفسیری ہے۔

تعریف الاصطلاح۔ الاصطلاح تخصیص اللفظ اللغوی بمعنی غیر اللغوی "کسی لفظ کو معنی لغوی کے غیر کے

مقابلہ میں خاص کر دینا اصطلاح ہے، پھر محقق فی اگر غوی ہے تو اصطلاح بخوبی ہے، اور اگر تخصیص کا صدور فقہیہ کی طرف سے ہو تو یہ فقہ کی اصطلاح ہوگی۔

وتبیین المذہب والاختلافات - یعنی اہل قبلہ میں سے جو حضرات ہیں انکے مذاہب مختلفہ کو اور ان کے اختلافات کو بیان کرنا شروع کیا، اختلاف کے متعلق تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔ اور مذاہب، مذہب کی جمع ہے۔ اس دین اور شریعت کو مختلف اعتبارات کے بھی دین سے اور ملت سے اور مذہب و شریعت سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

وَسَمَوَامَا يَفِيدُ مَعْرِفَةَ الْأَحْكَامِ الْعَمَلِيَّةِ عَنْ ادْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ بِالْفَقْهِ وَمَعْرِفَةَ أَحْوَالِ الْأَدْلَةِ أَجْمَلًا لَا فَاذِلَّتْهَا الْأَحْكَامُ بِأَصُولِ الْفَقْهِ وَمَعْرِفَةَ الْحَقَائِدِ عَنْ ادْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ بِالْكَلَامِ -

## ترجمہ

اور نام رکھا علمائے احکام علیہ کو انکے دلائل تفصیلیہ کے ساتھ جاننے کا فقہ اور نام رکھا انھوں نے، احوال اور کواجمالا پہچاننے کا آن ادلہ کے احکام کا فائدہ دینے کی صورت میں اہول فقہ، اور (نام رکھا انھوں نے) عقائد کو ان کے دلائل کے ساتھ جاننے کا کلام۔

## تشریح

ما قبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ محققین فنون مذکورہ کی تدوین برکیوں مجبور ہوئے اور وہ کیا وجوہات تھیں جو انھیں اس تدوین پر ابھار رہی تھیں، بہر حال فنون کی تدوین عمل میں آئی اور کسی فن کا نام فقہ اور کسی کا اہول فقہ اور کسی کا کلام رکھا گیا۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ وہ علم جس سے احکام علیہ کی معرفت اس کے دلائل تفصیلیہ سے حاصل ہو اس کو فقہ کہتے ہیں، اس تعریف میں دو باتیں ذہن نشین رکھنا ضروری ہے، اول احکام علیہ کی مقدار، (۲) دلائل تفصیلیہ کی وضاحت۔ مطلب یہ ہے کہ وہ کتنے احکام ہیں جن کی بنیاد پر آدمی کو فقہ کہا جائے گا۔

اگر الا احکام پر لام استفراق کا ہو اور سارے احکام مراد لئے جائیں تو کوئی بھی دنیا میں فقہ نہیں رہے گا۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ ائمہ مجتہدین سے بھی بعض چیزوں کے بارے میں لا اداری منقول ہے چنانچہ امام مالک سے چشتیں مسائل کے بارے میں جو ان سے پوچھے گئے لا اداری کہنا منقول ہے۔ سید الفقہاء امام ابوحنیفہ

نے دہر کے بارے میں اور جتان کے وقت کے بارے میں لاعلی ظاہر فرمائی۔ لہذا اگر سارے مسائل و احکام مراد لئے جائیں تو انکی قیادت مسلک ہے، اور اگر بعض احکام مراد لئے جائیں تو پھر دنیا میں کوئی آدمی ایسا نہیں رہے گا جو فقیہ نہ ہو اس لئے کہ کوئی نہ کوئی مسئلہ تو ہر شخص جانتا ہی ہے، لہذا اس کی قیادت بھی ممکن ہے

تو پھر اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ احکام سے تمام احکام مراد ہیں اور معرفت سے مراد وہ علم ہے جو بالقوہ ہے نہ کہ بالفعل، اسی کو ملکہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یعنی فقہ ایک ایسا ملکہ ہے جس کے پیدا ہونے کے بعد آدمی تمام احکام کو اس کے دلائل تفصیلیہ سے سمجھ سکتا ہے لہذا اب غیر فقہی فقہاء کی فہرست میں داخل نہ ہوگا۔ پھر اولہ

کی دو قسمیں ہیں ۱) اولہ اجمالیہ ۲) اولہ تفصیلیہ۔ دلائل اجمالیہ اصول فقہ کے وہ دلائل کہلاتے ہیں جو انھوں سے مستنبط ہیں جیسے امر واجب کے لئے، اور نہی تحریم کے لئے ہے وغیرہ وغیرہ، اور وہ آیات واحادیث جو امر نہی پر مشتمل ہیں جیسے اَقِمُوا الصَّلَاةَ، وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا، یہ دلائل تفصیلیہ ہیں۔ بہر حال فقہ ان احکام کی معرفت ہے جو اولہ تفصیلیہ سے معلوم ہوں۔

یہاں بعض حضرات نے کہا ہے کہ حضرت جبریلؑ کا علم فقہ سے خارج ہو گیا اس لئے کہ انکو احکام کی معرفت براہ راست ہے، نہ کہ اولہ سے، اور بعض حضرات نے اور ترقی کرتے ہوئے علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی فقہ سے خارج کیا ہے اسی بنیاد پر کہ آپ کا علم بھی استدلالی نہیں بلکہ ہنردری ہے۔ مگر یہ بات تسامح پر مبنی ہے اس لئے کہ محققین کا فرمان یہ ہے کہ انبیاء بھی اجتہاد کرتے ہیں۔ اور نبی اور غیر نبی کے اجتہاد میں یہ فرق ہے کہ غیر نبی کے اجتہاد میں ہمیشہ احتمالِ خطا ہے نہ کہ نبی کے اجتہاد میں یعنی یہاں ابتداء پر جو کہ ہو سکتی ہے محذورِ لغو وحی اس کی تلافی کر دی جاتی ہے۔ بہت سے دلائل اس پر دال ہیں کہ حضورؐ نے اجتہاد کیا ہے جیسے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ جبریلؑ اور رسولؐ کا علم دلائل سے حاصل ہے اگرچہ اس میں استدلال کا فعل نہیں بلکہ بطریقِ حدس ہے لہذا ہر ایک پر فقہ کی تعریف صادق ہے، فاقابل۔

بہر حال احکامِ علیہ کی ان کے دلائل تفصیلیہ کے ساتھ معرفت فقہ ہے اور اولہ اجمالیہ کے احوال کو افادۂ احکام کے ساتھ اس کو اصول فقہ کہا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ تنہا اولہ اصول فقہ کا موضوع نہیں اور تنہا احکام ہی اس کا موضوع نہیں بلکہ دونوں چیزیں اصول فقہ کا موضوع ہیں اولہ مثبت ہو نیکی اعتبار سے اور احکام مثبت ہو نیکی اعتبار سے اسی کو شارح نے اس طرح کہا ہے کہ وہ اولہ اجمالیہ جو احکام کی معرفت کا فائدہ دیں اس کی معرفت کو اصول فقہ کہا جاتا ہے اور جب عقائد دینیہ کی معرفت اس کے دلائل سے حاصل ہو تو اسکو کلام کہتے ہیں۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب عبارت کی تشریح ملاحظہ فرمائیں۔

وَسَمَوْنَا فِيهِ مَعْرِفَةَ الْأَحْكَامِ عَنْ أَدْلَاهَا التَّفْصِيلِيَّةِ بِالْفَقْهِ - معرفت اور علم میں یہ فرق ہے کہ اول کا استعمال جزئیات میں اور ثانی کا کلیات میں ہوتا ہے، نیز علم کا استعمال مرکبات میں اور معرفت کا بساطت میں ہوتا ہے نیز معرفت اس ادراک کو کہا جاتا ہے جو جہل کے بعد ہوا اور علم کے اندر یہ قید ملحوظ نہیں مآلفیہ کے اندر ما موصولہ ہے، مراد فن اور علم ہے۔ علامہ مستطی فرماتے ہیں "أَيُّ سَمَوْنَا الْمَلَكَةَ الَّتِي هَلَّتْ لَهَا مِنْ تَتَبُعِ الْمَأْخُذِ وَتَأْتِلُ الْمَوَارِدُ مَعَ مَعْرِفَةِ مَوَاقِعِ الْاجْتِهَادِ وَتُرْتِظُ الْأَسْتَبْنَاءَ فَعَمَلْنَا إِيَّاهَا مِنْ مَعْرِفَةِ جَمِيعِ الْأَحْكَامِ الْعَلِيَّةِ عَنْ أَدْلَاهَا وَبَعْدُ وَحِينَ" اس سے ہمارے اس قول کی تائید ہوتی ہے جو ہم اس مسئلہ کے متعلق عرض کر چکے ہیں کہ احکام سے جمیع احکام مراد ہیں اور معرفت سے ملکہ اور قابلیت و استعداد مراد ہے۔



(تنبیہ) انسان کسی صنعت و فن کا عالم اسی وقت کہلاتا ہے جبکہ وہ اس صنعت کے تمام مسائل کو پہچانتا ہو، پھر عالم کے اس فن کو جاننے کے تین درجے ہیں، پہلے درجہ کا نام عقل بالملک ہے، اور وہ یہ ہے کہ عالم کے سامنے اس صنعت کے تمام مبادی ہوں اور ان مبادی سے احکام کی تحصیل کیلئے جو امور موقوف علیہ ہیں ان سے پوری واقفیت ہو دوسرے درجہ کا نام عقل مستفاد ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ عالم کو اس فن کے مبادی اور اس سے حاصل شدہ احکام کا بالفعل استحضار ہو، تیسرے درجہ کا نام عقل بالفعل ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگرچہ مبادی وغیرہ فی الحال ذہن میں موجود نہ ہوں مگر اس کے اندر ایسی قابلیت اور ملک ہے کہ جب چاہے ان تمام چیزوں کو حاضر کر سکے اور اس کے اندر اس کو سب جدید کی حاجت نہ ہو۔

**سوال :-** کیا علم مقلد برقعہ کی تعریف صادق آئے گی؟

**جواب :-** مقلد دو قسم کے ہیں۔ قسم اول تو وہ ہے جو استدلال کی لیاقت نہیں رکھتے اور کثرت بھی نہیں کی ہے، یہ فقیہ نہیں کہلاتیں گے، دوسری قسم وہ ہے کہ مقلد تو ہیں مگر انکی تمام احکام و ادلہ پر نظر ہے اور احتیاط کا ملکہ حاصل ہے تو یہ بھی فقیہ ہیں (کمالاتی)

و معرفۃ احوال الادلۃ اجمالاً و افادۃ الاحکام باصول الفقہ :- اس کا عطف یا تو مافیہ پر ہے یا سابق لفظ معرفت پر ہے، اور ادلہ شرعی چار ہیں۔ کتاب و سنت و اجماع و اقراس۔ اجمالاً مفعول مطلق ہو سکتی ہے و جہے منصوبہ، اور اس کا مفعول مطلق ہونا موصوفہ محذوف کے اعتبار سے ہے ای معرفۃ اجمالاً۔ اگر ادلہ اربعہ کے احوال کا علم فصاحت و بلاغت یا اس کے فنون و نحو کے اعتبار سے ہے تو وہ اصول فقہ نہ ہوگا بلکہ احوال ادلہ کی معرفت احکام کے سلسلہ میں ہونی چاہئے۔

و معرفۃ العقائد عن ادلتھا بالکلام :- یہ بھی معرفت پر یا الاحکام پر عطف ہے اور عقائد سے مراد وہ احکام شرعی ہیں جن میں عمل مقصود نہیں ہوتا بلکہ اعتقاد مقصود ہوتا ہے عن ادلتھا اس کا متعلق محذوف ہے۔ ای معرفۃ صادرۃ عن الادلۃ۔

(تنبیہ) اگر مقلد کو عقائد کی معرفت حاصل ہو جائے تو اس کو کلام نہیں کہا جائیگا۔  
(تنبیہ) باب عقائد میں دلائل کا قطعی ہونا ضروری ہے یا ظنیات پر بھی اکتفا جائز ہے؟ تو جہور کا قول یہ ہے کہ دلائل کا قطعی ہونا ضروری ہے اور ظن کا اتباع یہاں مذموم ہے۔ شارح فرماتے ہیں "لا عبرۃ بالظن فی الاعتقادات" (شرح مقاصد ص ۶)

لیکن یہ مسئلہ تفصیل چاہتا ہے کہ عقائد کی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم وہ ہے جن میں تحصیل یقین ضروری ہے جیسے وجود واجب اور اس کی وحدت۔ اور دوسری قسم وہ ہے جس میں یقین کی تحصیل ممکن ہی نہیں جیسے انبیاء کا ملائکہ سے افضل ہونا، تو ایسے مسائل میں اتباع ظن میں کچھ حرج نہیں ہے اسلئے کہ ممکنہ ان مباحث کو کتب عقائد میں بیان کرنے پر متفق ہیں، لہذا اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ مطلقاً دلائل ظنیہ کو

درجہ اعتبار سے گرا دینا تسامح سے خالی نہیں ہے۔ فتدبر۔  
 تنبیہ: اگر فقط عقائد کو بغیر دلائل کے بیان کیا جائے تو یہ علم العقائد تو ہے مگر کلام نہیں ہے تو معلوم ہوا  
 کہ عقائد اور کلام میں عموم خصوص بظلت کی رخصت ہے۔  
 اب مسہف کلام کی وجہ تسمیہ پر تفصیلی گفت گو فرمائیں گے۔ ہم اس سے پہلے علم کلام کی مزید تعریف پیش کرتے ہیں۔  
 الکلام هو العلم بالعقائد الدینیة عن الأدلة الیقینیة (شرح مقاصد ص ۳۶) الکلام علم بامور یقینہ و معنی  
 علی اثبات العقائد الدینیة بآیاد الحجج علیہا و دفع الشبهة عنها الخ (شرح مواقف ص ۱۶)  
 اور اس کا موضوع بقول بعض ذات و صفات باری ہیں قال السید موضوع الکلام المعلوم من  
 حیث یعلق بہ اثبات العقائد الدینیة، تعلقات قریباً و بعیداً الخ (شرح مواقف ص ۱۶) اور اس کی  
 عرض سعادت و دارین ہے، اور شرح مواقف ص ۳۶ پر ہے کہ اس کی غرض چند چیزیں ہیں دا، تقلید کے کٹھے  
 سے نکل کر ایمان کی بلندی پر چڑھنا ۲، دلائل کو واضح کر کے مسترشدین کی رہنمائی کرنا ۳، معاندین اسلام  
 پر حجت قائم کر کے الزام دینا ۴، قواعد دین کی حفاظت کرنا ۵، نیت اور اعتقاد کو درست کرنا اور ظاہر ہے  
 کہ الفوز بسعادة الدارين ان تمام امور کو حاوی و شتمل ہے۔

لَا نَعْنَوْنَ مَبَاحِثَهُ كَانَ قَوْلُهُمُ الْكَلَامُ فِي كَذَا وَكَذَا۔

ترجمہ

اس لئے کہ علم کلام کے مباحث کا عنوان ان کا یہ قول تھا "الکلام فی کذا و کذا" یعنی  
 فلاں فلاں بحث میں گفت گو ہے

تشریح

یہاں سے شارح کلام کی وجہ تسمیہ کے سلسلہ میں سات وجہیں پیش فرماتے ہیں۔  
 پہلی وجہ یہ ہے کہ حضرات قدماہر اپنی مؤلفات میں جب کسی بحث کا آغاز فرماتے ہیں  
 تو اس پر الکلام فی کذا و کذا کا عنوان دیتے تھے جیسے فقہاء بیان کرتے ہیں (باب فی مسائل النبی)  
 فصل فی الرد و فی تودہ عنوان دیتے تھے الکلام فی اثبات الواجب، الکلام فی اثبات النبوة  
 وغیرہ پھر زمانہ کے انقلاب سے عنوان تبدیل کیا اور انداز بیان دوسرا ہو گیا مگر نام وہی برقرار رہا اور  
 اس صورت میں اس کو تسمیۃ الشیء باسم عنوانہ کے قبیل سے شمار کیا جائے گا۔

وَلَا نَمَسَعِلَةُ الْكَلَامُ كَانَتْ اَشْهَى مَبَاحِثَهُ وَ اَكْثَرُهَا نَزَاعًا وَ جِدَالًا  
 حَقَّ اِنْ بَعْضَ الْمُتَغَلَّبَةِ قَتَلَ كَثِيرًا مِنْ اَهْلِ الْحَقِّ لَعَدَمُ قَوْلِهِمْ خَلَقَ الْقُرْآنَ ۔

## ترجمہ

اور اس لئے کہ کلام الہی کا مسئلہ علم کلام کی مشہور بحثوں میں سے ہے اور سب سے زیادہ ہے نزاع و جدال کے اعتبار سے یہاں تک کہ بعض متغلبین نے اہل حق میں سے بہت سوں کو قتل کیا ہے ان کے خلق قرآن کے قائل نہ ہو سکی وجہ سے۔

## تشریح

یعنی علم کلام کو کلام کہنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ کلام اللہ کا مسئلہ اسکے مباحث میں سب مشہور ہے اور سب سے زیادہ نزاع و جھگڑا اسی مسئلہ پر رہا ہے یہاں تک کہ بعض خلفاء عباسیہ نے (جنگو شارح نے بعض المتغلبہ کہاہے) جیسے مامون باللہ نیز واقع باللہ نے احمد ابن نصر خراسانی کو اس جرم میں قتل کر دیا کہ وہ خلق قرآن کے قائل نہ تھے۔ اس مناسبت سے پورے علم کا نام کلام رکھا گیا یعنی یہ تسمیہ الشی با شہر اجزاء کے قبیل سے ہے اور اسی کو تسمیہ الشی باسم جزئہ سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

**سوال** :- ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ سب سے زیادہ نزاع و خلاف کے مسئلہ میں ہے کلام اللہ کے متعلق سب سے زیادہ نزاع کہنا لینے درست ہوگا۔

**جواب** :- قدما کے زمانہ میں یہ مسئلہ زیادہ اختلافی تھا اگر دوسرے زمانہ میں کسی دوسرے مسئلہ میں زیادہ اختلاف نہ ہوتا یہ تو وہ شہرت سالقہ کے منافی نہ ہوگا۔

**سوال** :- مامون اور واثق کون ہیں؟

**جواب** :- یہ ہارون الرشید کا بیٹا ہے، ولادت سن ۱۹۵ھ میں ہوئی اور علم و فضل میں کمال حاصل کیا۔ خلفاء عباسیہ میں اس جیسا با کمال شخص نہیں ہوا، بہت بڑے علماء میں اس کا شمار ہوتا ہے ۲۱۸ھ میں اس کی وفات ہوئی، واثق باللہ ۱۹۶ھ میں پیدا ہوا اور ۲۳۷ھ میں اس کی وفات ہوئی اور ۲۳۳ھ میں اس نے احمد ابن نصر خراسانی کو قتل کیا کیونکہ وہ خلق قرآن کے قائل نہ تھے، علامہ سیوطی نے تاریخ الخلفاء میں اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔

ولادۃ یورث قدرۃ علی الکلام فی تحقیق الشریعات والزام الخصوم کالمنطق للفلاسفہ

## ترجمہ

اور اس لئے کہ علم کلام کلام پر قدرت پیدا کرتا ہے شریعات کو ثابت کرے میں اور خصوم الزام دینے میں جیسے فلاسفہ کیلئے منطق ہے۔

## تشریح

یہ علم کلام کی تیسری وجہ تسمیہ ہے اور یہ تسمیہ السبب باسم السبب کی قبیل سے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علم کلام کے ذریعہ وہ احکام شرعیہ کو بھی طرح ثابت کر سکتا ہے اور اپنے مخالفین پر حجت و الزام قائم کر سکتا ہے جیسے فلاسفہ کے لئے منطق اسی مقصد کے لئے موضوع ہے۔

## سوال

:- اس کا مطلب یہ ہوا کہ جیسے منطق علوم ہے فلسفہ کی خادم ہے ایسے ہی علم کلام علوم اسلامیہ کی خادم

ہے حالانکہ خادمِ مخدوم سے گھٹیا اور ازل ہوتا ہے؟  
**جواب:** علمِ کلام، کلام پر قدرت دینے میں منطق کے مثل ہے لیکن حیثیت دونوں کی جدا گانہ ہے کلام کا نفع اہلِ بیویکے باوجود بطریقِ فیض و احسان ہے اور منطق کا نفع آلہ اور خادم ہونیکے اعتبار سے ہے اور جس نے دونوں کا مالِ مختار مانا ہے وہ غلط ہے۔

ولانہ اول ما یوجب من العلوم السی انما تعلم ثم تتعلم بالکلام فاطو علیہ هذا الاسم لذات  
 شمر خربہ ولم یطلق علی غین ۲ تمیزاً

## ترجمہ

اور اس لئے کہ یہ (علمِ کلام) علوم میں سب سے پہلی چیز ہے جسکو کلام (تکلم) کے ذریعہ سیکھا اور سکھایا جاتا ہے تو اسی وجہ سے اس پر علمِ کلام پر یہ (کلام) نام بول دیا گیا پھر اسی کے (کلام کے) ساتھ اس کو (علمِ کلام کو) خاص کر دیا گیا اور اس کے غیر پر نہیں بولا گیا تمیز دینے کی وجہ سے۔  
**تشریح**  
 یہ کلام کی جو معنی و تفسیر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اولاً علومِ اسلامیہ میں سے جس چیز کو سیکھنا واجب ہے وہ مسائلِ اعتقاد یہ ہیں اور انکو سیکھنے اور سکھانے کا ذریعہ کلام ہے تو تسمیۃ السبب باسم السبب کے طریقہ پر اس علم کو کلام کہا گیا اور چونکہ باقی علومِ اسلامیہ بھی کلام اور تکلم ہی سے حاصل ہوتے ہیں منکر انکو اس نام سے موسوم نہیں کیا گیا تاکہ آپس میں امتیاز باقی رہے۔ خلاصہ کلام اولاً نام رکھنے کی وجہ سے مسبب کو سبب کا نام دینا ہے اور تخصیص کی وجہ سے علوم کے امتیاز کو برقرار رکھنا ہے۔

ولانہ انما یتحقق بالمباحثۃ وادارۃ الکلام من الجانبین وغیرہ قد یتحقق بالتمام  
 ومطالعة الکتب۔

## ترجمہ

اور اس لئے کہ کلامِ علوم میں سب سے زیادہ ہے نزاع و اختلاف کے اعتبار سے تو اسکی احتیاج مخالفین کے ساتھ کلام کرنے کی جانب سخت ہے اور ان پر رد کرنے کی جانب۔  
**تشریح**  
 یہ معنی و تفسیر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علمِ کلام کے مسائل میں سب سے زیادہ اختلاف ہے اس لئے کہ یہاں اختلاف کرنے والے فرقِ اسلامیہ میں سے تہتر ہیں اور باقی مخالفت کرنے والے کفار کے گروہ ہیں اور دیگر علومِ اسلامیہ میں مخالفین کی تعداد اتنی نہیں ہے۔ تو معلوم ہوا کہ متکلمین کو مخالفین کے ساتھ کلام کرنے کی اور ان پر رد کرنے کی جتنی حاجت ہے وہ کسی کو بھی اپنے فہم کے مقابلہ میں نہیں ہے۔  
 الرد علیہم۔ اس کا کلام پر عطف ہے اور جن بعض حضرات نے اس کا عطف مخالفین پر بتایا ہے وہ غلط ہے

اور اسالیب کلام سے واقف نہ ہونیکی وجہ سے ایسا کہلایا ہے۔

ولأنه لقوة أدلتهم كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال لا قوطة  
من الكلامين. هذا هو الكلام.

ترجمہ

تشریح

اور اس لئے کہ یہ (علم کلام) اپنے دلائل کے قوی ہوئیں وجہ سے ایسا ہو گیا گویا کہ سب کلام ہے نہ کہ  
اس کے علاوہ علوم میں سے جیسے دو کلاموں میں سے زیادہ قوی کو کہا جاتا ہے کہ کلام تو یہی ہے۔  
یہ ساتویں وجہ تسمیہ ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ علم کلام کے دلائل مضبوط ہیں اتنے مضبوط دلائل  
کسی اور فن کے نہیں ہیں (کہا متر) اور قاعدہ یہ ہے کہ دو کلاموں میں سے جو کلام قوی ہوتا  
ہے تو اس کو یوں کہہ دیا جاتا ہے کہ بس ہی کلام تو یہی ہے، تو اگرچہ کلام کہلانے کے مستحق تو سب علوم ہیں مگر اس  
اصول کی روشنی میں اس نام کے ساتھ فقط اس علم کو خاص کر دیا گیا ہے۔

ولأنه لا يتنازع علم الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية كان اشد  
العلوم تأشيراً في القلب وتغلغلاً في فستق بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح.

ترجمہ

تشریح

اور اس لئے کہ یہ (علم کلام) اس کے معنی ہوئیں وجہ سے ان دلائل قطعیہ پر جن میں سے اکثر  
دلائل نقلیہ سے مؤید ہیں، ہو گیا یہ علوم میں سب سے زیادہ باعتبار تاثیر کے دل کے اندر اور  
باعتبار نفوذ کے دل میں تو نام رکھا گیا اس کا اس کلام کے ساتھ جو کلمے مشتق ہے اور وہ زخم لگانا ہے۔  
یہ آٹھویں وجہ تسمیہ ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جب کسی دعویٰ پر دلائل مضبوط اور قوی ہوتے  
ہیں تو وہ دلائل مد مقابل کے دل پر گویا چھرا پھیر دیتے ہیں اور اس کے قلب کو زخمی کر دیتے ہیں  
اور کلام کلمے مشتق ہے جس کے معنی زخم لگانے کے ہیں جس کی تفصیل شرح جامی میں آپ کے سامنے گذر  
چکی ہے قال الجراح قيل هو الكلام مشتقان من الكلم بشكين اللام وهو الجرح لتأثير معانيها  
في النفوس كالجرح وقد عبر بعض الشعراء عن بعض تأثيراتهما بالجرح حيث قال هـ

جراحات السنان لها التيام ولا يلتام ما جرح السنان

اور یہ بھی معلوم ہے کہ علم کلام کے دلائل قطعی ہیں اور اکثر دلائل نقلیہ ہیں اس لئے علم کلام سب سے زیادہ  
مؤثر اور قلب میں سب سے زیادہ سرایت کر نوا لا ہو گیا کہ اس کے مضبوط دلائل قلب کو پھینکی کر دیتے ہیں  
اس مناسبت سے اس کا نام کلام رکھا گیا ہے۔

تو شارح نے علم کلام کی وجہ تسمیہ کے سلسلہ میں آٹھ وجوہ پیش فرمائی ہیں۔ صاحب نبراس نے فرمایا ہے کہ سات ہی وجہیں ہیں یہ ان کا تسارع ہے۔

وَهَذَا هُوَ كَلَامُ الْقَدَمَاءِ وَمُعْظَمُ خِلَافَاتِهِ مَعَ الْفِرَقِ الْإِسْلَامِيَّةِ خُصُوصًا الْمَعْتَزَلَةُ لِأَنَّهُمْ أَوَّلُ فِرْقَةٍ اسْتَسَوْا أَحَدَ الْخِلَافِ لِمَا وَرَدَ بِهِ ظَاهِرُ السُّنَنِ وَحُجَّتِي عَلَيْهِ جَمَاعَةُ الصَّحَابَةِ رِضْوَانُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ فِي بَابِ الْعُقَاوِدِ۔

## ترجمہ

اور یہ قدام کا کلام ہے اور ان کا اکثر اختلاف فرق اسلامیہ کے ساتھ ہے خصوصاً معتزلہ کے ساتھ اسلئے کہ یہ پہلا فرق ہے جس نے ان قواعد کی بنیاد ڈالی ہے جو اس کے خلاف ہے جس کے ساتھ ظاہر سنت وارد ہوئی اور باب عقائد میں جس طریقہ پر صحابہ کی جماعت چل چکی ہے۔ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین۔

## تشییح

یہاں سے شارح قدام اور متاخرین کے کلام میں فرق بیان کر کے وجہ فرق کو بیان کریں گے، تو فرماتے ہیں کہ متقدمین کے کلام میں دلائل یقینیہ نقلیہ پر اکتفا کیا گیا ہے، مباحثہ فلسفہ اس میں داخل نہ تھے۔ متاخرین کے کلام میں دلائل فلسفیہ بجز نت داخل ہو گئے۔ یہاں تک ایسی کیفیت ہو گئی کہ اگر دلائل سمعیہ اس میں داخل نہ ہوتے تو کتب حکمت اور کلام میں امتیاز نہ ہو یا تا اور وجہ یہ ہوتی کہ جب مخالفین حق نے اپنے دعاوی باطلہ اور عقائد فاسدہ کو دلائل فلسفیہ سے مبرہن و مدلل کرنا شروع کر دیا تو اہل حق کو بھی حاجت پیش آئی کہ اس فن کے ساتھ اشتغال رکھیں اور کسی کے ذریعہ ان کے دلائل فاسدہ کی تردید کریں۔ پھر متقدمین کا زیادہ تر اختلاف فرق اسلامیہ کے ساتھ تھا خصوصاً معتزلہ کے ساتھ اسلئے کہ فرق اسلامیہ میں سے سب سے پہلے اصول خلاف اور قواعد اختلاف کی بنیاد ڈالنے والا یہی فرق ہے۔ اس کے بعد عبارات کی تشریح ملاحظہ ہو۔

هَذَا هُوَ كَلَامُ الْقَدَمَاءِ۔ ہذا کلام اہل وہ دلائل یقینیہ اور نقلیہ ہیں جن میں حکمت و فلسفہ کی آمیزش نہیں تھی یعنی متقدمین کے کلام کا یہی حال تھا۔ ومعظم خِلَافَاتِهِ مَعَ الْفِرَقِ الْإِسْلَامِيَّةِ۔ معظم خلیات مبتدعہ اور فریق الاسلامیہ، خبر ہے۔ معظم باب تفعیل سے صیغہ اسم مفعول ہے بمعنی اکثر اور خِلَافَاتِهِ کی وہ تفسیر کا مرجع کلام قدام سے فرق اسلامیہ کی تفصیل ماقبل میں عرض کی جا چکی ہے پھر انکو فرق اسلامیہ کہنا ان لوگوں کے قول پر تو ظاہر ہے جو انکی تکفیر نہیں کرتے اور جو ان میں سے بعض کی تکفیر کرتے ہیں ان کے نزدیک اس لئے فرق اسلامیہ کہا گیا کہ یہ اپنے کو اسلام کی طرف منسوب کرتے ہیں یا اس لئے فرق اسلامیہ کہا گیا ہے کہ ان میں سے اکثر وہی فرقے ہیں جن کی تکفیر نہیں کی گئی ہے۔

خصوصاً المعتزلة۔ خصوصاً فعل محذوف شخص کا مفعول مطلق ہے اگر فعل محذوف مجہول مانا جائے تو المعتزلة مفعول الماسم فاعلہ ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا اور اگر شخص کو محذوف مانا جائے تو المعتزلة بزبانہ مفعول مبنی ہوگا۔  
وانھم اول فرقة استسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاہر السنہ۔ ہم کامرئ معتزلة ہے باعتبار افراد۔ تاسیس: دیوار کی بنیاد رکھنا۔ لہذا کے اندر لام حرف جار ہے جن کا المتعلق اختلاف ہے اور یہ کہ وہ ضمیر کامرئ لفظ ماسیہ، یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے اگرچہ شرح نے نقل کی کہ قواعد اختلاف میں موصوف کی اضافت صفت کی طرف ہے اور اختلاف مصدر ہے جو اسم فاعل کے معنی میں ہے اور یہی لہذا حرف جار کا متعلق ہے اب تقدیر عیارت اس طرح ہوگی واستسوا القواعد المخالفة لما ورد بالمر

و جرحوا علیہ جماعۃ الصکاتۃ فی کتاب العقائد۔ فی کا متعلق یا تو اختلاف ہے یا ورد ہے یا بری ہے اور یہی اقرب و اظہر ہے، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ ہمارے مذہب کو مذہب السنہ و الجماعۃ کیوں کہا گیا ہے چونکہ یہ مذہب مطابق سنت ہے اور جماعت صحابہ کے طرز پر ہے۔

رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ یہ مجملہ مترضہ و عانیہ ہے رضوان اللہ، مبتدا ہے اور علیہم انجین خبر ہے اور اجمعین تاکید ہے۔ علیہم کی ہم ضمیر کی۔

و ذلک لان رئیسہم و اصل بن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصری رحمہ اللہ و یقر بان من ارتکب الکبتۃ لیس بمؤمن ولا کافر و ثبت المنزلۃ بین المنزلتین فقال الحسن قد اعتزل عتاً فستوا المعتزلة۔

## ترجمہ

اور یہ اس لئے کہ ان کا رئیس و اصل بن عطا کفارہ کش ہو گیا حسن بصری کی مجلس سے دراز حالیکہ وہ ایمان کر رہا تھا کہ جس نے گنا کبیرہ کا ارتکاب کیا وہ نہ مؤمن ہے اور نہ کافر ہے اور وہ درجوں کے درمیان ایک اور درجہ کو ثابت کرتا ہے تو حسن نے فرمایا کہ یہ تو ہم سے کنارہ کش ہو گیا تو یہ معتزلة کے نام سے موسوم کئے گئے۔

## تشریح

یہاں سے شارح نے بیان فرماتے ہیں کہ فرقہ معتزلة کا کہاں سے آغاز ہوا اور ان کو معتزلة کے نام سے کیوں موسوم کیا گیا، تو فرماتے ہیں کہ حضرت حسن بصریؒ کے پاس ایک شخص آیا اور اس نے پوچھا کہ ہمارے زمانہ میں دو جماعتیں ظاہر ہوئیں ان میں سے ایک کا خیال تو یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے اور دوسرے کا خیال یہ ہے کہ ایمان کے ساتھ کوئی گناہ معزز نہیں ہے تو آپ ارشاد فرمائیں کہ ہم کیا عقیدہ رکھیں تو حضرت حسن بصریؒ نے تفکر کیا تو واصل ابن عطار بولا کہ مرتکب کبیرہ نہ مؤمن ہے اور نہ کافر، پھر مسجد کے ستون کے پاس کھڑے ہو کر اس جملہ کا تذکرہ کرنے لگا اور کہہ رہا تھا کہ اگر وہ بغیر توبہ کے مر گیا تو جہنم میں داخل ہوگا۔

لیکن اس کا عذاب کفار کے عذاب سے بلکا ہوگا۔ بہر حال اس نے ایمان و کفر کے درمیان ایک درجہ ثابت کیا جس کو نہ ایمان کہہ سکتے ہیں اور نہ کفر اسی کو وہ منزلۃ بین الفتنین سے تعبیر کرتے ہیں تو یہ درجہ ایمان و کفر کے درمیان ہے، جنت و جہنم کے درمیان نہیں کیونکہ ان کے نزدیک وہ مرتب کبیرہ جو بغیر توبہ کے نہ جاتا وہ مثل کافر کے مخلد فی النار ہے، اور اگر وہ توبہ کر چکا ہے تو وہ مخلد فی الجنت ہے جس کا جہنم میں دخول جائز قرار نہیں دیتے، تو اصل کی یہ بات سن کر حضرت حسن لہریؒ نے فرمایا: قد اغترل غدا واصل، کہ وہ اصل تو ہم سے الگ ہو گیا اسی وجہ سے ان کا نام معتزلہ رکھا گیا، جو باب اعتزال سے اسم فاعل کا ہیضہ جس کے معنی ہیں کنارہ کش ہونی والی جماعت۔ جب یہ بات ذہن نشین ہوئی تو اب عبارت کی تشریح ملاحظہ فرمائیں۔

وذلك۔ اس کا مضاف الیہ قواعد الخلاف کی تائیس ہے۔ لان زکیم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصری۔ نجم کا مرجع معتزلہ ہے تو واصل رئیس المعتزلہ ہے۔ واصل ابن عطاء کی ولادت ۳۳۸ میں ہوئی، اور وفات ۳۸۳ء میں ہوئی اس کی کنیت ابو صفیہ اور لقب عزال ہے حضرت حسن لہریؒ کا شاگرد ہے، یہ عبدالملک اور شام ابن عبدالملک کے زمانہ میں تھا، اور بڑا فصیح و بلیغ آدمی تھا۔

حسن لہریؒ اہل سنت و الجماعت کے ائمہ میں سے ہیں، بہت بڑے محدث، فقیہ ہیں اور اگر وہ صوفیہ کے سرتاج ہیں ابو سعید کنیت ہے تابعی ہیں حضرت عمر فاروقؓ کی خلافت کے جب دو سال باقی تھے اس وقت پیدا ہوئے اور ماہ رجب ۳۸۳ء میں انکی وفات ہوئی اور پھر عراق عرب کے شہروں میں سے ایک شہر ہے نسبت کیلئے لہری بولتے ہیں جس کو لہری بفتح الباء اور بکسر الباء دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں۔

ابو موسیٰ اشعریؒ، انس بن مالکؒ، ابن عباسؒ وغیرہ صحابہ سے روایت کرتے ہیں، اور مشہور ہے کہ یہ حضرت علیؒ کے شاگرد ہیں ان سے حدیث حاصل کی اور طریق نقیوت حاصل کیا، ان کے والد کا نام یسار ہے اور ماں ام حیرہ ہے جو حضرت ام سلمہؓ کی خادمہ تھیں جب ان کی والدہ موجود نہ رہیں اور حسنؓ روئے تو ام سلمہؓ ان کو مہلانے لگیں اپنی پستان مبارک ان کے منہ میں ڈال دیتی تھیں جن سے دودھ نکلتا اور حسنؓ اس کو پیتے اور علماء کا خیال ہے کہ حضرت حسنؓ کو یہ فضل و کمال و حکمت اسکی ہی برکت سے حاصل ہوئی انکی بزرگی کے واقعات تذکرۃ الاولیاء مصنف شیخ فرید الدین عطار میں تفصیل سے موجود ہیں۔

ہم نے مشہور ہے ۴۱۰ھ کے کچھ بعض حضرات کا اس سے اختلاف ہے۔ اکمال میں لکھ ہے کہ یہ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد لہر میں آئے (یعنی اس سے پہلے مدینہ میں تھے) اور انھوں نے حضرت عثمانؓ کو دیکھا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ انھوں نے مدینہ میں حضرت علیؓ سے ملاقات کی البتہ لہر میں انکی حضرت علیؓ سے ملاقات نہ ہو سکی الخ۔ علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ جب حضرت حسن لہریؒ سات سال کے ہو گئے تو ان کو نماز کا حکم کیا گیا تو یہ جماعت میں حاضر ہوئے اور حضرت عثمانؓ کے پیچھے مسجد نبوی میں نماز پڑھتے تھے



اور شہادت عثمان تک انکا یہی معمول رہا اور حضرت علیؑ کا قیام بھی ان دنوں مدینہ منورہ ہی میں تھا کیونکہ انھوں نے گو نہ وہ دارالسلطنت شہادت عثمانیؓ کے بعد ہی تو بنایا تھا۔ تو معلوم ہوا کہ حضرت حسنؑ کا حضرت علیؑ سے سماع مستنکر نہیں ہے کیونکہ وہ روزانہ پانچ مرتبہ مسجد میں آتے تھے اور حضرت علیؑ بھی آتے تھے تو کیا استحالة ہے اور حضرت علیؑ اہل المؤمنین کی زیارت کیلئے حاضر خدمت ہوتے تھے اور حضرت ام سلمہؓ بھی ام المؤمنین ہیں اور حسنؑ انکی والدہ ان کے گھر میں رہا کرتے تھے، البزورہ کہتے ہیں کہ جب حضرت علیؑ کے ہاتھوں پر بیعت کی گئی تو حسنؑ کی عمر جو ۱۰ سال تھی، اور انھوں نے مدینہ میں حضرت علیؑ کو دیکھا ہے "القول المستحسن" میں اس مسئلہ پر تفصیل کلام ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ میں فرماتے ہیں۔ "الحسن بن ابی الحسن البصری واسم ابیہ یسار بالختانیۃ والمہملۃ الانصاری مولاہم ثقۃ فقیہ فاضل مشہور وکان یرسل کثیرا ویدلس قال البزار کان یروی عن جماعۃ لم یسہم فیتجزو ویقول حدثنا وخطبنا یعنی قومہ الذی حدثوا وخطبوا بالبصرۃ ہو راس اہل الطبقة الثالثۃ ومات سنۃ عشرۃ ومائۃ وقد قارب التسعین"

بہر حال معتزلہ کے اعتزال کے بنیادی چار اصول ہیں، صفات باری کی نفی کرتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ اپنے کو اصحاب التوحید کہتے ہیں (۱) اللہ کی جانب شرکی مطلقا اضافت ناجائز سمجھتے ہیں جس کا مال یہ ہے کہ نہ ہی اپنے اعمال خیر و شر ایمان و کفر کا خالق ہے (۲) منزلۃ بین المنزلتین کے قائل ہیں (۳) اللہ بر اہل العباد کو واجب کہتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ اپنے کو اصحاب العدل کہتے ہیں۔ اعتزال باب افعال سے ماضی مطلق کا حیضہ ہے جس کے معنی کنارہ کش ہونے کے ہیں۔

فقال الحسن قد اعتزل عنافہموا بالاعتزال۔ یہاں پر چند امور قابل لحاظ ہیں، انکو معتزلہ حضرت حسنؑ کے مذکورہ جملہ کی وجہ سے کہا گیا ہے قاضی عبد المجاہد معتزلی جو اکابر معتزلہ میں سے ہیں کہتے ہیں کہ قرآن میں جہاں بھی لفظ اعتزال استعمال ہوا ہے اس سے مراد باطل سے ہٹ کر حق کی طرف آنے ہے لہذا اعتزال کے نام سے موسوم ہونا مدح پر مبنی ہے لیکن ان کا مذکورہ کلیہ اس آیت سے لٹ جاتا ہے فان لم یؤمنوا لی فاعتزلوہن۔ تو یہاں اعتزال سے مراد ایمان سے علیحدگی ہے جو عین کفر ہے یعنی یہاں کفر و باطل سے علیحدگی مراد نہیں ہے، تو معتزلہ اس نام پر غر کر رہے ہیں اور اسکو باطل سے اعتزال پر محمول کرتے ہیں اسی وجہ سے علامہ زرخشریؒ صاحب کشفات اپنے کو ابوالمعتزلہ کہتے تھے۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ واصل ابن عطاء کے مذکورہ عقیدہ کی عمرو ابن عبید نے پیروی کی اور کہا کہ "القول قولک والی الاعتزال مذہب الحسن" یعنی تیری بات حق ہے اور میں حسنؑ کے مذہب سے علیحدگی اختیار کرتا ہوں اس وجہ سے ان کو معتزلہ کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔

وَهُمْ سَمَوُا أَنْفُسَهُمْ أَصْحَابَ الْعَدْلِ وَالْتَّوْحِيدِ لِقَوْلِهِمْ يُوجِبُ ثَوَابَ الْمُطِيعِ وَ  
عِقَابَ الْعَاصِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَفِي الصِّفَاتِ الْقَدِيمَةِ عِنْدَهُ -

ترجمہ

تشریح

اور معتزلہ نے اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا ہے، اپنے فائل ہوئی وہ سے ثواب مطیع اور عقاب عاصی کے وجوب کے اللہ پر اور اللہ سے صفات قدیمہ کی نفی کی وجہ سے۔  
یعنی معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ جو لوگ التوحید کی اطاعت کرتے ہیں تو اللہ پر ان کو ثواب دینا واجب ہے اور جو کافر مانے کرتے ہیں ان کو سزا دینا واجب ہے (نور الدائم من ہذہ الزمان الشیخ)  
اور نیز وہ اللہ کی صفات قدیمہ کی نفی کرتے ہیں، ان دونوں مسئلوں کا تفصیلی بیان اپنے اپنے مقام پر انشاء اللہ آئے گا۔ بہر حال معتزلہ اپنے پہلے فاسد عقیدہ کی وجہ سے اپنے کو اصحاب العدل کہتے ہیں اور دوسرے فاسد عقیدہ کی وجہ سے اپنے کو اصحاب التوحید کہتے ہیں۔

تنبیہ: ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں وہ فاعل محتار ہے اور ثواب دینا یہ اس کا تفضل و احسان ہے اور سزا دینا عدل ہے اور اگر وہ مطیع کو عذاب دے اور عاصی کو ثواب دے تو اس میں کچھ قباحت نہیں ہے لیکن عادت اللہ سی جاری ہے کہ مطیعین پر فضل فرماتے ہیں اور عاصمین کے ساتھ عدل و انصاف کا معاملہ فرماتے ہیں۔

تنبیہ: معتزلہ کا خیال ہے کہ صفات باری عین ذات ہیں، ذات کے علاوہ صفات کوئی چیز نہیں ہیں اور ان کا کہنا ہے کہ اگر صفات کو ذات پر عقائد مانا جائے گا تو قدر مار کا قدر لازم آئے گا جو معنائی توحید ہے۔ ہم یہ جواب دیں گے کہ بداهت عقل کا فیصلہ ہے کہ ذات قدیمہ کا تقدیر محال ہے صفات واجبہ کا تقدیر محال نہیں ہے اور صورت مذکورہ میں صفات کا تقدیر دہے ذات میں نہیں (کمال الخی)

ثُمَّ انْتَهَوْا فَوَعَلُوا فِي عِلْمِ الْكَلَامِ وَتَشْبِثُوا بِأَذْيَالِ الْفَلَّاسِفَةِ فَوَكَّثُوا مِنَ الْأَصُولِ  
وَالْأَحْكَامِ وَشَاجَ مَذْهَبُهُمْ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ إِلَى أَنْ قَالَ الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ  
لَا سِتَازَ ذَا أَبُو عَلِيٍّ الْحَبَّائِي -

ترجمہ

پھر یہ (معتزلہ) مشغول ہو گئے علم کلام میں اور یہ لپٹ گئے فلاسفہ کے دامن سے بہت سے اصول و احکام میں اور ان کا مذہب لوگوں میں شائع ہو گیا یہاں تک کہ شیخ ابو الحسن اشعری نے اپنے استاذ ابو علی جانی سے پوچھا۔

تشریح

یہاں سے مصنف علم کلام کے اندر فلسفہ داخل ہوئی کہ وہ مبتلا رہے ہیں، جس کا حاصل

یہ ہے کہ اختلاف کی بنیاد پہلے مستحکم ہو چکی تھی اور اختلاف کے قواعد اربعہ مدلل ہو چکے تھے پھر خلفاء عباسیہ کے دور میں فلسفہ لغت یونانی سے عربی میں منتقل کیا گیا تو انھوں نے کتب فلاسفہ کا مطالعہ کر کے اس کو اپنایا اور اپنے دعاوی پر فلسفی دلائل قائم کئے اور چونکہ اہل حق میں سے ابھی انکی تردید کا آغاز نہیں ہوا تھا اور اراکین سلطنت اس مسلک اعتزال سے متاثر تھے اسلئے ان کا مذہب لوگوں میں خوب شائع ہو گیا، ابو علی جبائی معتزلی جو مسلک اعتزال کے مبلغ اعظم تھے سے پہلے ان کے شاگرد متبع شیخ ابوالحسن اشعری نے انکی مخالفت کی اور ان کے مسلک سے توبہ کر کے اہل سنت والجماعت کا مسلک اختیار فرمایا اور مع اپنے متبعین کے معتزلہ کی آراء پر فاسدہ کو باطل کرنے میں مشغول ہو گئے، اس کے بعد عبارات کی بقدر ضرورت تشریح ملاحظہ ہو۔

نہا انھم تو غفلوا - ہم کا مرجع معتزلہ ہے تو غلو باب تفعل سے ماہی مطلق جمع ذکر غائب ہے جس کے معنی اس اشتغال شدید کے ہیں جو افراط اور اعتدال (زیادتی) پر مبنی ہو۔ تشبہا - التشبہ تعلق رکھتا۔ بیٹ جانا۔ اذبال - ذیل کی جمع ہے معنی دامن۔ (الآن قال الشیخ ابو الحسن الاشعری - الی شاعر کا متعلق ہے شیخ ابوالحسن الاشعری جن کا سلسلہ نسب یہ ہے علی ابن اسماعیل ابن اسحاق ابن اسماعیل ابن عبداللہ ابن بلال ابن البردہ ابن البورہ ابن البورہ اشعری۔ حضرت ابو موسیٰ اشعریؒ کے قبیلہ بنو اشوم میں سے ہیں اسی وجہ سے اشعری کہلاتے ہیں، اونچے درجے کے صحابی ہیں شیخ ابوالحسن اشعریؒ انھیں کی آل میں سے ہیں جو اہل سنت کے رئیس المتکلمین ہیں اسی وجہ سے ان کے متبعین کو اشاعرہ کہتے ہیں۔ بعض ارباب کشف سے منقول ہے کہ انھوں نے خواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اشعریؒ کے بارے میں پوچھا تو حضرت نے ارشاد فرمایا انا قلت وقولہ حق الایمان یمان والحکمۃ یمانۃ جس سے انکی تائید ہوتی ہے ۲۶ھ میں ولادت ہوئی اور ۳۳ھ سے کچھ اوپر انکی وفات ہوئی، شافعی المسکک تھے۔

ابو جیبائی - یعنی محمد ابن عبد الوہاب جو بصرہ کے معتزلہ میں سے ہے اور تیسری صدی کے اواخر اور چوتھی کے اوائل میں معتزلہ کا رئیس تھا۔ تجار تشدید اور تخفیف دونوں طرح مستعمل ہے جو ایک بستی کا نام ہے۔ متوفی ۳۳۳ھ کذا فی الاعلام للزرکلی ص ۱۱۱ (الطائف علیہ) تغلیب اہل حق کو اشاعرہ کہتے ہیں ورنہ اہل حق کے بھی تین گروہ ہیں (۱) اشاعرہ (۲) ماتریدیہ جو شیخ ابو منصور ماتریدی کی جانب نسبت ہے جو حنفی المسکک تھے (۳) سلفیہ یا خاںبلہ، مالکیہ اور شوافع اشاعرہ کہلاتے ہیں اور حنفیہ ماتریدی اور خاںبلہ سلفی، تو مسکوم ہوا کہ مذاہب اہل حق فروع میں چار دار و اصول میں تین ہیں۔

سپہران کا بعض مسائل میں اختلاف ہے، جسکی تفصیل مندرجہ ذیل ہے، ۱) صفت کچون کے بارے میں

اشعریہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی مستقل صفت نہیں بلکہ قدرت کی طرف راجع ہے اور ماتریدیہ اسکو صفت مستقلہ قرار دیتے ہیں (۲) اہل قبلہ کی تکفیر کا مسئلہ ہے جس سے اشاعرہ احتراز کرتے ہیں نہ کہ ماتریدیہ (۳) مقلد کا ایمان بعض اشاعرہ کے نزدیک درست نہیں، ماتریدیہ کے نزدیک درست ہے (۴) مسئلہ استنثار یعنی اِثامِیْن اِنْ شَاءَ اللہ کو ماتریدیہ کفر قرار دیتے ہیں اور اشاعرہ کے نزدیک درست ہے (۵) افعال میں حسن و قبح کا مسئلہ، اشاعرہ کے نزدیک اسکو صفت شریعت ہی سے پہچانا جاسکتا ہے اور ماتریدیہ کہتے ہیں کہ عقل بھی ان کا ادراک کر سکتی ہے (۶) اشاعرہ کا کہنا ہے کہ اللہ کی طرف سے کوئی چیز قبیح نہیں ہے اللہ کی طرف سے اس کا حدود نہیں ہوگا۔ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ جو چیز عقلاً قبیح ہے اللہ کی طرف سے اس کے وقوع کا جواز نہ ہوگا (۷) اشاعرہ کے نزدیک افعال باری معطل بالاغراض نہیں ہیں، ماتریدیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بطور تغھل و احسان کے مصلحت کی رعایت فرماتے ہیں (۸) صفات ذاتیہ سات مانتے ہیں یعنی علم، قدرت، حیوۃ، سمیع، بصر، کلام، ارادۃ۔ اور ماتریدیہ آٹھ مانتے ہیں سات مذکورہ اور انھیں تنکوین (۹) کلام لفظی اشاعرہ کے نزدیک سنا جاسکتا ہے ماتریدیہ کے نزدیک نہیں تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بقیعہ مبارکہ میں کلام لفظی کو سنا تھا اور ماتریدیہ کے نزدیک وہ کلام لفظی سنا تھا جو کلام لفظی پر دل وال تھا (۱۰) دونوں فریق کا اتفاق ہے کہ بندہ اپنے افعال کا کاسب ہے لیکن اشاعرہ کے نزدیک کاسب وہی ہے اور ماتریدیہ کے نزدیک حقیقی ہے (۱۱) اشاعرہ کے نزدیک طباخ غیر مؤثر نہیں اور ماتریدیہ کے نزدیک مؤثر نہیں، اشاعرہ کے مذہب پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر آگ مؤثر نہیں تھی تو اللہ تعالیٰ نے اسکو حضرت ابراہیم علیہ السلام پر ٹھٹھ ٹکڑ اور سلامتی بننے کا حکم کیوں فرمایا تھا؟ کما قال و قلنا یا ناکر کوئی بدو و سلاماً علی ابراہیم (۱۲) اور واجب اور ممکن کے نزدیک اشاعرہ کے نزدیک وجود عین ذات ہے اور ماتریدیہ کے نزدیک زائد اور مفہم ہے البتہ وجود غیر محسوس ہے۔

مَا تَقُولُ فِي ثَلَاثَةِ اخُوَةٍ مَا تَ أَحَدُهُمْ مُطَبَّحًا وَالْآخَرُ عَاجِبًا وَالثَّالِثُ صَغِيرًا فَقَالَ  
الْأَوَّلُ يَشَابُ فِي الْجَنَّةِ وَالثَّانِي يُعَاقَبُ فِي النَّارِ وَالثَّالِثُ لَا يَشَابُ وَلَا يُعَاقَبُ فَقَالَ  
الْأَشْعَرِيُّ فَإِنْ قَالَ الثَّالِثُ يَارَبِّ لِمَ أَمْتَنَ صَغِيرًا وَمَا ابْتَكَيْتَنِي إِلَى أَنْ أَكْبُرَ فَأَوْمَرْتُ  
بِكَ وَاطْعَلْتُ فَاذْخُلِ الْجَنَّةَ فَمَاذِ يَقُولُ الرَّبُّ فَقَالَ يَقُولُ الرَّبُّ إِنِّي كُنْتُ أَعْلَمُ مِنْكَ  
أَنْتَ لَوْ كَبُرْتَ لَهَكَيْتَ فَدَخَلْتَ النَّارَ وَكَانَ الْأَصْلَمُ لَكَ أَنْ تَمُوتَ صَغِيرًا فَقَالَ  
الْأَشْعَرِيُّ فَإِنْ قَالَ الثَّانِي يَارَبِّ لِمَ لَمْ تَمُتْ صَغِيرًا لِمَا لَمْ أَصْغُرْ لَكَ فَلَا أَدْخُلُ النَّارَ فَمَاذَا  
يَقُولُ الرَّبُّ فَهِيَ الْجَبَانِي وَتَرَكَ الْأَشْعَرِيُّ مَذْهَبًا فَاسْتَقَلَّ هُوَ وَمَنْ تَبِعَهُ بِإِبْطَالِ رَأْيِ  
الْمُعْتَزِلَةِ وَثَابِتِ مَا وَرَدَ فِي السُّنَنِ وَمَضَى عَلَيْهِ الْجَمَاعَةُ فَمُتُوا أَهْلُ السُّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ -

## ترجمہ

آپ ان تین بھائیوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں جن میں سے ایک اس حال میں مرا کہ وہ مطیع ہے اور دوسرا نافرمان اور تیسرا بچپن میں، ابوعلی نے جواب دیا کہ جنت میں ثواب دیا جائے گا اور دوسرے کو جہنم کی سزا ملے گی اور تیسرے کو نہ تو ثواب ملے گا اور نہ سزا تو اشعری نے کہا کہ اگر تیسرے نے (بچے) کہا کہ اے میرے پروردگار تو نے مجھے بچپن میں کیوں موت دیدی اور مجھے بڑا ہونے تک کیوں باقی نہیں رکھا تاکہ میں بھی ایمان لاتا اور تیری اطاعت کرتا پھر جنت میں داخل ہوتا تو اللہ تعالیٰ کیا فرمائیں گے؟ تو ابوعلی نے کہا کہ اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ میں تیرے بارے میں جانتا تھا کہ اگر تو بڑا ہوتا تو نافرمانی کرتا پھر جہنم میں داخل ہوتا تو تیرے لئے یہی مناسب تھا کہ تو بچپن میں مرے، تو اشعری نے کہا کہ اگر دوسرا یوں کہنے لگے کہ میرے پروردگار مجھے بچپن میں کیوں موت دیدی تاکہ میں تیری نافرمانی نہ کرتا۔ پھر جہنم میں داخل نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ کیا فرمائیں گے؟ تو جانی مہبوت (لا جواب) ہو گیا اور اشعری نے ان کا مذہب چھوڑ دیا پھر وہ اور ان کے متبعین معتزلہ کی رائے کو باطل کرنے میں اور اس عقیدہ کو ثابت کرنے میں مشغول ہو گئے جس کے ساتھ سنت وارد ہوئی ہے اور جماعت صحابہؓ جس پر چل چکی ہے تو ان کا نام اہل سنت و الجماعت رکھا گیا۔

## تشریح

معتزلہ چونکہ اصل العباد کو اللہ پر واجب مانتے ہیں تو شیخ ابوالحسن اشعری نے اپنے استاد ابوعلی جانی سے پوچھا کہ تین بھائی ہیں ایک کا انتقال اطاعت کی حالت میں اور دوسرے کا نافرمانی کی حالت میں اور تیسرے کا بچپن میں ہو گیا تو بتائے کہ کیا حشر ہو گا؟ ابوعلی نے جواب دیا کہ مطیع کو جنت اور عاصی کو جہنم میں داخل کیا جائے گا اور بچہ نہ اس کو ثواب ملے گا اور نہ سزا نہ جنت اور نہ جہنم اس پر اشعری نے پوچھا کہ اگر جب اللہ سے یوں کہنے لگے کہ مجھے تو نے بچپن میں کیوں ماردیا اور مجھے بڑا ہونے تک کیوں زندہ نہ رکھا کہ میں بھی ایمان لاتا اور اطاعت کرتا اور دخول جنت کا مستحق بن جاتا تو ارشاد باری کیا ہو گا؟ ابوعلی نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ میں جانتا تھا کہ تو بڑا ہو کر نافرمانی کرتا، جس کی وجہ سے جہنم میں داخل ہوتا تو تیرے لئے یہی مناسب تھا کہ تجھ کو بچپن میں موت دیدی جاتی، اس پر اشعری نے کہا اچھا تو اگر نافرمان کہنے لگے کہ اللہ تو نے مجھے بچپن میں کیوں موت دیدی تاکہ میں نافرمانی سے بچ جاتا اور دخول جہنم کا مستحق نہ بنتا تو اس پر اللہ تعالیٰ کا کیا ارشاد ہو گا۔ اس پر ابوعلی جانی متحیر و مہبوت ہو گیا اور کوئی جواب نہ دے سکا، اس پر ابوالحسن اشعری نے ان کا مسلک اختیار چھوڑ دیا اور اہل سنت و الجماعت کے دامن کو یکسر معتزلہ کے عقائد باطلہ اور رابر فاسدہ کو باطل کرنے میں مع اپنے متبعین کے لگ گئے اور سنت و احادیث سے ثابت شدہ طریقہ کو اور صحابہؓ کے طریقہ کو ثابت کرنا شروع کر دیا اور اسی مناسبت سے ان کا نام اہل سنت و الجماعت رکھا گیا۔

اس کے بعد بعض جگہ سے جو عبارت تشریح طلب ہے اس کو ملاحظہ فرمائیں !

لہر آمنتی۔ امامیہ باب افعال سے ماضی مطلق واحد حاضر کا مہینہ ہے۔ اُنی کنت اعلم منک انک ای۔ اُنکم مضارع کا واحد متکلم۔ انک بالفتح اعلم کا مفعول یہ ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اعلم مہینہ اسم تفضیل ہو اور منک اس کا جملہ ہو تو اس وقت انک بالکسر ہوگا اور جملہ ستانفہ ہوگا۔ جہت (رازس وک) بکا بکار بنا، متغیر نہ کر غلطی نہ ہو اس کو مجہول بڑھانا فصیح و مشہور ہے قرآن میں بھی مجہول استعمال کیا گیا ہے فَوَہُتَ الَّذِیْ نَفِیْکَ فَاَصْبَلْ لا ہوری مجزائے ہیں کہ بعض حضرات نے ابوعلی جانی کی طرف سے اشعری کے الزام کا یہ جواب دیا ہے کہ جانی انفعار اور ایصال نفع کو واجب نہیں کہتا بلکہ ایسا لطف واجب ہے جو اصل پر قدرت و تمکین کو مستوجب ہو جیسے اعطای عقل اور ارسال رسل اور خلقی قدرت اور یہ لطف عامی کے حق میں بھی موجود ہے مگر یہ بات ظاہر ہے کہ اللہ شہرت لہ کے نزدیک لطف کا واجب ہونا اور چیز ہے اور دو جواب اصل اور چیز ہے لہذا عجیب کا یہ طریقہ یوں خروج عن المبحث ہے۔

وَتَرْتِکَ الاشعری مذبذب۔ یعنی ابوعلی جانی کا مذہب۔ فاشتغل هو ومن تبعہ۔ جیسے ابونس باہلی اور قاضی ابوبکر باقلانی اور امام اکرمین اور امام رازی اور شیخ ابومنصور ماتریدی (لطائف علیہ) مبحث اول: مسلمانوں کے بچوں کے حشر کے متعلق دو مذہب ہیں دائیہ کہ وہ جنت میں جائیں گے اور یہی قول صحیح ہے بلکہ بعض حضرات نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے قرآن سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے فرمان باری ہے۔ وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَاسْتَعْمَلُوْا دَرِیْتُمْ بِاٰیْمَانِ الْخَفٰی بَاٰیْمَانِہُمْ دَرِیْتُمْ وَمَا اَلْتَنَّاہُمْ مِنْ عٰلَمِہُمْ مِنْ شَیْءٍ۔ اور احادیث کثیرہ سے اس کی تائید ہوتی ہے جیسے ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ ارشاد نبوی ہے کل مولود یولد فیلک فی الاسلام فہو فی الخنة شعبان یتان یقول یا رب اوسرہ وعلی ابوی رواہ ابن ابی السدنیہ اور صحاح کے اندر یہ الفاظ مفعول ہیں اَللّٰہُمَّ اجعلہ فُحْوَ اَللّٰہُمَّ اجعلہ شافعاً وشفیعاً۔ (۷۲) دوسرا مذہب یہ ہے کہ ان کا حال اللہ کے علم پر محمول ہے یعنی انکے بالغ ہونے کی تکمیل پر ان کے جو اعمال ہوتے اس کے مطابق ان کا حشر ہوگا۔ کچھ حضرات (جو بہت کم ہیں) اس کے قائل ہیں ان کا مستند وہ روایت ہے جو مسلم شریف میں ہے کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ حضور کو ایک انصاری بچہ کی نماز جنازہ میں بلایا تھا تو حضرت عائشہ نے فرمایا کہ اس کے لئے مبارک ہو جنت کی چڑیوں میں سے ایک چڑیا ہے جس نے کوئی برائی نہیں کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے عائشہ اللہ نے جنت کے لئے اس کے اہل جب پیدا کر دیئے تھے کہ وہ اپنے ابا کی اصلاہ میں تھے۔ اور جہنم کے لئے بھی اس کے اہل پیدا کر دیئے تھے جبکہ وہ اپنے ابا کی اصلاہ میں تھے۔

مگر اس حدیث کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ حضور نے معین شخص کے بارے میں اہل جنت میں سے ہونے کے فیصلہ کو منع فرمایا ہے یا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ ارشاد رسالت اس وقت کا ہے جب تک کہ آپ پر یہ وحی نازل نہ ہوتی تھی کہ اہل ایمان کے بچے اہل جنت میں سے ہیں۔

بحث ثانی : کفار کے بچوں کے سلسلہ میں سائت قول ہیں (۱) جتنی ہیں اور جمہور کے نزدیک یہی صحیح ہے۔ فتح الباری ص ۲۳ میں روایت ہے کہ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کو جنت میں دیکھا کہ ان کے پاس لوگوں کی اولاد ہیں، اس پر صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ اور مشرکین کی اولاد بھی، تو آپ نے فرمایا اولاد المشرکین، نیز اگرچہ اللہ پر واجب تو کچھ نہیں مگر کمزورت دینیہ سے یہ بات معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی کو بغیر گناہ کے عذاب نہیں دیتے (۲) جہنمی ہیں اور یہ بہت سے حضرات کا قول ہے۔ ابو داؤد ص ۲۳ کی روایت ہے (لَوْلَا رَدَّةُ وَلَوْ رَدَّةُ فُالْنَارِ، جواب استدلالات درست نہیں بلکہ مؤدہ لہامینی ماں مراد ہے (۳) اللہ کے علم پر محمول ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا اللہ اعلم بما کانوا عاملین بہ۔ رواہ مسلم (۴) اہل جنت کے خدام ہیں (۵) یہ اعزاز ہیں ہوں گے اور جانی کا یہی نعمت ار ہے (۶) سکوت، ادلہ کے متعارض ہونے کی وجہ سے، امام ابو حنیفہ کا یہی مختار ہے اور تورس نے اس کو صریح کہل ہے (۷) بعض اہل بدعت کا قول ہے کہ ان کو مٹی بنا دیا جائے گا۔

ثم لما تاملت الفلسفة عن اليونانية الى العربيه، وخابر فيها الاسلاميون وحاووا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرًا من الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيمكنوا من الباطلها وهلم جرا الى ان ادراجوا فيه معظم الطبعات والالهيات وخابوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتغالنا على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين۔

## ترجمہ

پھر جب لغت یونانی سے فلسفہ عربی میں منتقل کیا گیا اور اہل اسلام اس کے اندر رگسے اور انھوں نے احکام میں فلاسفہ پر رد کر نیکا ارادہ کیا جس میں انھوں نے شریعت کی مخالفت کی تو انھوں نے (اہل اسلام نے) بہت سارا فلسفہ کلام کے ساتھ ملا دیا تاکہ اس کے مقاصد کی تحقیق کر کے اس کے الباطل پر قادر ہو سکیں اور یہی سلسلہ چلتا رہا یہاں تک کہ انھوں نے طبعیات اور الہیات کے کافی مباحث کلام میں داخل کر دیئے اور ریاضیات میں گس گسے یہاں تک کہ یہ صورت قریب ہو گئی کہ کلام فلسفہ سے ممتاز نہ ہوتا اگر سمعیات پر اس کا اشتغال نہ ہوتا اور یہ متأخرین کا کلام ہے۔

## تشریح

حضرت شارح کلام قدما را اور متأخرین میں فرق بیان کر رہے تھے اس میں مختلف معلومات کا اضافہ فرماتے ہوئے مقصد کی طرف لوٹے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جب فلسفہ عربی میں منتقل ہوا تو اہل اسلام نے اس عرض سے کہ فلاسفہ کی جو باتیں شریعت مطہرہ کے خلاف ہیں ان پر رد کیا جائے، فلسفہ کو اپنا یا اور اس کو اپنے علم کلام کے اندر داخل کر دیا کہ اگر وہ ابحاث اس میں نہ ہوتیں جو سمعیات و محض

ہیں تو یہ بھی امتیاز نہ ہو یا کہ کتاب فلسفہ کی ہے یا علم کلام کی۔ بہر حال مقدمات اور متاخرین کے کلام کا فرق واضح ہو گیا کہ اول میں فلسفہ کی آمیزش نہیں تھی اور ثانی میں بہت سے مباحث فلسفیانہ داخل تھے اب اختصاراً عبارت کی تشریح ملاحظہ ہو۔

نہ لہذا قلّت :- کہا گیا ہے کہ سب سے پہلے فلسفہ کو عربی میں نقل کرنے والے خالد بن یزید ابن معاویہؓ ہے۔ یونان۔ روم کے شہروں میں سے ایک شہر ہے جو یونان ابن یافث ابن لوح کی جانب منسوب ہے۔ لطیفہ :- معجون ایچواہر میں بحوالہ تاریخ الحکماء لکھا ہے کہ شیخ ابوعلی ابن سینا نے اپنے استاد کے ساتھ فلسفہ پڑھا سمجھ میں نہیں آیا یہاں تک کہ وہ اس کے سمجھنے سے ناامید ہو گیا تو ان کو شیخ ابوالنصر فارابی کی کتاب مل گئی جس سے انہی تمام مشکلات حل ہو گئیں تو انھوں نے شکرانہ میں بہت سامان فقرا پر صدقہ کیا قابل۔ وکھاہر فیہ الاسلامیون۔ خوص کے معنی شروع ہونا اور داخل ہونا۔ ملا علی قاریؒ نے شرح فقہ اکبر میں لکھا ہے کہ بعض حضرات تو بیس سال تک فلسفہ میں محنت کرتے رہے تاکہ کلامی ہو جائے پھر اس کا درس دے اور مسائل شریعت سے ناواقف رہے۔ وحقاً وکولوا الدرد علی الفلسفۃ فیما خالفوا فیہ الشریعت۔ محاورت: طلب کرنا، فلاسفہ عالم کو قدیم مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ کو جزئیات کا علم نہیں ہے اور جزا جساد کی نفی کرتے ہیں اور اللہ کو فاعل بالایجاب مانتے ہیں۔

مخلطو آب الکلام :- اکثر نسخوں میں لیحققو آپسے نراس، رمضان آفندی، ایچواہر البہیہ، حاشیہ الکتبی میں ایسے ہی ہے لیکن ہونا ایسے چاہئے ”لیحققوا“ باب لفعل سے ورنہ ظاہر ہے کہ معنی درست نہ ہوں گے اور کلام قواعد کے خلاف ہو گا یعنی انھوں نے یہ چاہا کہ اس کا ابطال اس کی کہ نہ حقیقت پر مطلع ہوئے بغیر نہیں ہو سکتا اس لئے اس کی معرفت کے پیچھے پڑ گئے۔

وہلم جزاً ۱۔ علماء معقول کے بیان کے مطابق اقبل کے مفہوم کی عدم نہایت کو بیان کرنے کے لئے اس کا استعمال ہوتا ہے یعنی یہ سلسلہ برابر چلتا رہا اور متکلمین آہستہ آہستہ فلسفی مباحث کو اپنے کلام میں داخل کرتے رہے۔ لہذا یہ کہتے ہیں کہ یہ بار تندیہ اور لم سے مرکب ہے، ہارک الف کو اختصاراً حذف کرنا اور لم ہیغہ امر ہے جس کے معنی جمع کرنے کے ہیں، اب ہلم کے معنی ہوئے ”اجمع نفسك الینا“ اور کو فین کہتے ہیں کہ ہلم اور لم سے مرکب ہے اُم سے امر کا ہیغہ ہے بمعنی قصہ کرنا، ہمزہ کو حذف کر کے اس کا ضمد لام کو دیدیا ہلم ہو گیا، پھر یہ کبھی لام متعل ہوتا ہے جیسے ہلم الینا بمعنی ادیت اور کبھی متعدی مستقل ہوتا ہے جیسے ہلم شہد امر بمعنی احضروہم اور بقول بعض فعل مقدر پر اس کا عطف ہوتا ہے یعنی استمع انکوتہ و ہلم جزاً، یعنی جو میں نے بیان کیا اس کو سن اور اس کو آگے تک جلا، یا یہ عطف قید علی القہد کے طریقہ پر پہلے جملہ فاعل و اوپر عطف ہے۔ کلیات ابوالبقار میں اس پر بحث کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ ہلم کے معنی آیت کے ہیں مگر اس سے اتیان حتی مراد نہیں بلکہ کسی شئی پر استمرار و مداومت مراد ہے اور



پھر کہتا ہے کہ جزے جزئی مراد نہیں بلکہ تعمیم مراد ہے تو جب ایسے بولا جائے "کان ذلک عام کذا و علم جراً" تو اس کا مطلب یہ ہو کہ بقیہ سالوں میں یہ سلسلہ برابر جاری رہا تو جزء بر بنار حالت یا مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے منہویں ہے۔

الآن اور جو افاضیہ معظم الطبعیات الخ حکمت طبعیہ اسکو کہتے ہیں جس میں ذہن اور خارج دونوں میں مادہ کی احتیاج ہو جیسے جسم حکمت ریاضیہ جس میں خارج میں احتیاج الی المادہ ہو ذہن میں مادہ کی حاجت نہ ہو جیسے گہرہ کیونکہ خارج میں جب بھی اس کا وجود ہوگا کسی مادہ کے ساتھ ضرور ہوگا اور ذہن کسی بھی مادہ میں اس کی شکل کا تصور کر سکتا ہے حکمت الہیہ جس میں خارج اور ذہن میں مادہ کی احتیاج نہ ہو جیسے تمام مباحث معقولات ثنائیہ اور علم نبوت و ولایت وغیرہ۔

لو لا اشتغال عقل السمعیات - سمعیات سے مراد وہ مباحث ہیں جن کا اکثر مدار دلائل سمعیہ پر ہے جیسے مباحث نبوت و ملائکہ اور مباحث قرب و جنت و نار و حشر اور صراط و میزان - و ہذا احوکلام المتأخرین لہذا کما شاع الیہ وہ کلام ہے جو فلسفہ سے ملا ہوا ہے جیسے کلام سیف الدین آمدی اور امام رازی اور جیسے شرح موافق اور شرح مقاصد و طوابع کہ ان میں مباحث شرعیہ سے فلسفی بحث زیادہ ہیں۔

وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغايتها الفوز بالسعادات الدنيوية والذوقية وبراهينها الحجج القطعية المؤيدة لكثيرها بالادلة السمعية۔

## ترجمہ

اور حاصل کلام یہ اشرف العلوم ہے اس کے ہونیکے وجہ سے احکام شرعیہ کی بنیاد اور علوم دینیہ کا رئیس اور اس کی معلومات کے ہونیکے وجہ سے عقائد اسلامیہ اور اس کی غایت کے ہونیکے وجہ سے دینی اور دنیوی سعادت کے ساتھ کامیاب ہونا اور اس کے براہین کے ہونے کی وجہ سے وہ صحیح قطعیہ جن میں سے اکثر دلائل نقلیہ کے ساتھ مؤید ہیں۔

## تشریح

یعنی خواہ قدما کا کلام ہو یا متاخرین کا بہر صورت علم کلام اشرف العلوم ہے کیونکہ یہ احکام شرعیہ کی بنیاد ہے الخ و کما مر۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ہر فن کی خوبی اس کے موضوع سے واضح ہوتی ہے اور معلوم ہے کہ علم کلام کا موضوع ذات و صفات باری ہیں اور دیگر مباحث سے اس میں منہما بحث کی جاتی ہے ہمارے قول سابق کے مطابق یہ درجہ تحقق کو مضبوط کرتا ہے اور ساری چیزیں اسکی فرع ہیں لہذا اس کے رئیس العلوم اور اشرف العلوم ہونے میں شک نہیں۔ بالجملة اور فی الجملہ میں فرق ہے اول کا استعمال کثرت کے موقع پر ہوتا ہے اور ثانی کا قلت کے موقع پر ہوتا ہے۔

وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين والقائم  
عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد المسلمين والخالص فيما لا يفتقر اليك  
من غوامض المتكلمين والا فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعة.

## ترجمہ

اور جو سلف سے اس میں طعن اور اس سے منع کرنا منقول ہے وہ اس کیلئے ہے جو دین کے  
سلسلہ میں متعصب ہو اور یقین کے حامل کرنے سے قاصر ہو اور مسلمانوں کے عقائد کے  
افساد کا ارادہ رکھتا ہو اور جو فلاسفہ کی ایسی باریک بحثوں میں گئے جن کی طرف احتیاج نہ ہو ورنہ تو اس  
چیز سے منع کرنا کیسے متصور ہو سکتا ہے جو کہ واجبات کی اصل ہے اور احکام مشروعہ کی بنیاد ہے۔

## تشریح

یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ آپ علم کلام کو  
اشراف العلوم قرار دے رہے ہیں حالانکہ بعض سلف سے اس کے بڑھنے کی ممانعت منقول ہے  
جیسے امام شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ، اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں: من طلب العلم بالکلام فقد  
ترددت۔ جس نے دین کو کلام سے حامل کیا وہ زندقہ ہو گیا۔ تو ہم متعصب نے جواب دیا کہ ممانعت ان  
افراد کے حق میں ہے جن کے اندر کوئی مانع موجود ہے عیسائی نیت میں فتور ہے یا عقل میں فتور ہے  
ورنہ اصل الواجبات سے منع کرنا کیسے متصور ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد عبارت کی مختصر سی شرح ملاحظہ ہو۔  
وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين - یعنی  
اس متعصب کیلئے ممانعت ہے جو عقائد حق کا اتباع نہیں کرتا۔ والقائم عن تحصيل اليقين - یعنی وہ  
غبی شخص جو یقین پیدا کرنے کی استعداد کھوئے ہوئے ہے یعنی اول میں نیت فاسد، اور ثانی میں عقل کی کمی  
ہے۔ والقاصد الى افساد عقائد المسلمين - یعنی جو مسلمانوں کے عقائد بگاڑنے کی نیت رکھتا ہو اس  
کے لئے ممانعت ہے۔ والخالص فيما لا يفتقر اليك - یعنی جو فلاسفہ کی  
ان دقیق بحثوں میں گئے جسکی چندان حاجت نہ ہو۔ خلاصہ کلام سلف کا مقصد اس کا ہے لہذا ہمارا یہ کہنا کہ  
یہ اشراف العلوم ہے اس میں کوئی اشکال نہیں۔

ثم لما كان مبني علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الضمان  
وتوحيد الصفات وافعاله ثم الانتقال منها الى سائر السميات ناسب تصدير  
الكتاب بالتحذير على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقيق العلم بهما  
يتوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال -

## ترجمہ

پھر جب کلام کی بنیاد محشرات کے وجود سے صانع کے وجود اور اس کی توحید و صفات اور اس کے افعال پر استدلال کرنے پر ہے پھر ان سے تمام سمعیات پر تو مناسب ہوا کتاب کو شروع کرنا متنبہ کرنے کے ساتھ اس چیز کے وجود پر جس کا کہ اعیان و اعراض میں سے مشاہدہ کیا جاتا ہے اور ان دونوں کے علم متحقق ہونے پر تاکہ اس کے ذریعہ اس چیز کی معرفت کی جانب وسیلہ پکڑا جائے جو کہ مقصود اعظم ہے تو ماتن نے فرمایا۔

## تشریح

یہاں سے حضرت شارح علیہ الرحمہ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ علم کلام کا موضوع ذات و صفات ہیں محکمہ مصنف نے یہ کیا شروع فرمایا حال اہل الحق حقائق الاشیاء ثابتہ الخ یہ تو خروج عن المبحث ہے ؟

**جواب**۔ یہ بات تو معکم موعود ہے کہ واسطہ ذوالواسطہ پر مقدم ہوتا ہے مثلاً مباحث نحویہ تک رسائی کے لئے پہلے کلمہ کی تعریف اور اقسام کو جاننا ضروری ہے اس لئے نحویین اسکو پہلے بیان فرماتے ہیں اور جیسے کتاب الشریک لغیب مات الرعب سے واقفیت احکام شرعی کی معرفت کا ذریعہ ہیں اسی لئے نقیسات کی بحث کو اصولیین مقدم فرماتے ہیں علم کلام کے اندر بھی محشرات کے وجود سے وجود صانع اور اس کی صفات و افعال تک رسائی ہوتی ہے اس لئے واسطہ کو مقدم کرنا ضروری ہوا تاکہ واسطہ کو ثابت کر کے ذوالواسطہ اور مقصد اصلی کو ثابت کیا جاسکے۔

یہ خطبہ کی شرح تھی جو بحمد اللہ ۸۸۰ زر والفقہہ ۱۳۰۵ھ میں مکمل ہوئی آگے مصنف کا متن شروع ہوتا ہے اور شارح اس کی شرح کرینگے۔ اب ہم سبق کا خلاصہ پہلے اور جمل عبارت بعد میں عرض کریں گے۔ **وَمَا كُنَّا قَوْلُ اللَّهِ بِاللَّهِ عَلَيَّ، وَفَوَاطِلُ وَالثَّابِتِ لِنَبِيٍّ** محمد یوسف غفرلہ تاؤ لوی



حضرت مولانا قاسم صاحب نانوتوی نے اپنی کتب میں متعدد جگہ ارشاد فرمایا ہے کہ بلاہت عقل سے بڑی کوئی دلیل نہیں ہے۔ انسان، درخت، پتھر وغیرہ موجود ہیں اور انکی کچھ حقیقتیں ہیں جنکو انسان جانتا ہے اور ان کا علم رکھتا ہے۔ چھوٹا سا بچہ بھی جانتا ہے کہ یہ مرد ہے یہ عورت ہے یہ باپ ہے یہ ماں ہے، یہ روٹی ہے یہ پانی ہے وغیرہ مگر ایک فرق سو فطاریہ ہے جس کی پھر عین شاعین ہیں عادیہ، غندیہ، ہلاادیہ۔ یہ حقائق اشیا کا اور حقائق اشیا کے علم کا انکار کرتا ہے اول ہر بناوہ غنائی کہتا ہے کہ سب ہمارے خیال کے تابع ہے ہم نے جس چیز کو جیسی سمجھ لیا وہ ایسی ہے اور ثالث کہتا ہے کہ ہیں کچھ علم نہیں ہے کہ کیا حقیقت ہے چونکہ انکی یہ بات سراسر حماقت ہے، انکار بدیہات ہے جس پر دلائل قائم کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

اور اثبات مذہب کیلئے مہروری ہے کہ حقائق اشیاء کا ثبوت ہو اور ان کے علم کا تحقق ہو تاکہ پھر اس کے ذریعہ علم کے اسباب کو بیان کر کے مقاصد اہلہ کو بیان کیا جاسکے اس لئے ماٹنے کے اول سوفسطائیکہ کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں اور ان کا علم بھی محقق ہے البتہ سوفسطائیکہ کا اختلاف ہے اب اس کے بعد شارح اس متن کی شرح کرتے ہوئے اولاً حق کی تعریف کریں گے اور اس کے متعلقات پر تفصیل گفتگو فرمائیں گے پھر حقیقت پر کلام کریں گے پھر سوفسطائیکہ کی خبر لیں گے۔ اب عبارت ملاحظہ ہو۔

قال اهل الحق۔ یعنی اہل حق کہتے ہیں کہ ہر موجود شی کی مابیت نفس الامر میں موجود ہے اہل حق سے مراد اہل سنت و الجماعت ہیں جو فرقہ ناجیہ ہے بلکہ حراسان، عراق و شام اور اکثر اطراف عالم میں اشاعہ اور دیار ماوراء النہر میں ماتریدہ کہا جائے یہ ان دونوں میں اگرچہ بعض مسائل میں اختلاف ہے (کما مر مغفلاً) مگر اصول اعتقادات میں کوئی ایسا اختلاف نہیں ہے کہ ایک دوسرے کو فاسق یا کافر کہتے ہوں۔ قال کما مقولہ یا تو کتاب کے تمام مسائل کا مجموعہ ہے یا صرف حقائق اشیاء ثابتہ والعلم بہا متعلق۔ شق ثانی میں اہل حق سے مراد فرقہ سوفسطائیکہ کے علاوہ ہیں یا صرف اہل سنت و الجماعت مراد ہیں۔

**اعتراف** :- اہل سنت کے علاوہ دوسرے فرقے جو سوفسطائیکہ کے علاوہ ہیں وہ بھی ثبوت حقائق اشیاء کے قائل ہیں تو اس کو صرف اہل حق کا مقولہ کیوں کہا گیا ہے ؟

**جواب** :- اہل سنت و الجماعت کے علاوہ کو ذکر نہ کرتے ہوئے یعنی صرف اہل حق کو ذکر کرنا غیر اہل حق کو شمار میں نہ لائیکسی وجہ سے ہے۔

وهو الحكم المطابق للواقع۔ جو کلام مرجح حق ہے، حکم سے مراد ایجاباً یا سلباً اسناد امر الی امر آخر ہے مطابق مفاعلت سے اسم مفعول کا صیغہ ہے۔ واقع سے مراد وہ خارج ہے جو کلام خبری کی نسبت کے لئے ہوتا ہے بالفاظ دیگر نفس الامر۔ یہاں سے شارح حق کی تعریف کر رہے ہیں کہ حق وہ کلمہ ہے جو واقع کے مطابق ہو، یہ معنی جب ہوں گے کہ مطابق کو اسم فاعل کا صیغہ پڑھیں، اور اگر اسم مفعول کا صیغہ پڑھا جائے تو پھر معنی ہوں گے کہ حق وہ کلمہ ہے کہ واقع جس کے مطابق ہو، علامہ خیالی کہتے ہیں کہ یہاں پر حیثیت کی قید ملحوظ رہنی چاہئے لہم نے الکلام المنظم میں اس کی سب اقسام بیان کر دی ہیں، جس کی تفصیل میں فاضل لاہوری فرماتے ہیں واما يحصل ثلاث الرعاية، ملاحظۃ الحیثۃ، اع الحکم المطابق للواقع من حیث انت، مطابق للواقع یعنی حق اور صدق کی تعریف میں فرق کرتے ہوئے اگر مطابقت کا واقع کی جانب سے اعتبار کریں گے تو حیثیت کی قید کا کھاؤ کیا جائیگا کہ حق وہ کلمہ ہے کہ واقع اس کے مطابق ہو اس حیثیت سے کہ واقع اس کے مطابق ہے ورنہ تو حق کی تعریف صدق پر بھی صادق آئیگی یعنی صدق وہ کلمہ ہے جو واقع کے مطابق ہو اس لئے کہ باب مفاعلت کے خاصہ کیوجہ سے مطابقت بین الشیئین تقاضا کرتی ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے مطابق ہو البتہ حیثیت کی قید کے بعد صدق کی تعریف حق پر صادق نہیں آئیگی کیونکہ صدق کے اندر حکم

مطابق ہونگی ورنہ حثیت سے ہے اور حق کے اندر مطابق ہونگی حثیت سے ہے۔

یطلق علی الاقوال والعقائد والادیان والمذاهب باعتبار اشتغالها علی ذلک یعنی بولا جاتا ہے حق اتوال پر اور عقائد پر اور ادیان پر اور مذاہب پر ان کے (ان چاروں کے) مشتمل ہونگی وجہ سے اس پر (یعنی حق پر) یعنی حق کا اطلاق اقول پر ہوتا ہے کہا جاتا ہے قول حق اور عقائد پر ہوتا ہے کہا جاتا ہے ہذا العقیدہ حقیقۃ اور ادیان پر ہوتا ہے کہا جاتا ہے ہذا الدین حق۔ اقوال سے مراد قضایا معظوظ ہیں۔ بالفاظ دیگر اقوال سے مراد مرکبات کلامیہ ہے لہذا مرکبات غیر کلامیہ اور مفردات پر حق کا اطلاق نہیں ہوگا۔

عقائد عقیدہ کی جمع ہے بمعنی معتقد یعنی جس کا کائنات اعتقاد رکھے، بعض نے عقیدہ کی تعریف یوں کی ہے "ہی القننۃ الماخوذة لاعن ہزورة بل باستدلال او تقلید" یعنی عقیدہ وہ قضیہ ہے جو استدلال یا تقلید سے حاصل ہونے کا بدانتہا، بعض نے یوں تعریف کی ہے کہ عقیدہ وہ قضیہ ہے کہ اس کا جاننے والا جتنی قلب سے اس کا اعتقاد رکھے اور اس کے انکار کو گناہ سمجھے۔ ادیان دین کی جمع ہے، دین اُن قضایا و تفہیقات کا مجموعہ ہے جو ایسے شخص سے حاصل کئے جائیں جو مخاب اللہ تبلیغ کا مدعی ہو خواہ اپنے دعویٰ میں سچا ہو یا جھوٹا۔

مذہب مذہب کی جمع ہے، مذہب اُن قضایا کے مجموعہ کو کہتے ہیں جو ایسے شخص سے حاصل کئے جائیں جو ان قضایا کو استدلال و استنباط کے ساتھ ثابت کرنے کا مدعی ہو۔

بعض نے حق کے اندر اس سے بھی زیادہ تعمیم کی ہے کہتے ہیں کہ حق وہ ثابت شدہ امر ہے جس کے اندر انکار کی گنجائش نہ ہو خواہ اعیان ثابتہ ہوں یا اقوال صادقہ یا افعال صائبہ۔ اور حق، حق الامر سے ماخوذ ہے جب بولتے ہیں کہ جب کوئی چیز ثابت ہو اور اسی سے آئندہ "ثبوت حق" ای حکم النبی یعنی جس کی بنائی مضبوط ہو ایسے پڑے کو ثبوت حق بولتے ہیں۔

**اعراض :-** حق کا اطلاق ان چاروں چیزوں پر کیوں ہوتا ہے ؟

**جواب :-** باعتبار اشتغالها علی ذلک یعنی چونکہ یہ چاروں امور حق پر مشتمل ہیں اسی وجہ سے ان پر حق کا اطلاق ہوتا ہے، اور یہ اطلاق من قبیل اطلاق الجزم علی الکلی ہے یا اشتغال من قبیل اشتغال الکلی علی الجزم ہے۔ اول کی تشریح جیسے عقیدہ حقیقۃ یہ ایک قضیہ ہے جس کے دو جز ہیں، ایک عقیدہ جو محکوم علیہ ہے دوسرے حقیقۃ جو محکوم بہ ہے، تو قضیہ کے ایک جز یعنی حق کا اطلاق کلی پر کر دیا تو یہ اطلاق الجزم علی الکلی ہے۔ دوسرے کی تشریح یہ ہے کہ عقیدہ حقیقۃ یہ ایک قضیہ ہے جس کا ایک جز حق بھی ہے تو یہ قضیہ حق کے اوپر مشتمل ہے جو اس کا جز ہے یہ اشتغال الکلی علی الجزم ہے۔

**قلت :-** الاشتغال علی اربعة الفروع (الاول، الاشتغال الکلی علی الجزء (الثانی، اشتغال

الموصوف علی الصفة (الثالث) اشتغال الظرف علی المظروف (الرابع) اشتغال ذوالالعکال

**علی الحال** - گذار حواشی الفوائد الضیاعیہ تحت قولہ، ہوما اشمئل علی علمک الفاعلیۃ،  
**تنبیہ** :- اس مقام پر شرح عقائد اور حواشی میں جس طرز پر کلام کیا گیا ہے وہ غیر مناسب  
 معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ حق کا ان امور پر اطلاق ایسا نہیں کہ اس کو من قبیل تسمیۃ نذہ الامور باسمہ احمق  
 قرار دیا جائے، شاید کوئی بھی صاحب فہم اس کا قائل نہ ہو سکے کہ حق بول کر امور اربعہ مذکورہ میں سے  
 کسی کو مراد لیا جاتا ہو۔ جب یہ بات مسلم ہے تو پھر کیسے دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ مطلقاً حق کا اطلاق ان  
 امور اربعہ پر ہوتا ہے۔ فقیہ کی ناقص رائے میں تقدیر عبارت یوں ہونی چاہئے: یطلق علی سبیل المحمل  
 او یوصف یا یطلق بمعنی محمل مراد لیا جائے یعنی حق کا ان امور اربعہ پر محمل ہوتا ہے یا حق ان امور  
 اربعہ کی صفت واقع ہوتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب وعلیہ اتم واحکم۔

و یقابله الباطل۔ اور حق کا مقابل باطل ہوتا ہے یعنی حق کی ضد باطل آتی ہے باطل کا بھی امور  
 اربعہ پر اطلاق ہوتا ہے۔ تقابل کی چار قسمیں ہیں (۱) تقابل الضدین (۲) تقابل المتضادین (۳) تقابل  
 العدم والمملکۃ (۴) تقابل النقیضین۔ و اما الصدق فقد شاع فی الاقوال خاصۃً بہر حال  
 صدق وہ مشہور ہوگا محض ہو کر اقوال کے اندر۔ یعنی صدق کا اطلاق صرف اقوال پر ہی ہوتا ہے لہذا  
 قول صادق تو کہیں گے مگر عقیدہ صادق نہیں کہا جائیگا۔ مصنف کے کلام میں لفظ شیوع اور خصوصیت  
 سے یہ بات واضح ہو رہی ہے کہ صدق کا اطلاق غیر قول پر بھی ہوتا ہے اگرچہ غیر قول کے اندر اس کا  
 اطلاق نادر ہے۔ قال السید فی حواشی المطالع یوصف بكل منعمہ القول المطابق والعقد  
 المطابق۔ یعنی حق اور صدق دونوں قول مطابق للواقع اور عقیدہ مطابق للواقع کی صفت واقع  
 ہوتے ہیں۔ بہر حال شارح کے کلام سے یہ بات واضح ہے کہ انھوں نے حق اور صدق میں جو فرق کیا  
 اس اعتبار سے حق اور صدق میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ و یقابله الکذب اور صدق  
 کا مقابل کذب ہوتا ہے۔ صدق کی جو تعریف بیان کی گئی ہے کذب کی تعریف اس کا عکس ہے یعنی کذب  
 کہتے ہیں کہ حکم واقع کے مطابق نہ ہو۔

وقد یفرق بینہما بان المطابقة تعبر فی الحق من جانب الواقع وفي الصدق من  
 جانب الحكم۔ اور کبھی فرق بیان کیا جاتا ہے ان دونوں (حق و صدق) کے درمیان اس طریقہ پر کہ  
 مطابقت کا اعتبار کیا جاتا ہے حق کے اندر واقع کی جانب سے، اور صدق کے اندر حکم کی جانب سے مصنف  
 نے قد تقلید مضارع پر داخل فرما کر اس بات کی طرف اشارہ فرمایا کہ فرق ان دونوں کے درمیان  
 کم کیا جاتا ہے بلکہ حق و صدق عموماً ایک معنی کے لئے مستعمل ہیں یعنی الحکم المطابق للواقع  
 یہی شائع ذائقہ اور متعارف ہے اور جہاں فرق کیا جائے تو وہ صرف اتنا فرق ہے کہ قضیہ کے اندر اگر  
 اس کا لحاظ کیا جائے کہ واقع کے مطابق ہے تو حق ہے اور اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ حکم واقع کے مطابق

ہے تو صدق ہے۔ **اعتراض** :- اس اعتبار سے تو منعوت بالمطابقت واقع نہ کہ حکم بالانکاد حقیقت حکم کی صفت ہے نہ کہ واقع کی اور واقع کا حکم کے مطابق ہونا واقع کی صفت ہے لہذا حتیٰ کی یہ تفریق کرنا خلاف اصل ہے۔

**جواب** :- اس کا جواب علامہ سعد الدین تفتازانی نے مطول کے اندر یہ دیا ہے کہ مطابقتہ الواقعہ باباہ کے معنی میں کون الحکمہ بحیث یطابقہ الواقعہ یعنی حکم کا اس حیثیت سے ہونا کہ مطابق ہو اس کے واقع۔ تو کون حکم کی صفت ہے مگر چونکہ صفت مرکب ہے مفرد نہیں ہے اس وجہ سے اس سے صفت کو مشتق مان کر حکم پر حمل نہیں کیا جاسکتا، تو معلوم ہوا کہ منعوت بالمطابقت یہاں پر بھی حکم ہی ہے نہ کہ واقع، اسی کو علامہ خیالی نے اس طرح بیان فرمایا ہے کہ مطابقت تنہا اگرچہ واقع کی صفت ہے لیکن مطابقت الواقعہ سے جو معنی مفہوم ہو رہے ہیں وہ المطابقتہ المتعلقة بالحکم ہیں اس اعتبار سے مطابقت حکم کی صفت ہے اسی وجہ سے تو یوں کہنا صحیح ہے ”الحکم موصوفہ بمطابقتہ الواقعہ ایضاً“

**دوسرا جواب** سید سند نے دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مطابقتہ الواقعہ للحکمہ کو حکم کی صفت قرار دینا باطل ہے۔ نیز اس کی تفسیر کون الحکمہ بحیث یطابقہ الواقعہ سے کرنا بہت ہی نازیبا ہے، البتہ مطابقتہ الواقعہ للحکم، کون الحکمہ بحیث یطابقہ الواقعہ، کو مستلزم ہے اور استلزام اور چیز ہے اور اتحاد اور چیز۔ البتہ اس کو قوم کے تسامح اور ان کے اعتماد پر محمول کیا جائے کیونکہ دلالت تو لفظ کی صفت ہے اور فہم سامع کی صفت ہے اور اول سے یہ معنی بطریق فہم ظاہر ہوتے ہیں۔ بہر حال سید سند نے اس تحقیق سے بھی ثبات ہوا کہ منعوت بالمطابقت حکم ہے نہ کہ واقع۔ (واللہ اعلم بالصواب والیٰ فیہ)

**حقائق الاشیاء ثابتہ**۔ اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں یعنی متکلمین کا قول ہے کہ بذاتہ عقل حکم کرتی ہے کہ ہر شئی موجود شئی کی ماہیت خارج میں موجود ہے مثلاً جو چیزیں ہمیں دکھلاتی دیتی ہیں مثلاً انسان درخت، پتھر وغیرہ وہ واقع میں موجود ہیں وہ محض خیال وہ ہم نہیں ہیں جیسا کہ عناد یہ کہتے ہیں اور یہ بھی نہیں کہ جس چیز کو ہم نے جیسا خیال کر لیا وہ چیز وہی ہو مثلاً اگر ہم درخت کو انسان سمجھ لیں تو وہ انسان ہے اور اگر اس کو کچھ اور سمجھ لیں تو وہ اور ہو جائے جیسا کہ عنیدہ کی یہی رائے ہے۔ حقائق۔ حقیقت کی جمع ہے لفظ کو جس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو اگر وہی معنی مراد لے جائیں تو اس کو حقیقت کہتے ہیں۔ حقیقتہ بروزن فیعلہ حق الشیء اذا ثبت سے صفت مشبہہ کا صیغہ ہے اور لا وصفت سے اسمیت کی طرف منتقل کر نیکی لے ہے۔ اشیاء۔ شئی کی جمع ہے شئی اصل میں مصدر ہے کبھی اسم مفعول کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور کبھی اسم فاعل کے اگر مفعول کے معنی میں مستعمل ہو تو اس کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر درست نہیں ہوگا جیسے **وَاللّٰهُ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ** اور اگر اسم فاعل کے معنی میں مستعمل ہو تو اللہ تعالیٰ پر اس کا اطلاق درست ہے جیسے **اُمِّی شَیْءٌ کَبِیْرٌ شَہَادَۃٌ** کے اندر ہے

اور کبھی شے سے مطلق وجود مراد لیتے ہیں۔ یہاں حقیقت شے سے مراد عین شے ہے اور ترکیب اضافی سے جو تغائر مفہوم ہوتا ہے وہ تغائر اعتباری ہے جیسے نفس الشیء عین الشیء۔ ذات الواجب تعالیٰ اور الجوہر المایوم بنفسہ کے اندر ہے یہ گفتگو اضافتِ بیانیہ مراد لینے کی صورت میں ہے اور اگر اس کو اضافۃ المسما علی الی الاسم مراد لیا جائے تو پھر تغایر باقی نہیں رہتا نہ صرف اسم و سمي کا فرق باقی رہتا ہے۔ اشیار کے اندر پارچہ مذاہب ہیں داہ کسان کا قول ہے کہ یہ شے کی جمع ہے جیسے اشیاء ضعیف کی جمع ہے مگر اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اشیار غیر منصرف ہے اور جو جمع افعال کے وزن پر آتی ہے وہ منصرف ہوتی ہے۔ اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ جمہار کی مشابہت کی وجہ سے غیر منصرف ہے جیسا کہ سرائیل کو مضاعف کی مشابہت کی وجہ سے غیر منصرف کہا گیا ہے (۲) خلیل و سیبویہ کا قول ہے کہ یہ جمع نہیں بلکہ اسم جمع ہے بروزن ظرفار، اس کی اصل تھی شیار دو ہمزوں کے ساتھ درمیان میں الف پھر اس میں قلبہ کر دیا گیا یعنی پہلے ہمزہ کو شروع میں لے گئے اشیار ہو گیا، الف تانیث کی وجہ سے غیر منصرف ہے (۳) مذہب فزار کہ شے بروزن ہیں کی جمع ہے پھر اس میں تخفیف کر کے شے کر لیا گیا بروزن میں تخفیف پھر جمع تخفیف اس کی جمع اشیا (یعنی یار کے بعد ہمزہ پھر الف ہمزہ) لائی گئی بروزن اضلاع، پھر تخفیف پہلی ہمزہ کو یار سے بدل کر حذف کر دیا گیا اشیار ہو گیا بروزن اضلاع ہمزہ تانیث برائے تانیث ہے اسی وجہ سے غیر منصرف ہے (۴) اخفش کا مذہب ہے کہ شے بروزن فعلی کی جمع ہے اس کی جمع اشیاء لائی گئی جیسا کہ فزار کا مذہب تھا پھر اس طرح تخفیف کی گئی (۵) مذہب یہ ہے کہ اضلاع کے وزن پر اشیا شے بروزن فعلی کی جمع ہے جیسے صادق کی جمع اصدقار ہے، پھر فزار کے مذہب کے مطابق تخفیف کی گئی اشیار ہو گیا۔

ثابت ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اشیار موجود ہیں اور ایسے خیالات نہیں ہیں کہ جنکو موجود سمجھ لیا جائے حالانکہ وہ موجود نہ ہوں جیسے ریت کو پانی سمجھ لیا جائے اور جیسے وہ اشخاص جنکو واسم کا مریض دیکھتا ہے اور مثل ان خطوط اور یہ کے نہیں کہ جن کو چاند دیکھنے والا دیکھتا ہے۔

**اعراض :-** مصنف کو اتنا کافی تھا کہ وہ الاشیاء ثابتہ کہہ دیتے، لفظ حقائق کے لانے میں کیا فائدہ ہے ؟

**جواب :-** اگر لفظ حقائق کو نہ بیان کرتے تو فرقہ عنید پر مکمل رونہ ہوتا۔

**جواب :-** لفظ حقائق کے بیان کرنے میں تاکید کا فائدہ ہے کیونکہ لفظ حقیقت میں تحقق کی جانب اشارہ ہے جو ثبوت کے ہم معنی ہے۔



**تحقیق :-** لفظ مابہیت اور حقیقت کے چند معنی آتے ہیں، مابہیت کے تین معنی ہیں (۱) مابہیت وہ جو ماہیہ کے جواب میں بولی جائے۔ یعنی سائل ماہیہ کے ذریعہ سوال کرے تو جواب دینے والا اس لفظ سے جواب دہ ہے جو مابہیت پر دلالت کرتا ہے (۲) توام شئی جسکو ماہیہ الشئی ہو تو اسے تعبیر کیا جاتا ہے، اس صورت میں مابہیت شئی عین شئی ہوتی ہے (۳) مابہیت وہ امر کلی ہے جو حاصل فی العقل ہو بغیر اعتبار کے موجود خارجی کے اور حقیقت کے دو معنی آتے ہیں (۱) بمعنی مابہیت (۲) مابہیت وجود خارجی کے اعتبار کرنے کے ساتھ دوسرے معنی کے اعتبار سے ”حقیقۃ العقار“ نہیں کہا جائیگا بلکہ ماہیۃ العقار کہا جائیگا۔ حقیقۃ الشئی و ماہیۃ ما بہا الشئی ھو ھو شئی کی حقیقت اور اس کی مابہیت وہ ہے جس کے سبب وہ شئی شئی ہے (ترکیب) ————— حقیقت مضاف، الشئی مضاف الیہ، مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر معطوف علیہ، واو حرف عطف، مابہیت مضاف، ک مضاف الیہ، مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر معطوف، معطوف علیہ اپنے معطوف سے ملکر مبتدا، آم اسم موصول، ت حرف جار، ضمیر جس کا مرجع ماہیہ مجرور، جار اپنے مجرور سے ملکر متعلق ہوا کیون فعل ناقص محذوف کے، الشئی فعل ناقص کا اسم ہو ضمیر مرفوع اول رائے فعل دوسری منصوب خبر کیون (کبھی ضمیر مرفوع کو منصوب کیلئے اور منصوب کو مرفوع کے لئے مستعار لیتے ہیں) کیون فعل ناقص اپنے اسم و خبر اور متعلق سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر صلہ موصول اپنے صلہ سے مل کر خبر مبتدا اپنی خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو لینی ماہیہ کا موصول ہے اور ماہیہ کے سبب ضمیر کا مرجع موصول ہے۔ (ف) حقیقۃ الشئی و ماہیۃ الشئی افسہ شارح نے یہ اشارہ فرمایا کہ حقیقت و مابہیت کے ایک معنی ہیں اور یہ دونوں الفاظ مترادف ہیں، ان دونوں میں مفہوم و استعمال کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے پھر اگر چل کر شارح نے اپنے قول وقد یقال ان ما بہا اخص سے اس طرف اشارہ کیا کہ یہ دونوں متحد بالذات اور متغایر بالا اعتبار ہیں۔

**اعراض :-** حقیقت کی یہ تعریف علت فاعلیہ پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ فاعل کے سبب ہی فعل کی وجود ہوتا ہے۔

**جواب :-** فاعل تو وہ ہے کہ جس کے سبب سے وہ شئی موجود ہوتی ہے، اور حقیقت شئی وہ ہے کہ جس کی وجہ سے وہ شئی کہلاتی ہے لہذا حقیقت ہے بغیر اس کے کہ اس کے اندر کوئی کام کر نوالا اپنے کام کا اثر ڈالے کیونکہ قول محقق کے مطابق مابہیت جعل جاعل کی محتاج نہیں ہوتی۔ مثلاً شریک کی حقیقت ردی اور شور ہے کہ ان دونوں چیزوں کی وجہ سے شریک ہے تو جس چیز سے کسی شئی کا توام ہے وہ اس کی حقیقت کہلاتی ہے۔ کالحوان الناطق للانسان جیسے حیوان ناطق ہے انسان کے لئے۔ تو حیوان ناطق انسان کی حقیقت و مابہیت ہے جس کے بغیر انسان کا تصور بالکنتہ نہیں ہو سکتا، کتب منطق میں مشہور یہی ہے کہ حیوان ناطق انسان کی حقیقت ہے۔ حالانکہ یہ بات محل بحث ہے کہ حیوان ناطق انسان کی مابہیت ہو اگر چہ مناطقہ اسکو حقیقی اور حد تام کہتے ہیں۔ جس قریب اور فصل قریب جو مابہیت مرکب ہو مناطقہ

اسکو حد حقیقی قرار دیتے ہیں تو حیوان انسان کی جنس قریب اور ناطق اس کی فصل قریب ہے بایں وجہ وہ حیوان ناطق کو انسان کی حد حقیقی اور حد تمام کہتے ہیں۔

**اعتراض** :- یکم تو انسان کیلئے عارضی ہے نہ کہ ذاتی تو پھر حیوان ناطق انسان کیلئے حد تمام کیسے ہو سکتی ہے جبکہ حد اس کو کہتے ہیں جو ذاتیات سے مرکب ہو؟

**جواب** :- جیسے گدھے کی تعریف حیوان ناہشی ہے، اور گھوڑے کی تعریف حیوان صاہل سے کی ایسے ہی انسان کی تعریف حیوان ناطق سے بیان کر دی اگرچہ نطق و ہنق و صہل و عریضیات ہیں۔ کیونکہ مناطع کا نشا مبتدین طلبہ کو سمجھانا ہے ایسی تعریف سے جو عام و خاص سے مرکب ہو اور اپنے افراد کو جامع و مانع ہو نہ کہ انسان کی حد ذاتی کو بیان کرنا۔ لہذا اب کوئی اعتراض نہیں رہے گا۔

**اعتراض** :- انسان کی یہ تعریف جامع مانع نہیں کیونکہ گونگا اس سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ وہ ناطق نہیں، اور اگر طوطے کو پڑھایا جائے تو وہ اس میں داخل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ بولنے والا حیوان ہے لہذا اسکو سبھی حیوان ناطق کہنا چاہیے؟

**جواب** :- نطق سے مراد صرف بولنا ہی نہیں ہے، بلکہ نطق کہتے ہیں انسان کا اس وصف پر ہونا کہ وہ اپنے مافی الضمیر کو ادا کر سکے خواہ کلام سے یا اشارہ سے یا لکھ کر لہذا گونگا تو حیوان ناطق میں داخل ہے۔ اور طوطا خارج ہو گیا کیونکہ اس کی آواز مافی الضمیر کی ترجمان نہیں ہے بلکہ جو اسکو رٹا دیا گیا اس کا اعادہ ہے۔

**جواب** :- نطق سے مراد محقق قول کے مطابق کلیات کا جائز ہے لہذا پھر تعریف جامع مانع ہے کیوں کہ گونگا اگرچہ بولتا نہیں مگر کلیات کا جاننے والا ہے نہ کہ طوطا۔

**اعتراض** :- انسان کا بچہ نہ بولتا ہے نہ کلیات کا علم رکھتا ہے لہذا تعریف جامع مانع نہیں رہی کیونکہ انسان کا بچہ حیوان ناطق ہونے سے خارج ہو گیا۔

**جواب** :- نطق سے مراد عام ہے خواہ بالفعل ہو یا بالقوة لہذا وہ بچہ آئندہ صلاحیت رکھتا ہے بولنے کی بھی اور عالم کلیات ہونے کی بھی۔

**اعتراض** :- حیوان ناطق تو فشتوں پر بھی صادق آتا ہے کیونکہ فرشتہ جاندار بھی ہے اور دونوں مافی الضمیر کے اندر بھی موجود ہیں لہذا ان کو بھی حیوان ناطق کہنا چاہیے؟

**جواب** :- حیوان سے مراد جسم نامی حساس ہے اور ملائکہ حکماء کے نزدیک مجردات ہیں لہذا حیوان کی تفسیر ان پر صادق نہیں آتی اور اگر ان کو اجسام تسلیم کر لیا جائے تو پھر ان میں عنو (بڑھوتری) نہیں ہے تو حیوان کی تعریف اب بھی صادق نہیں آتی۔

بخلاف مثل الضاحک والکاتب ممّا یملک تصور الانسان بدوہ فاذن العوارض۔

## ترجمہ

بجلاف ضاحک اور کاتب کے مثل کے ان چیزوں میں سے کہ جس کے بغیر انسان کا تصور ممکن ہے اس لئے کہ وہ عوارض میں سے ہے۔

یعنی جو چیز عرضیات میں سے ہو ذاتیات میں سے نہ ہو اس کو حقیقت نہیں کہا جاتا۔

وقد يقال ان مابه الشئ هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية و  
مع قطع النظر عن ذلک ما هيته۔

## ترجمہ

اور کبھی کہا جاتا ہے کہ وہ چیز جس کے ذریعہ وہ شئی وہ شئی ہوتی ہے اپنے خارج میں متحقق ہونیکے اعتبار سے حقیقت ہے اور اپنے شخص کے اعتبار سے ہویت ہے اور ان سے قطع نظر

کرتے ہوئے ماہیت ہے۔

## تشریح

ماہ الشئ ہو ہو، اصل عبارت ہے ماکان بالشئ شیئا، یعنی کوئی چیز جس کے ذریعہ وہ شئی کہلانے کی مستحق بنی ہے یعنی مقوم شئی، پہلا مقوم برائے فصل ہے اور دوسرا خبر، کان محذوف ہے جس کا مرجع الشئ ہے بر بنائے اختصار بجائے شیئا کے ہو کہہ دیا جاتا ہے۔ شارح نے ماہیت اور حقیقت اور ہویت کے درمیان فرق بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اسی ماہیت کو خارج میں متحقق ہونیکے اعتبار سے حقیقت کہتے ہیں جیسے حقیقت انسان، حیوان ناطق، جو خارج میں موجود ہے اور اسی ماہیت کو متخلف ہونیکے اعتبار سے ہویت کہتے ہیں جیسے زید، بکر، خالد وغیرہ میں جو ان ناطق ہے اور مخصوص تشخصات نے انکو گھیر رکھا ہے اور جہاں ان دونوں باتوں کا کوئی لحاظ نہ ہو وہ ماہیت ہے جیسے ماہیت غفار۔

والشئ عندنا هو الموجود۔ یہاں شارح شئی کی تعریف کر رہے ہیں کہ اہل حق کے نزدیک جو چیز بھی موجود ہو وہی شئی ہے یعنی معدوم حقیقت شئی نہیں ہے البتہ معتزلہ ہر ایسے معلوم کو جس کے موجود ہونے کی توقع ہو حقیقت شئی کہتے ہیں مگر فرمان باری خلقتك من قبل ولم تالك شيئا اسے اہل سنت کی تائید ہوتی ہے۔ والتفصيل في آخر الكتاب۔

والشئوت والتحقق، والوجود والكون الفاظ مترادفة، معناه ما بكد يهى المتصور۔

## ترجمہ

اور شئوت اور تحقق اور وجود اور کون الفاظ مترادف ہیں جن کے معنی بدیہی التصور ہیں۔

## تشریح

یعنی ثبوت ادکون اور وجود اور تحقق سب کے ایک ہی معنی ہیں۔ یعنی الفاظ مترادف ہیں۔  
سوال :- ان کے معنی کیا ہیں؟ جواب :- معنی ان کے بدیہی ہیں جس کی تقریب کرتے  
کی ضرورت نہیں ہے۔

فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغواً بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة.

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ حقائق اشیاء کے ثبوت کا حکم لغو ہوگا ہمارے قول  
الامور ثابتہ کے مثل۔

## تشریح

یہاں سے شارح علیہ الرحمہ یہ فرماتے ہیں کہ جب ثبوت و تحقق وغیرہ الفاظ کے معنی ایک ہیں  
تو ثابتہ کا حقائق اشیاء پر حمل درست نہیں ہوگا اس لئے کہ حمل کیلئے موضوع اور  
محمول میں مراد و معنی کا اتحاد اور من وجہ تغایر ہونا چاہیے، اور جب تحقق اور ثبوت کے ایک معنی ہیں اور اسی  
تحقق سے حقائق ماخوذ ہے تو حقائق اشیاء، الثابتات ثابتہ کے مثل ہو گیا اور شی کا اپنے نفس پر حمل  
درست نہیں بلکہ اس کو لغو شمار کیا جاتا ہے۔ لہذا محضف کا یہ کلام بھی لغو ہو گیا۔

قلنا ان المراد به ان ما نعتقد حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس  
والسماء والارض امور موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا  
كلام مفيد وما يحتاج الى البيان ليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قولنا انا ابو النجم  
وشعري شعري على ما لا يخفى۔

## ترجمہ

ہم جواب دیں گے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ چیز جسکے نامیں ہم حقائق اشیاء ہونیکا اعتقاد  
رکھتے ہیں اور جس کا ہم مختلف ناموں کے ساتھ نام رکھتے ہیں یعنی انسان اور گھوڑا  
اور آسمان و زمین یہ سب ایسے امور ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں جیسے کہا جاتا ہے واجب الوجود موجود  
اور یہ کلام مانع کلام مفید ہے۔ بسا اوقات اظہار (دلائل پیش کرنے کی) حاجت ہوتی ہے۔ یہ تیرے  
قول الثابت ثابت کے مثل نہیں ہے اور نہ ہمارے قول انا ابو النجم و شعری شعری کے مثل ہے جیسا کہ پوچھا  
نہیں ہے۔

## تشریح

شارح اعتراض سابق کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ حقائق کے لغوی معنی  
مراد نہیں بلکہ اصطلاحی معنی ملاو ہیں اور ثابتہ کے لغوی معنی مراد ہیں لہذا دونوں کے اندر

من وجہ اتحاد اور من وجہ تغایر ہو گیا جو حمل کیلئے ہزوری ہے۔ تو اب اعتراض مذکور دور ہو گیا۔

اسی مفہوم کو انھوں نے ایسے ادا کیا ہے جن چیزوں کے بارے میں ہم حقائق اشیاء ہونی کا اعتقاد رکھتے ہیں، اور جن چیزوں کو ہم مختلف ناموں سے موسوم کرتے ہیں وہ خیالات و ادہام نہیں ہیں بلکہ نفس الامر میں موجود ہیں۔ اس کی مثال بعینہ واجب الوجود موجود جیسی سمجھو حالانکہ یہاں حمل درست مان لیا گیا ہے حالانکہ بظاہر وہی خرابی یہاں پر بھی موجود ہے کیونکہ واجب اور موجود دونوں ایک ہیں۔ لیکن چونکہ مراد یہ ہے کہ جس ذات اقدس کے بارے میں ہم یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ وہ واجب الوجود ہے وہ خیال محض نہیں بلکہ موجود فی اکادم ہے تو جب اس کو درست مان لیا ہے تو ایسے ہی حقائق اشیاء کو بھی کلام مفید ماننا ہو گا۔

یعنی حقائق اشیاء ثابتہ اسلام مفید ہے کہ جب کو درست ماننے کے لئے معمولی سی تاویل کافی ہے ورنہ اس کا ظاہر خود اسکی صحت کو بیان کر سیکے لئے کافی ہے کمالی یعنی اور الثابت ثابت یہ کلام ہی نحو ہے اور انا ابوالنجم و شعری شعری اگرچہ نحو محض نہیں ہے لیکن تاویل کشی کی حاجت پیش آنے لگی یعنی شعری الان کشری کیا معنی یعنی شاعریوں کہتا ہے کہ میرے اوپر بڑھاپے کا اثر نہیں پڑا میں جیسے پہلے عمدہ شعر کہتا تھا اب بھی عمدہ شعر کہتا ہوں، تو دیکھئے کہ اس کے اندر کتنی تاویل کی ہزوری پیش آتی ہے ہماری اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ الثابت ثابت کا جوڑ کلام مفید سے ہے اور انا ابوالنجم و شعری شعری کا انکشاف رہبما محتاج الی البیان سے ہے، بالفاظ دیگر یہ لفظ نشر مرتب ہے۔

**سوال :-** شعری شعری، یکس کا شعر ہے ؟

**جواب :-** یہ ابوالنجم کا شعر ہے جو قدما اسلامین میں سے مشہور شاعر ہیں، انھوں نے اپنے ان اشعار میں اپنے خواب کا نقشہ کھینچا ہے، کہتے ہیں کہ

بشر دزی ما احسن جہد ری ؟ تنام عینی و فوادی لیسری

مع الغفاریت بارض قفسر ؟ انا ابوالنجم و شعری شعری

یعنی اللہ ہی کیلئے ہے میری بھلائی (یعنی اللہ ہی مجھ کو اسکی جہاد دے گا) میرا سینہ کتنا حساس و مددک ہے کہ میری آنکھیں سوتی ہیں اور میرا دل راتوں رات سیر کرتا رہتا ہے، جنات اور پریوں کے ساتھ چٹیل جنگلات میں اور میں ابوالنجم ہوں اور میرے شراب بھی ایسے ہی ہیں جیسے پہلے ہوتے تھے۔

وتحقق ذلك ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشيء مفيداً بالنظر الى بعض تلك الاعتبار دون البعض كالإنسان اذا أخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً واذا أخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغواً۔

## ترجمہ

اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شی کے کبھی مختلف اعتبارات ہوتے ہیں، ہوتا ہے اس پر کسی شی کا حکم لگانا مفید ان اعتبارات میں سے بعض کا لحاظ کرتے ہوئے نہ کہ بعض کا جیسے انسان جب اس کا لحاظ کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ ایک جسم ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید ہوگا۔ اور جب کا لحاظ کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ حیوان ناطق ہے تو یہ لغو ہوگا۔

## تشریح

اشارہ اسی جواب سابق کو دوسرے الفاظ میں پیش فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شی کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں مثلاً ایک ہی شخص بیٹا ہے اور باپ دادا شوہر، استاد، شاگرد ہے لیکن اعتبارات مختلف ہیں اور ہر اعتبار کے احکام مختلف ہیں ایک اعتبار کا حکم دوسرے پر لگائیں گے تو خرابی پیدا ہوگی۔

ایسے ہی مثلاً اپنے الانسان حیوان سمجھا، اور انسان سے آپے جسم محض مراد لیا تو جملہ درست ہے کوئی خرابی نہیں ہے۔ اور اگر آپ نے انسان سے حیوان ناطق مراد لیا تو یہ کلام لغو ہوگا کیونکہ حیوان کا حیوان پر حمل کیا گیا ہے جس کی قباحت مسلم ہے۔

اسی طرح اگرچہ ثبوت اور تحقق اور وجود کو ن متحی المعنی ہیں لیکن جب یہ اصول مسلم ہے کہ اعتبار کے بدل جانے سے احکام بدل جاتے ہیں تو حقائق الاشیاء ثابتہ کلام مفید ہوگا کیونکہ موضوع اصطلاحی معنی کے اعتبار سے ملحوظ ہے اور محمول لغوی معنی میں ہے تو دونوں کے درمیان اتحاد محض والا اعتراض سا فاضل ہو گیا۔ و اللہ اعلم بالصواب



بسم اللہ الرحمن الرحیم



جیسے شرح جامی کے اندر آپ نے پڑھا ہے 'وقد علم یدلک حد کل واحد منها' کے تحت کہ ابن حاجب نے طابع ثلثہ کی رعایت کی ہے ایسے ہی یہاں باتن نے سوفسطائیہ کی تردید کرتے ہوئے فرق ثلثہ کی رعایت کی ہے غدا یہ کی تردید حقائق الاشیاء سے ہوگی کیونکہ یہ فرق نفس حقائق کا منکر ہے اور ثابتہ سے غدا یہ کی تردید ہوگی جو نفس حقائق کا منکر نہیں بلکہ ان کے ثبوت کا منکر ہے اور یہ کہتے ہیں کہ سب کچھ ہمارے خیالات کے تابع ہے ہم نے جسکو جیسا سمجھا وہ ایسا ہی ہے اور العلم بہا متحقق کہہ کر لا ادیریہ کی تردید ہوگئی جو یوں کہتے ہیں کہ ہمیں کچھ معلوم نہیں نہ ثبوت کا علم ہے اور نہ عدم ثبوت کا یہ تو آپ جانتے ہیں کہ انسان کو ہر ہر چیز کا علم نہیں ہے و ما اؤتیتہ من العلم الا قلیلاً اس پر دال ہے۔

کچھ چیزوں کو جانتا ہے اور کچھ کو نہیں جانتا اور چونکہ حقائق الاشیاء میں لازم استغنائی تھا اور اسی حقائق کی طرف بہا کی ضمیر را ج ہے تو عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ تمام اشیاء کی تحقیقوں کا علم متحقق ہے حالانکہ یقینی بات ہے کہ انسان کو جملہ حقائق کا علم نہیں ہے تو اس کے دو جواب ہیں دا العلم بہا

میں عبارت بتقدیر المضاف ہے یعنی عبارت ایسے ہے العلم بشئوتہا "اب اشکال مذکور وارد نہ ہوگا کیوں کہ اب مطلب یہ ہوگا کہ انسان کو حقائق کا علم ہو یا نہ ہو لیکن انسان اتنا جانتا ہے کہ تمام اشیاء کی حقیقتیں نفس الامر میں موجود ہیں فلا اشکال ۲۰ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اصول مسلم ہے سلب کلیہ کی نفیض موجب جزئیہ ہے۔ تو جو گردہ سلب کلی کا قائل ہوا ایجاب جزئی سے اس کی تردید ہو جائے گی تو فرقہ سوفسطائیہ تمام اشیاء کے حقائق کا اور ان کے علم کے تحقق کا بطریق سلب کلی منکر ہے تو ان کے جواب کے لئے ایجاب جزئی کافی ہے لہذا الاشیاء کے لام کو استفراق کے بجائے جنس پر محمول کیا جائے۔

اور جب جنس پر محمول کریں گے تو چونکہ اس میں افراد کی کثرت بیان نہیں کی گئی تو یہ مہملہ کی قوت میں ہوگا اور مہملہ جزئیہ کے درجہ میں ہوتا ہے اور یہی سلب کلی کی نفیض ہے لہذا اسی سے سوفسطائیہ کی تردید ہوگئی اور سابق اعتراض بھی وارد نہ ہوگا کیونکہ جنس اشیاء کا علم تو ان لکھتا ہی ہے ہاں ساری اشیاء کا علم نہیں رکھتا۔ جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب عبارت دیکھئے۔ والعلم بھا اے بالحقائق من تصور اھما والتصدیق بھا وباحوالھا متحقق اور ان کا علم یعنی حقائق کا اس کے تصورات کا اور تصدیقات کا اور ان کے احوال کی تصدیق متحقق ہے۔

یعنی حقائق اشیاء ثابت بھی ہیں اور انسان ان حقائق کا علم بھی رکھتا ہے خواہ حقائق اشیاء از قبیل تصور ہوں یا از قبیل احوال حقائق ہوں ان ان کو جانتا ہے، احوال سے مراد حقائق کی صفات عارضہ ہیں۔ مثلاً اس کا حادث ہونا، ممکن ہونا، عین ہونا، عرض ہونا وغیرہ۔

وقیل المراد بشئوتھا القطع بات، لا علم بجمیع الحقائق۔

**ترجمہ**

اور کہا گیا ہے کہ العلم بھا سے مراد العلم بشئوتہا ہے اس بات کے یقینی ہو سکی وجہ سے کہ تمام حقائق کا علم نہیں ہے۔

اس اعتراض سے بچنے کے لئے بعض حضرات کو یہ تاویل پیش کرنیکی ضرورت پیش آئی مگر شارح کو یہ جواب پسند نہیں ہے اس لئے انھوں نے اس کو قیل سے تعبیر فرما کر جواب بعد میں دیا ہے۔ فرماتے ہیں :

والجواب ان المراد الجنس ردًا علی القائلین بات، لا ثبوت لشیء من الحقائق ولا علم بثبوت حقیقۃ ولا بعد م ثبوتھا۔

**ترجمہ**

اور جواب یہ ہے کہ مراد جنس ہے رد کرتے ہوئے ان لوگوں پر جو قائل ہیں کہ حقائق

میں سے کسی شئی کا ثبوت نہیں اور نہ کسی حقیقت کے ثبوت کا علم ہے اور نہ حقیقت کے عدم ثبوت کا علم ہے  
**تشریح** یعنی شارح فرماتے ہیں کہ جواب مذکور کیلئے حذف ماننے کی ضرورت نہیں بلکہ اس کے  
 بغیر ہی جواب ہو جائیگا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ الاشیاء کا لام جنس کا ہے جو ایجاب  
 جزئی کے درجہ میں ہے اور سلب کلی کی تردید کیلئے ایجاب جزئی کافی ہے۔ کما مر۔  
 اہل حق حقائق اشیاہ کو ثابت مانتے ہیں اور ان کے علم کو متحقق مانتے ہیں، سوفسطائیہ اہل حق  
 کے خلاف ہیں جس کے تین محروہ ماقبل میں عرض کر دیئے گئے ہیں۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں !

خلافًا للسوفسطائيّة فانّ منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيال لا دت  
 باطلّة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقاد وان اعتقدنا  
 الشيء جوهراً فجوهره او عرضاً فعرض او قد ينفقد يميّز او حادثاً فحادث وهم العنادية  
 ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوت، ويزعم انه شاك وشاك في ان  
 شاك وهم جزاء ولا ادريّة۔

**ترجمہ** سوفسطائیہ کا اختلاف ہے اس لئے کہ ان میں سے بعض تو وہ ہیں جو حقائق اشیاہ کا  
 انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ سب اوہام اور خیالات باطلہ ہیں اور یہ عناویہ ہیں اور  
 ان میں سے بعض وہ ہیں جو حقائق اشیاہ کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ہمارے اعتقاد کے  
 تابع ہیں یہاں تک اگر ہم کسی شے کے بائیں جو ہر ہونیکا اعتقاد کر لیں تو وہ جو ہر ہے یا عرض کا تو وہ عرض ہے  
 یا قدیم ہونیکا تو وہ قدیم ہے یا حادث ہونیکا تو وہ حادث ہے اور یہ غدیہ ہیں اور ان میں سے بعض وہ  
 ہیں جو شے کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کو شک ہے اور شک ہے  
 اس بات میں بھی کہ انکو شک ہے اور ایسے ہی کھینچے ہوئے چلے، اور یہ لا ادریہ ہیں۔

**تشریح** ان تینوں فرقوں کا بیان اختصاراً ماقبل میں گذر چکا ہے۔ یہاں تین باتیں عرض کر لی  
 ہیں ۱) خلافاً کی تحقیق (۲) ہر ایک کی وجہ تسمیہ (۳) سوفسطائیہ کون ہیں ؟

**تفصیل بحث :-** ۱) اول خلافاً عرم آفندی ۲۲۴ پر بھی اس کا تذکرہ ہے اور انھوں نے اسکو مغفول  
 مطلق قرار دیا ہے۔ ۲) قول، اس میں دو احتمال ہیں نمبر ۱) مغفول مطلق جیسے بجز کذا اتفاقاً ادا جماعاً۔  
 تقدیر عبارت ہوگی اتفاقاً علی ذلک اتفاقاً و اجموعاً علیہا جماعاً لیکن اس پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ اس  
 کا فعل مقدر یا تو اختلاف ہے یا خالفوا یا خالف۔ اگر ادا فعل کو مقدر مانا جائے تو اس پر دو اشکال وارد  
 ہوں گے ۱) اختلاف کا مصدر اختلاف ہے نہ کہ خلاف۔ ۲) تقدیر (۲) اور اگر اختلاف کو استعمال کیا جائے تو



بعض میں لفظان وغیرہ کا استعمال پر عمل نہیں رہتا کمال بخفی۔ اور اگر فعل محذوف خالفوا یا خالفت ہو تو اس پر یہ اشکال ہو گا کہ خالف متعدی بنفس ہے، بعض علمائے آخری صورت کو اختیار کر کے وارد شدہ اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ لام ایسا ہے جیسا سقیال میں ہے حالانکہ سقی متعدی بنفس ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں لام کا متعلق محذوف ہوتا ہے جیسے سقیال میں محذوف ہے تو اب معنی یہ ہوں گے، اختلاف کیا اہل حق نے اختلاف کرنا۔ مراد لیتا ہوں میں سو فسطائیہ سے لہذا اب اعتراض وارد نہ ہو گا۔ نمذہب۔ دوسری صورت یہ ہے کہ خلافا کو حال قرار دیا جائے اور مہمد کو اسم فاعل کے معنی میں مراد لیا جائے۔ تو اب عبارت کی تقدیر ایسے ہوگی، اقول ذلک یا قال ذلک خلافا لفظان اور مخالفا لفظان۔ اور کلام عرب میں حذف بکسر تالیع ذال ہے۔ واللہ اعلم بالصواب والیہ الرجوع والمساب۔ عناد یہ:- یا تو ان کے برہنہ غناد و تعصب حقائق اشیاء کا انکار کر نیکی وجہ سے عناد یہ کہتے ہیں یا یہ عناد عن طریق سے یا خود ہے جس کے معنی ہیں راستہ سے ہٹنا تو یہ بھی راستہ سے ہٹے ہوئے ہیں اس لئے ان کو عناد یہ کہا گیا ہے۔

عند یہ:- یہ عند کی جانب منسوب ہے جس کے معنی اعتقاد کے ہیں۔ تو چونکہ یہ چیز کو اعتقاد کے تابع سمجھتے ہیں اس لئے انکو عند یہ کہا گیا ہے۔

لا اور یہ:- لا اداری کی جانب منسوب ہے جو کسی چیز کو جاننے کا اعتراف نہیں کرتا (کما مر) تفصیل بحث ثالث:- محققین کا قول یہ ہے کہ ایسا احمق فرقہ دنیا میں کوئی نہیں بلکہ یہ ایسا مفہوم مفروض ہے جس کا کوئی فرد بھی خارج میں موجود نہیں البتہ ہر وہ شخص جو دلیل میں غلطی کرے اس کو سو فسطائی کہا محقق نصیر الدین طوسی کا بھی یہی قول ہے ملاحظہ ہو نیز اس ص ۴۴ حاشیہ رمضان آفندی میں بحوالہ تلخیص الملخص میں مذکور ہے شرح مقاصد ص ۳۳ میں شارح بحوالہ تلخیص الملخص اس پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں ولا یکن ان یکون فی العالم قوم ینتقلون ہذا المذہب بل کلاہ غلط سو فسطائی شرح مواقف ص ۳۶ پر بھی قبل سے اسی قول کو ذکر کیا گیا ہے۔ حضرت مولانا اسماعیل صاحب شریعت فرماتے ہیں: ولا اظن السوفسطائی الا مفہوماً مضروباً مضروباً و ہذا مضروباً و لا افراد بل متصفاً بالہ یعنی میرا گمان یہ ہے کہ سو فسطائی ایک ایسا مفہوم مفروض ہے جس کے افراد معدوم تو کیا بلکہ متبع الوجود ہیں (عقبات ص ۴)



شارح یہاں سے سو فسطائی کی تردید کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے پاس اپنے دعویٰ

کے اثبات پر دو دلیلیں ہیں۔ ایک دلیل تحقیقی اور دوسری الزامی۔ دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم کو بہت سی چیزوں کا علم مشاہدہ کے ذریعہ ہو جاتا ہے لہذا اس کا انکار بدیہیات کا انکار ہے (کمالا محلی) اور بہت سی چیزوں کا ہم کو علم دلائل قائم کرنے کے لیے ہو جاتا ہے جس کا انکار بھی بدیہیات کا انکار ہے۔ اور جواب الزامی یہ ہے کہ آپ کا سالبہ کلیہ لاشی من احقاقی ثبات ثابت و متحقق ہے یا نہیں اگر نہیں تو ہمارا دعویٰ ثبات ہوگا اسلئے کہ سالبہ کلیہ کی لقیض موجب جزئیہ آتی ہے تو جب سالبہ کلیہ صادق نہ ہو تو اس کی لقیض ثبات ہو جی ورنہ ارتفاع لقیضین لازم آئے گا جو باطل ہے اور اگر اعتبار اقصیہ سالبہ کلیہ متحقق ہو جلتے تو بھی ہمارا مدعا ثابت ہو گیا اسلئے کہ نفی حقائق میں سے ایک حقیقت ہے کیونکہ یہ حکم کی ایک قسم ہے مگر یہ جواب کما حقہ عنادیہ کیلئے ہو سکتا ہے کیونکہ لادریہ کے نزدیک کوئی چیز ثبات ہی نہیں اور غدیہ کے نزدیک نفس الامر میں ثابت نہیں بلکہ جو ہے وہ ان کے گمان کے مطابق، ان کے اعتقاد کے تابع ہے بہر حال موقوفہ طائر کی یہ بات بعد از عقل و نقل ہے مگر وہ بھی اس پر دلیل پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہتے ہیں کہ ضرورتاً میں سے کچھ توقعات ہیں اور کچھ بدیہیات اولیات ہیں مگر دونوں ناقابل اعتبار ہیں اس لئے کہ جس بسا اوقات غلطی کرتا ہے جیسے بھینکا ایک کو دو دیکھتا ہے اور صفروای میٹھے کو کڑوا محسوس کرتا ہے۔ تو معکوس ہو کہ جس نے غلطی کی تو اس کا اعتبار ہی کیا رہا، ایسے ہی بدیہیات میں بسا اوقات بہت بڑا اختلاف پیدا ہو جاتا ہے حالانکہ وہاں اختلاف نہ ہونا چاہئے لہذا معکوس ہونا ضرورت کی ہر قسم ناقابل اعتبار ہے اور چونکہ نظریات ضروریات کی فرع ہے، تو جب متفرع علیہ فاسد سمجھ کر تو متفرع یعنی نظریات بدرجہ اولیٰ فاسد اور ناقابل اطمینان ہوں گے۔ اس صاف غلطی کی وجہ سے ہم نے کسی کا بھی اعتبار نہیں کیا اور دونوں کو فاسد قرار دیکر اس کے قائل ہو گئے کہ حقائق اشیاء ثبات نہیں ہیں۔ انکی یہودہ دلیل کا جواب دیا گیا ہے کہ اگر بعض اسباب و وجوہات کی وجہ سے جس نے انکی پر غلطی کر دی تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہر جگہ پر جس غلطی کرے گا بلکہ جہاں غلطی کے اسباب نہیں ہیں وہاں بذریعہ جس جزم و یقین حاصل ہوگا جیسے ہر رات دن اس کا مشاہدہ کرتے ہیں نیز اگر کسی کو بدیہیات کے اطراف سے انس و لگاؤ نہ ہو نیکی و جہ سے بدیہیات میں اختلاف ہو جاتے تو یہ بدیہی کے بدیہی ہونیکے منافی نہیں ہے نیز اگر کسی کی نظر و فکر ہی بگڑ جائے اور اسکی وجہ سے وہ اختلاف کرنے لگے تو اس سے بالکلے نظریات کی نفی نہیں ہو سکتی۔ یہ ان کو جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ سب دلائل ان کیلئے ناکافی ہیں ان کا جواب تو فقط یہ ہے کہ ان کو آگ میں ڈال دیا جائے یا تو جل جائیں اور ان کے فتنے سے چٹھکا کر انھیں ہویا آگ کی تکلیف اور بغیر آگ کے جولدز تھی ان کے درمیان فرق کر کے حقائق اشیاء کے قائل ہو جائیں۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں !

ولنا تحقیقاً انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزمانا ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت وان لم يتحقق فالنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم فقد ثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الإطلاق ولا يخفى ان انما يتم على العنادية۔

## ترجمہ

اور ہماری دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم یقیناً بعض اشیاء کے ثبوت کا مشاہدہ کے ذریعہ یقین کر لیتے ہیں اور بعض کا دلیل کے ذریعہ اور دلیل الزامی یہ ہے کہ اگر اشیاء کی نفی متحقق نہ ہو تو (ہمارا مدعی) ثابت ہو گیا، اور اگر نفی متحقق ہو جائے تو نفی بھی حقائق میں سے ایک حقیقت ہے نفی کے ہونیک وجہ سے حکم کی ایک قسم تو حقائق میں سے ایک شیئی ثابت ہوگئی تو حقائق کی مطلق نفی صحیح نہ ہوئی اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ یہ دلیل عنادیہ پر ہی تام ہے۔

## تشریح

ولنا تحقیقاً انا، لانا خبر مقدم ہے اور انا نجزم مبتدأ مؤخر ہے اور جب جملہ مبتدأ ہو اور اس پر کان داخل ہو تو اس کو ان بالفتح پڑھا جائے لہذا یہ آنا ہے اور تحقیقاً تیسرے، مبتدأ اور خبر کے درمیان نسبت ہے جو ابہام ہے اس کو دور کرنے کے لئے اور الزام اس پر عطف ہے۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ تحقیقاً حال ہو تو اب یہ محققین کے معنی میں ہوگا۔

یہیں سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ دلیل کی دو قسمیں ہیں تحقیقی اور الزامی۔ دلیل تحقیقی اسے کہتے ہیں جس کے باریں مسئول یہ دعویٰ کرے کہ اس کے مقدمات صادق ہیں، اور دلیل الزامی وہ ہے جس کے مقدمات ختم کے نزدیک تو مسلم ہیں لیکن مستدل کے نزدیک مسلم نہ ہوں۔ دلیل اول کا مقصد حق کی تحقیق بھی ہے، اور مد مقابل کو الزام دینا ہے اور ثانی کا مقصد فقط الزام ختم ہے اور بس۔ جزم کے معنی کاٹنا اور چونکہ علم یقینی ظنون و شکوک کو کاٹ دیتا ہے اسلئے اسکو علم یقینی کے معنی میں استعمال کیا جائے۔ بالضرورة بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ براہمت کے معنی میں ہے حالانکہ النسب یہ ہے کہ اس کو یہاں قطع یقین کے معنی میں یا وجوب کے معنی میں استعمال کیا جائے۔ بالعیان: آنکھ سے دیکھنا جس کا ترجمہ ہم نے مشاہدہ سے کیا ہے جیسے زمین و آسمان کو دیکھ کر اس کا علم ہوتا ہے اور بہت سی چیزوں کو سوچ کر کہ ان کا علم ہوتا ہے۔ وغیرہ۔ البیان لغوی معنی اظہار کے میں مراد دلیل، اقامۃ البراہین القطعیہ اور دلائل نفی ہوں یا عقلی ان کا شمار بدیہیات میں سے نہ ہوگا اور ان سے حاصل شدہ علم نظری کہلائے گا مگر بعض صورتوں میں جس کا بیان اپنے مقام پر آئیگا اس لئے شروع میں کیا گیا تھا ضرورت کے معنی براہمت کے نہیں، بلکہ یقین و قطع کے ہیں۔ والزاما لہذا اس کا بیان تقریر میں گزر چکا ہے۔ ولا یخفی ان انما يتم على العنادية۔ یعنی جو دلیل الزامی پیش کی گئی ہے یہ فقط عنادیہ کے مقابل میں ہی چل سکتی ہے لا اور یہ کے مقابل میں نہیں چل سکتی

اس لئے کہ وہ اثبات ونفی میں سے کسی کا اعتراف ہی نہیں کرتے اور عندیہ پر بھی یہ دلیل نہیں چلے گی اس لئے کہ وہ حقائق اشیاء کے منکر نہیں ہیں بلکہ انکو مانتے ہیں البتہ ان کے ثبوت کو نفس الامر میں نہیں مانتے بلکہ اپنے گمان و اعتقاد کے تابع مانتے ہیں تو جو نفس ثبوت کا انکار کرے اس پر یہ دلیل چلے گی اور ایسے فقط عنادیہ ہیں۔

قالوا الضوریات منها حسیات والمسر قد یغلط کثیرا کما لاحول یدری الواحد اثنتین  
والصفراء اوی قد یجد الحلو منا ومنها بدیهیات وقد تقع فیها اختلافات وتعرض  
بها شبه یمقتصر فی حلها الی انظار دقیقة والنظریات فرع الضوریات فسادها  
فسادها ولہذا اکتفی فیها اختلاف العقلاء۔

## ترجمہ

سوفسطائیہ کہتے ہیں کہ ضروریات ان میں سے کچھ توحسیات ہیں اور جس بہت غلطی کرتی ہے جیسا کہ ایک کو دو دیکھتا ہے اور صفراوی میٹھے کو کڑوا پاتا ہے اور ان میں سے کچھ بدیهیات ہیں حالانکہ کبھی ان میں بہت اختلاف واقع ہوتا ہے اور ان میں ایسے ایسے شبہات پیدا ہوتے ہیں جن کو حل کرنے کے لئے انظار دقیقہ کی حاجت پیش آتی ہے اور نظریات ضروریات کی فرع ہیں تو ضروریات کا فساد نظریات کا فساد ہے اور اسی وجہ سے نظریات میں عقلاء کا اختلاف بخیرت ہے۔

## تشریح

یہاں سے سوفسطائیہ کی دلیل بیان کر کے اس کی تردید کی جائے گی۔ حاصل یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں ضروری اور نظری۔ نظری وہ ہے کہ جو نظر و فکر سے حاصل ہو جیسے العالم حادث، اور ضروری وہ ہے جس میں نظر و فکر کی حاجت نہ ہو اور وہ ہر ہر ماقول کو حاصل ہوسکے پھر ہم پر کے نزدیک ضروریات کی سات قسمیں ہیں۔ بدیهیات، حسیات، و تجربیات، فطریات، تجربیات، حدسیات، متواترات۔ یہاں مسئلہ صرف دو کا ذکر کرنا ہے حسیات اور بدیهیات۔ حسیات وہ ہیں جو حواس ظاہر سے حاصل ہوں جیسے النار حارۃ اور بدیهیات جینی اولیات وہ ہیں جن پر تصور و فہم کے بعد عقل حکم جاری کر سکے جیسے الکحل اعظم من الجزء۔ بہر حال حسیات میں جس بہت غلطی کرتی ہے جیسے جیسا کہ ایک کو دو دیکھتا ہے اور صفراوی کو میٹھا کڑوا لگتا ہے اور بسا اوقات معدوم کو موجود سمجھ لیا جاتا ہے جیسے دو پر میں دور سے ریت کو دیکھ کر پانی سمجھ لیا جاتا ہے اور کشتی سوار کو کنارہ متحرک معلوم ہوتا ہے نیز موٹر یا ٹرین میں سوار کو زمین ٹھو متی ہوئی محسوس ہوتی ہے اور ضروریات میں کچھ بدیهیات

ہیں جن میں اختلاف واقع ہو جاتا ہے جیسے معتزلہ کہتے ہیں "الانسان خالق لا فعل بالبرہ" اور مشبہہ کہتے ہیں "کل موجود غفوی مکان وجہ بالبرہ" حالانکہ اشاعرہ انکو باطل قرار دیتے ہیں اور بدیہیات میں ایسے شبہات و اعتراضات پیش آ جاتے ہیں جھکو حل کرنے کے لئے بڑی دقت نظر سے کام لینا پڑتا ہے جب یہ صورت ہے تو یقیناً حیات و بدیہیات کے اوپر سے اعتماد اٹھ جاتا ہے، اور جب مہزوریات سے اعتماد اٹھ گیا تو چونکہ نظریات مہزوریات کی فرع ہے اس سے بدرجہ اولیٰ اعتماد ختم ہو گا کالہذا ثبوت حقائق اشار اور ان کے علم کے تحقق کا کوئی ذریعہ نہیں رہا اس لئے ہم نے انکا انکار کر دیا ہے۔ اور نظریات کے اندر اختلافات کثیرہ کا پیرا ہونا اس کی کھلی دلیل ہے کہ ایک فریق عالم کو قدیم کہتا ہے اور دوسرا اسکو حادث کہتا ہے۔ اس سے معلوم ہو گا کہ اگر نظریات موصل الی العلم ہوتے تو اختلافات واقع نہ ہوتے۔

قلنا خلط المحس في البعض لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالعجز بانتفاء اسباب الغلط والاختلافات في البديهي لعدم الالف والحقفاء في النصوص لا ينافي البداهة وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لا تنافي حقيقة بعض النظريات۔

## ترجمہ

ہم کہیں گے کہ جس کا غلطی کرنا اسباب جزئیہ کی وجہ سے بعض چیزوں میں اسباب غلطی کے منطقی ہونیکے وقت بعض چیزوں کے سلسلہ میں جزم کے منافی نہیں ہے اور اس نہ ہونیکے وجہ سے یا تصور کے اندر پوشیدگی کی وجہ سے بدیہی کے اندر اختلافات بدایت کے منافی نہیں ہیں اور انظار کی خرابی کی وجہ سے اختلافات کی کثرت بعض نظریات کی حقانیت کے منافی نہیں ہے۔

## تشریح

یعنی اگر کھینکا اپنے اس نقص کی وجہ سے اور صفراوی (جس پر صفراء کا غلبہ ہو جاتا ہے) اپنے اس مرض کی وجہ سے اگر محسوسات میں غلطی کریں تو اس سے بالکل علم محسوسات کی نفی کیسے کی جا سکتی ہے۔ نیز ایک بدیہی چیز میں بھی وہ شخص اختلاف کر سکتا ہے جس کو کبھی اس بات سے واسطہ ہی نہ پڑا ہو جیسے "المنہم محتاج فی وجودہ الی علیہ" بدیہی ہے مگر جس نے آج تک لفظ ممکن اور لفظ علت ہی کو نہ سنا ہو وہ اسی کو نظری سمجھ سکتا ہے اور اس میں اختلاف کر سکتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہر آدمی اس میں اختلاف ہی کرے بلکہ اختلاف اسباب جزئیہ کی وجہ سے ہے۔ اسی طرح بھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص نظریات میں گھستتا ہے لیکن وہ قوانین نظر کی رعایت نہیں کرتا یا اسلئے غلطی کرتا ہے اور پھر اختلاف رائے کرتا ہے تو ایسا اختلاف نظریات کی حقانیت کو ختم نہیں کر کے گا۔

والحق انت لا طريق الى المناظرة معهم خصوصاً مع الالادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا۔

## ترجمہ

اور حق بات یہ ہے کہ سوفسطائیہ کے ساتھ مناظرہ کا کوئی طریقہ نہیں ہے خصوصاً الالادریہ کے ساتھ اس لئے کہ وہ کسی محکوم کا اعتراف نہیں کرتے کہ اس کے ذریعہ سے کسی مجہول کو ثابت کر دیا جائے بلکہ ان کے ساتھ مناظرہ کا طریقہ ان کو آگ کی تکلیف دینے ہے تاکہ اعتراف کریں باجائیں خصوصاً مافعول مطلق ہے، اس کا استعمال مبالغہ کیلئے ہوتا ہے اور چند ہم مثل چیزوں کے درمیان امتیاز پیدا کر دینے کے لئے اس کا استعمال ہوتا ہے۔

## تشریح

شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ مناظرہ کا مقصد مطلوب کا اثبات یا الزام خصم ہے اور یہ دونوں باتیں اس وقت ہو سکتی ہیں کہ کچھ مسلمات پر مناظرہ کی بنیاد رکھی جائے اور ان کے یہاں کچھ مسلمات و معلومات ہیں ہی نہیں تو پھر ان کے ساتھ مناظرہ بے سود ہے یعنی مناظرہ کا اگر نہ ہوگا۔

البتہ مناظرہ کی ایک صورت ہے کہ انکو آگ میں ڈال دیا جائے، اب یہ دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو وہ جل جائیں گے یا اعتراف کر لیں گے کہ تکلیف ہو رہی ہے اور لذت اور الم کے درمیان فرق ہے۔

یہاں شارح اراکم نے بہت طویل بحث کی ہے کہ آگ میں جلانا تو ممنوع ہے ایسی بات شارح نے کیوں فرمائی اور پھر اس کے مختلف جوابات دیتے گئے ہیں مگر یہ سب تکلفات ہیں اور شارح کی مراد صرف یہ ہے کہ سوفسطائیہ کو الزام دینے کا صرف یہ طریقہ ہے جواز و عدم جواز سے صرف نظر کرتے ہوئے۔

شرح مقاصد صحت میں اسی مفہوم کو ایسے بیان کیا گیا ہے "فالطریق مهم التغذیب ولو بالنار فاما ان یحترقوا بالالم وہومن الحسب وبالفرق بینہ و بین اللذة وہومن العقلیات و فیہ لبطان لمذہبہم وانتشار علیہم واما ان یضربوا علی الانکار فیضربوا فیہ اضحلال لثائرة فتستہم والظفار لثائرة شعلتہم۔ شرح مواقف ص ۱۶۱" پراسی مفہوم کو بہت سلیس انداز میں بیان کیا ہے۔

وسوفسطا استم للحکمة المموہة والعلم المزخرف لان سوفامعنا العلم والحکمة واسطامعنا المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة کما اشتقت الفلسفة من فیلا سوف ای حب الحکمة۔

## ترجمہ

اور سوفسطا ملع سازی کی ہوئی حکمت اور مزین کئے ہوئے علم کا نام ہے اس لئے کہ سوفاس کے معنی علم و حکمت کے ہیں اور اسطاک کے معنی مزین اور غلط کے ہیں اور

اسی سے سفسط مشتق ہے جیسے فلسفہ فیلا سوف سے مشتق ہے جس کے معنی محب الحکمت کے ہیں۔  
**تشریح** سوفسطا سین کے ضمہ اور فاسکے فتح کے ساتھ یونانی لفظ ہے جس کے معنی ہیں ایسی حکمت جس پر سولے کا پانی پھیر دیا گیا لیکن اس کا استعمال ترمین باطل میں ہونے لگا کیونکہ اس میں ایسا ہی دھوکہ ہے جیسے لوہے وغیرہ پر سولے کا پانی پھیرنے میں دھوکہ ہے اور تنویر باب فیعل کا مہر رہے جو مائر سے ماخوذ ہے کیونکہ مائر کی اصل موہ ہے۔ علم مزخرف یہ حکمت مموہ پر عطف تفسیری ہے اور مزخرف مموہ کے معنی میں ہے کیونکہ یہ زخرف سے ماخوذ ہے جسکے معنی سولے کے ہیں پھر ہر اس باطل کو مزخرف کہنے لگے جس کو حق کی صورت میں پیش کیا جائے۔

اب سوال پیدا ہو کہ سوفسطا کے یہ معنی آپسے کیسے بیان کئے؟ تو جواب دیتے ہیں کہ سوفٹا اس کے معنی علم و حکمت کے ہیں اور اسطفا اس کے معنی مزخرف اور غلط کے ہیں تو ددؤل کو ملا کر حکمت اور باطل علم، یہ معنی اس کے ہوئے وچر تصمیعہ ظاہر ہے۔

یہ لفظ یونانی تھا پھر اہل عرب نے اسکو معرب بنا کر اس سے سفسط کو مشتق کیا ہے جو بخرہ کے وزن پر ہے جس کا بیان سلم العیوم کے ۱۶۶ پر ہے۔

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں سوفسطا سفسط سے ایسے ہی مشتق ہے جیسے فلسفہ فیلا سوف سے مشتق ہے اسلئے کہ فیلا کے معنی محب اور دلدادہ کے ہیں اور سوفٹا کے معنی علم و حکمت کے ہیں تو اس کے معنی ہوئے محب الحکمت یعنی حکمت کا دلدادہ اور پھر اہل عرب نے اسکو معرب بنا کر اس سے فلسفہ مشتق کیا ہے۔  
 محقق نصیر الدین طوسی کہتے ہیں کہ کتب دینیہ کو سوفسطا نے کے شبہات سے شروع کرنا طالبان حق کو گمراہ کرنا ہے مگر اس کا محققین نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ طریقہ اس لئے اختیار کیا گیا تاکہ طلبہ کو تحقیق حق کا جذبہ ہو اور وہمیات سے احتراز کا مادہ پیدا ہو اور شبہات باطلہ سے بچنے کی صفت پیدا ہو۔



یہاں کچھ باتیں قابل توجہ ہیں، (۱) مصنف نے ماقبل میں حقائق الاشیاء ثابۃ والعلوم ہما متعق کہہ کر سوفسطا پر رد فرمایا جو حقائق اشیا کا انکار کرتے ہیں، تو ان کے انکار کا منشاء یہ ہے کہ اسکے جس اور بدست عقل اور نظر میں خرابی اور ضاد ہے لہذا ضرورت پیش آئی کہ اس بات کو واضح کر دیا جائے کہ سوفسطا کی عقل اور بدست اور خواص معطل ہیں ورنہ ایسی بے تکلی بات نہ سکتے لہذا مصنف نے فرمایا واسباب العلم (۲) اعتقاد میں اگر احتمال غیر نہ ہو تو اس کو جزم کہتے ہیں پھر اعتقاد جازم واقع کے مطابق ہے یا نہیں اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو اس کو جہل مرکب کہتے ہیں اور اگر واقع کے مطابق ہے تو زوال کو قبول کرے گا یا

نہیں اگر زوال کو قبول کرے تو یہ تقلید ہے ورنہ یقین ہے۔ اور اگر احتمال غی ہو تو پھر دو صورتیں ہیں، دونوں طرفین مساوی ہیں یا نہیں، اگر مساوی ہوں تو اسکو شک کہتے ہیں اور اگر مساوی نہ ہوں بلکہ ایک طرف راجح اور دوسری مرجوح ہو تو جانب راجح کو ظن اور جانب مرجوح کو وہم کہتے ہیں۔

جہل مرکب کو اسلئے جہل مرکب کہتے ہیں کہ اس میں جہالتی کا اجتماع ہے ایک تو نہ جاننا اور دوسرے نہ جاننے کو نہ جاننا۔ ولذا قیل: آنکس کہ نداند و نداند کہ نداند، ورجہل مرکب ابد بماند۔

۳۳) علم کے اسباب تین ہیں۔ حواس سلیمہ اور خبر صہادق اور عقل۔ اسلئے کہ سبب یا تو خارج چیز ہوگی یا غیر خارجی، اول خبر صہادق ہے، اور اگر داخلی ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں سبب آلہ غیر بدرک ہے یا آلہ درک، اول حواس ظاہرہ اور دوسرے عقل ہے۔

۳۴) یہ اسباب مخلوق کے واسطے ہیں کیونکہ مخلوق کو اسباب اور واسطہ کی ضرورت ہے، رہا اللہ کا علم وہ اس کا ذاتی ہے تحصیل نہیں ہے پھر اس مخلوق میں مکلفین انسان، فرشتے اور جنات داخل ہیں۔

۵) اپنے مراتب میں علم کی پانچ تعریف پڑھی ہیں اور سلم العلوم میں ایک پڑھی ہے العلم المتصور و هو الحاضی عند المدرک۔ ہم نے اس عبارت کی شرح اور علم کے نظری اور بدیہی ہونے پر تفصیلی کلام "الكلام النظري توضیح مافی السک" میں کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امارازجی علم کو بدیہی مانتے ہیں اور امام عزالی اور متکلمین نظری مانتے ہیں پھر امام عزالی نظری اور متعسر التحدید قرار دیتے ہیں اور حضرات متکلمین نظری متعسر التحدید قرار دیتے ہیں۔ والتفصیل فی الکلام المنظم۔

۶) آج علم کی دوسری تعریف بیان کی جا رہی ہے "هو صفة يتجلى بها المذکور لمن قامت به" یعنی علم ایک ایسی صفت ہے کہ جس آدمی کے اندر یہ صفت ہو اس کے سامنے وہ چیز قابل ذکر اور قابل تعبیر لفظی ہو منتقم ہو کر سامنے آجائے۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ ذہن میں حاصل شدہ اس روشنی اور نور کو علم کہتے جو انسان کیلئے ایک ملکہ اور قابلیت ہے کہ جس کے درجہ مذکور محضی اور منکشف ہو جائے۔ اور دوسری تعریف یہ بیان کی جاتی ہے: "هو صفة توجب تمییزاً لا یحتمل النقیض" یعنی علم وہ ایسی کیفیت انجلائیہ ہے جو معلومات کے درمیان ایسا امتیاز پیدا کر دے کہ اس امتیاز میں اپنی ضد کا احتمال نہ رہے جیسے آپ کو معلوم ہو گیا کہ وضو کے فرض چار ہیں اور چار کے علاوہ نہیں ہیں نہ کم اور نہ زیادہ تو آپ کو ایسا امتیاز حاصل ہے کہ جس میں اپنی ضد کا احتمال نہیں، اسی کو علم کہتے ہیں۔

بہر حال یہ علم کی دو تعریف ہیں لیکن ان دونوں میں بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ تعریف اول ادراک حواس اور تصورات اور تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ سب کو شامل ہے اور دوسری تعریف حواس کے ادراک اور تصورات اور تصدیقات یقینیہ کو تو شامل ہے مگر تصدیقات غیر یقینیہ



کو شامل نہیں تو تصدیقاتِ غیر یقینیہ علم ہے یا نہیں تو ان دونوں تعریفوں میں تعارض ہو گیا، اول تعریف کی رُو سے علم ہے اور ثانی کے اعتبار سے نہیں ہے۔

**سوال :-** پہلی تعریف ان تمام چیزوں کو کیسے شامل ہے؟

**جواب :-** اس لئے کہ اس میں مذکور کی بجلی ہوتی ہے، مذکور کے معنی ہیں قابل ذکر شئی خواہ وہ موجود ہو یا معدوم۔ لہذا جو اس کے ادراکات بھی ذکر کئے جاسکتے ہیں اور وہاں بجلی اور انکشاف ہوتا ہے اس لئے کہ کسی چیز کو دیکھ کر، سن کر، سوچ کر اس کا انکشاف ہو جاتا ہے تو محض ہوا کہ جو اس کا ادراک بھی علم کہلاتا ہے نیز تصورات کا بھی انکشاف ہوتا ہے جیسے اپنے لال قلعہ اور جامع مسجد یا اس کے علاوہ کوئی چیز دیکھی تو یہ چیزیں آپ پر واضح اور منکشف ہو گئیں اور یہ چیزیں ذکر کے قابل بھی ہیں لہذا علم کی مذکورہ تعریف ان تصورات کو مشتمل ہوگی۔

نیز تصدیقات کی دو قسمیں ہیں ایک تو یقینی (یقینی کی تعریف گذر چکی) اور دوسرے غیر یقینی، یقینی کے علاوہ ساری چیزیں غیر یقینی کہلاتی ہیں جیسے فطریات، شکیات، وہمات، مگر انکشاف یہاں بھی ہوتا ہے اور یہ چیزیں ذکر بھی کی جاسکتی ہیں اسلئے علم کی مذکورہ تعریف ان سب کو شامل ہوگی۔

**سوال :-** دوسری تعریف غیر یقینیات کے علاوہ سب کو کیسے شامل ہے؟

**جواب :-** محسوسات کے ادھر حضور کا اور مدركات کے ادھر معانی کا اطلاق ہوتا ہے اور چونکہ اس تعریف میں معانی کی قید لگی ہوئی نہیں ہے اس لئے یہ تعریف اس اعتبار پر بھی صادق آئے گی جو محسوسات کے اندر ہو اور اس امتیاز پر بھی جو معانی کے اندر ہو البتہ جن لوگوں نے ادراک جو اس کو خارج کیا ہے تو محسوسات نے معانی کی قید لگا کر ایسے تعریف کی ہے جو صفتہً واجب متملک ہیں المَعْنٰی لَا یَحْتَمِلُ النَقِیْضَ۔ لیکن یہ قید چونکہ وہاں مذکور نہیں ہے اس لئے ادراک جو اس ادھر معانی جو متنازع ہوں ان پر علم کی تعریف صادق آئے گی۔ اور جمہور کے قول محقق کے مطابق تصورات کی نقیض نہیں آتی لہذا تصورات کے ادھر بھی یہ تعریف صادق آئے گی کیوں کہ یہاں بھی ایسا امتیاز ہے کہ جمیع احوال نقیض نہیں ہوتا اور مسلم العلوم کے اوائل میں جہاں تصورات کے نقائص کا ذکر ہے وہ نقیض لغوی ہے، اصطلاحی نہیں ہے۔ فلا تعارض بینہما۔

نیز تصدیقاتِ یقینیہ جیسے اللہ قدیر، الاسلام حق، فروض الوضوء اربعۃ وغیرہ کہ ان میں ایسا امتیاز حاصل ہے جس میں احتمال ضد نہیں ہے۔ ان کے ادھر بھی تعریف علم صادق آئے گی۔  
رہی تصدیقاتِ غیر یقینیہ، تو یہاں ایسا امتیاز نہیں ہے جس میں احتمال ضد نہ ہو بلکہ اپنی ضد کا احتمال ہے جیسے ناطق میں وہم، نیز جبل مرکب میں امتیاز نہیں ہوا کمالاً یعنی، اور اگر امتیاز ہوتا تو اسکو جبل مرکب ہی کیوں کہا جاتا اس لئے ان تمام پر علم کی ثانی تعریف صادق نہیں آئے گی۔

اب اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اتنا قارض دونوں تفریفوں میں کیوں ہے؟ شارح علیہ الرحمہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ایک تاویل سے دونوں تفریفوں کا مآل ایک ہو جائیگا۔ یعنی تصدیقات غیر یقینیہ دونوں تفریفوں کے اعتبار سے علم کی تفریف سے خارج ہو جائیں گی اور وہ تاویل یہ ہے کہ پہلی تفریف میں تجلی سے مراد وہ انکشاف تام لیا جائے جو ظن کے مقابل ہے، اور یہ بھی مسلم ہے کہ اعتقادات میں ظن کا اعتبار نہیں ہوتا تو جب ظن ہی علم کی تفریف سے خارج ہو گیا بقیہ چیزیں بدرجہ اولیٰ خارج ہو جائیں گی۔

گویا کہ المطلق اذا اطلق بمراد بة الفراءد الکامل کے طریقہ پر تجلی سے انکشاف تمام مراد ہے اب دونوں تفریفوں کا مآل متحد ہو گیا اور تعارض ختم ہو گیا۔ جب یہ تمام بایں ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں !

واسباب العلم وهي صفة يتجلى بها المذکور لمقامت هي به ای يتفهم ويظهر ما يذکر وليكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصدیقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمیضا لا يحتمل التقيض فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني والتصورات بناء على انها ولا نقاض لها علما ما زعموا لکن لا يشمل غير اليقينية من التصديقات هذا، ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن للخلق او المخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا بسبب من الاسباب ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل بحكمه لا يستقر اء ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان الة غير مدرك فالحواس والآ فالعقل۔

## ترجیہ

اور علم کے اسباب اور علم ایسی صفت ہے جس کے ذریعہ تکشف ہو جائے مذکور اس شخص پر جس کے ساتھ یہ صفت قائم ہے یعنی واضح اور ظاہر ہو جائے وہ چیز جس کا ذکر کیا جاسکے اور جس کو تعبیر کرنا ممکن ہو موجود ہو یا معدوم ہو، تو یہ تفریف شامل ہے حواس کے ادراک کو اور عقل کے ادراک کو یعنی تصورات کو اور تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ کو بخلاف ان کے اس قول کے کہ علم ایک ایسی صفت ہے جو ایسی تمیز کو ثابت کرے جس میں تقيض کا احتمال نہ ہو پس یہ تفریف اگرچہ شامل ہے حواس کے ادراک کو بنا کر کرتے ہوئے معانی کے ساتھ مفید کرنے کے ساتھ۔

(اور شامل ہے) تصورات کو بنا کر دے ہوئے اس پر کہ تصورات کی نفی نہیں ہیں جیسا کہ مناطہ نے گمان کیا ہے لیکن یہ تعریف شامل نہیں ہے تصدیقات میں سے غیر یقینیات کو اسے محفوظ کر لو۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ تجلی کو (جو پہلی تعریف میں ہے) اس انکشاف تام پر محمول کیا جائے جو ظن کو شامل نہ ہو اس لیے کہ علم ان کے نزدیک ظن کا مقابل ہے (علم کے اسباب) مخلوق کے لیے یعنی فرشتہ اور انسان اور جن کیلئے بغلاوت حق تعالیٰ کے علم کے، اس لیے کہ وہ ذاتی ہے اسباب میں سے کسی سبب کی وجہ سے نہیں ہے۔ تین ہیں، حواس سلیمہ اور خبر صادق اور عقل استقرار کے حکم سے اور ضبط کی دلیل یہ ہے کہ سبب اگر خارجی ہو تو وہ خبر صادق ہے ورنہ اگر وہ آلہ غیر مدبر کہ ہو تو حواس ہیں ورنہ تو عقل ہے۔

### تشریح

اسباب العلم مبتدا ہے، اور ثلثہ اس کی خبر ہے۔ علم کی پہلی تعریف شیخ ابو منصور رازی سے منقول ہے سید سنان نے شرح مواقف میں اس کو سبب سے اچھی تعریف قرار دیا ہے۔ شارح نے تیض اور لیٹھ سے تجلی کی تفسیر کی ہے عیسیٰ تجلی کے معنی ظہور اور انکشاف کے ہیں اور ہتہا میں ب برائے سبب ہے اور مذکور کا اطلاق موجود اور معدوم دونوں پر ہوتا ہے اور شئی کا اطلاق حقیقہً فقط موجود پر ہوتا ہے اور معدوم پر مجازاً ہوتا ہے تو اگر شئی کو استعمال کیا جاتا تو تعریف میں مجاز کا استعمال لازم آتا حالانکہ تعریفات میں مجاز کا استعمال مجہور ہے اور لفظ کلام تجلی کے متعلق ہے اور قامت میں ضمیر ہے جس کا مراد ہفت ہے اور ہی اس ضمیر کی تاکید ہے اور ہی کی ب قامت کے متعلق ہے اور ضمیر کا مرجع من ہے۔ یہ تعریف کس کس کو شامل ہے اور کیوں اسکی وجہ گذر چکی ہے دوسری تعریف میں تمیز باب فعلیل کا مصدر ہے تخفیفاً ایک یار کو عزت کر دیا گیا ہے، دوسری تعریف اصولیین کی بتائی جاتی ہے دوسری تعریف کس کس کو کیوں شامل ہے اس کا بیان تفصیل سے گذر چکا ہے پھر دونوں کو متحد کرنے کی تاویل بھی گذر چکی ہے۔ خلق کے بعد مخلوق کہہ کر شارح نے اشارہ کر دیا کہ مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے، علم ذاتی کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کا خاندان زاد ہے عطیہ غیر اور مکتب نہیں ہے کہ اس کے لئے سبب کی ضرورت ہو۔ حواس سلیمہ کی قید لگا کر حواس مرئیہ سے احتراز ہے جیسے احوال اور صفوادی۔



بسم اللہ الرحمن الرحیم



آج کے سبق میں تین باتوں کا استحضار ضروری ہے۔ ۱۔ حکماء کے یہاں کچھ حواس باطن ہیں جنکو وہ جس مشترک اور خیال و ہم حافظہ قوت متعہذ سے تعبیر کرتے ہیں۔ دلیل حصر یہ ہے کہ انسان جن مفہوم کو حاصل کرتا ہے وہ یا تو کلی ہو گا یا جزئی۔ اگر جزئی ہو تو اس کی پھر دھورتیں ہیں وہ مفہوم از قبیل صُور ہو گا یا از قبیل معانی، صورت سے مراد وہ صورتیں ہیں جو حواس ظاہرہ سے محسوس و معلوم ہوتی ہیں

اور معانی سے مراد وہ امور جزئیہ ہیں جو محور محسوس سے منترج ہوتی ہیں۔

خیر اگر مفہوم جزئی ہو اور صورت ہو تو اس کا مدرک جس مشترک ہے اور ان کا محافظ خیال ہے، اور معانی کا ادراک کر نیوالی قوت وہم ہے اور اس کا محافظ حافظہ ہے، اور ان تمام چیزوں میں تحلیل و ترکیب اور تفریق کا کام کر نیوالی قوت، قوت متفہر ہے۔ تو اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ جس مشترک وہ قوت ہے جو حواسِ ظاہرہ میں منطبع و مرثم صورتوں کو قبول کرتی ہے۔ اور خیال وہ قوت ہے کہ محسوسات کی صورتیں جس مشترک سے غائب ہو کر اس میں بطور اشاک کے جمع ہوتی ہیں۔ اور وہ قوت ہے جو حواس سے قطع نظر کرتے ہوئے معانی جزئیہ کا ادراک کرتی ہے مثلاً بکری کے بچے سے محبت کا ادراک اور بھیڑیہ سے عداوت کا ادراک، اور اس کا محافظ حافظہ ہے۔ قوت متفہر وہ قوت ہے جو جس مشترک سے اور وہم سے حاصل ہونوالی مہور اور معانی کے درمیان تفصیل و ترتیب کا کام کرتی ہے مثلاً انسان کو ایک سر کا یا دوسرے کا تصور کرنا یا بلا سر کا تصور کرنا۔

مگر حکماء ہی ان حواسِ باطنہ کے قائل ہیں متکلمین کے نزدیک ان میں سے کوئی چیز ثابت نہیں ہے (۲) وجدان اور حواس اور تجربہ اور نظر العقل سے بھی انسان کو علم حاصل ہوتا ہے ان میں سے ہر ایک کی تعریف یہ ہے :

**الوجدان** قوة يدرك بها المعاني القائمة ببدن المدرك كالغيم والهم والفرح والعطش۔ یعنی وجدان ایسی قوت ہے جس کے ذریعہ ان معانی کا ادراک ہوتا ہے جو مدرک کے بدن کے ساتھ قائم ہیں جیسے غم اور ہم اور فرح و سرور اور پیاس وغیرہ۔

**الحکس** قوة توجب سرعة انتقال الذهن الى المطلوب العلمي من غير حاجة الى التفكير وهو ادنى مراتب الكشف۔ یعنی حدس وہ قوت ہے جس کے ذریعہ مطلوب علمی کی طرف بغیر فکر کے ذہن منتقل ہو جاتا ہے۔

**التجربة** هي تذكر مشاهدة المسبب عن اسبابها كالموت عن السم۔ یعنی اسباب کی وجہ سے مسبب کے مشاہدہ کا تکرار جیسے زہر سے موت کا واقع ہو جانا ہے۔

**نظر العقل** هو ترتيب المبادئ والمقدمات لتحصيل المجهولات من المعلومات یعنی نظر عقل وہ مبادی اور مقدمات کو ترتیب دینا ہے معلومات سے مجهولات کو حاصل کرنے کے لئے لہذا آدمی کو جو بھوک پیاس کا احساس ہوتا ہے یہ از قبیل وجدان ہے اور کل کا جزر سے بڑا ہونا یا برسیا میں سے ہے اور نور القمر مستفاوین الشمس یہ حدسیات میں سے ہے اور سقونیا مسہل ہے یہ تجربات میں سے ہے اور عالم حادث ہے یہ نظریات میں سے ہے۔

(۳) یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ نے اسباب العلم ثلثة، میں سبب سے کیا مراد لیا ہے؟

یعنی سبب حقیقی مراد لیا ہے یا سبب ظاہری، یا سبب مفہمی فی الجملہ۔ بہر حال تینوں میں سے جو بھی مراد لیا ہو تین کے اندر حصر درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ سبب حقیقی اور مؤثر حقیقی ہر جہز میں وہ اللہ رب العزت ہے تو سبب حقیقی مراد لینے کی صورت میں سبب حقیقی صرف اللہ ہو گا کیونکہ اس کے خلق کے بغیر علم حاصل نہیں ہو سکتا تو تین کو بنا غلط ہو گا۔ اور اگر سبب ظاہری مراد لیا جائے تو وہ صرف عقل ہے لہذا اس کے تین میں حصر باطل ہوا، اور اگر سبب مفہمی فی الجملہ مراد لیا جائے یعنی الیاسب جو کسی نہ کسی درجہ میں سبب ہو تو بھی تین میں حصر غلط ہے کیونکہ اب اسباب تین سے زیادہ ہیں، تین تو یہی اسباب مذکورہ ہیں اور باقی جن مشترک خیال و ہم حافظہ وغیرہ ہیں ان سے بھی علم حاصل ہوتا ہے (کما مر) بہر حال سبب کی جو بھی قسم مراد لی جائے اسی پر اعتراض وارد ہو گا اور تین کے اندر انحصار درست نہیں ہو گا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری مراد سبب سے مفہمی فی الجملہ ہے اور اس کے باوجود بھی تین میں حصر درست ہے، کیونکہ جب ہم نے دیکھا کہ اس ظاہرہ سے علم حاصل ہوتا ہے یہاں تک کہ جو انات کو جو اس کے ذریعہ محسوسات کا علم ہوتا ہے (کما لا یخفی) تو ہم نے جو اس کو سبب علم قرار دیا، اور جب ہم نے دیکھا کہ عقل کے ذریعہ انسان کو علم حاصل ہوتا ہے تو اس کو سبب ثالث قرار دیا اور رہے جو اس باطنہ مذکورہ تو چونکہ متکلمین کے نزدیک یہ ثابت نہیں اور حکماء نے انکو ثابت کیا ہے اور ان کے ثبوت پر جو دلائل پیش کئے ہیں وہ تمام نہیں لہذا ان کا شمار نہیں کیا اور عقل ہی کو سبب ثالث قرار دیا۔ جب یہ تین تفصیلی مقدمات ذہن نشین ہو گئے تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں!

فان قيل السبب المؤثر في العلوم كَمَا هُوَ اللهُ تَعَالَى لَانْهَاجُ خَلْقِهِ وَإِيْجَادِهِ مِنْ غَيْرِ تَأْثِيرٍ لِّحَاسِنَةٍ وَالْخَبَرُ وَالْعَقْلُ.

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ وہ سبب جو تمام علوم میں مؤثر ہے وہ اللہ تعالیٰ ہے اس لئے کہ تمام علوم اس کے خلق اور ایجاد کے سبب ہیں بغیر حاسہ اور خبر اور عقل کی تاثیر کے۔

یہاں سے اسباب کے تین میں حصر کرنے پر اعتراض ہے (ویدیانہ مفصلہ) اشاعہ کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ اسباب مخلوقہ میں تاثیر حقیقی نہیں ہے حکماء کے نزدیک تاثیر حقیقی ہے اور مؤثر حقیقی صرف اللہ ہے لہذا اس کو سبب علم قرار دینا چاہئے تھا؛ لانتہا کی باضمیر کلمہ مرجع علوم ہے۔

والسبب الظاهري كالنار والاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والادراك  
الات وطرق في الادراك.

## ترجمہ

اور سبب ظاہری جیسے احراق (جلا نا) کیلئے آگ ہے وہ مہن عقل ہے نہ کہ غیر اور جو اس اور اخبار اور راک کے آلات اور طرق ہیں۔

## تشریح

سبب ظاہری سے مراد یہ ہے کہ اہل عرفن جو کو سبب سمجھتے ہوں، آلات کا تعلق جو اس سے اور طرق کا اخبار سے ہے کہ اور طرق دولوں وسیلہ اور ذریعہ کے معنی میں ہیں جیسے فاعل سے صدر و فعل کے بعد افعال کا پایا جانا ضروری نہیں ہے ایسے ہی جو اس کے بعد اور خبر کے بعد بدو ن عقل افعال کا پایا جانا یعنی علم کا حاصل ہو جانا متحقق نہیں ہو سکتا پھر آگ جیسے جو اس میں یہ وسیلہ اور ذریعہ محض ہے اور طرق البسا ذریعہ ہے جس میں پہلے سے کوئی راہ گیر گزر چکا ہو، طرق کے معنی بھی راستے کے ہیں جس میں راہ گیر گزرا کرتے ہیں اور خبر جب خبر دیتا ہے تو اس خبر کے ذریعہ سے جسکی خبر دی گئی ہے علم حاصل ہوگا مگر خبر کو یہ علم پہلے سے حاصل ہے گویا خبر اس راستہ کو پہلے طے کر چکا ہے یہی وجہ ہے کہ جو اس کے لئے آلات اور اخبار کے لئے طرق استعمال فرمایا گیا ہے۔ بہر حال اگر سبب ظاہری مراد لیا جائے تو وہ مہن عقل ہے تو جی تین میں حصر کرنا غلط ہے۔

وَالسَّبَبُ الْمُفْعُضُ فِي الْجُمْلَةِ بَانَ يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى فِينَا الْعِلْمَ مَعَهُ بِطَرِيقٍ جَرَى الْعَادَةُ لِشَمَلِ الْمَدْرَكِ كَالْعَقْلِ وَالْأَلَةِ كَالْحَسِّ وَالطَّرِيقِ كَالْخَبَرِ لَا يَنْحَصِرُ فِي الثَّلَاثَةِ بَلْ هُنَا أَشْيَاءُ أُخْرَى مِثْلُ الْوُجْدَانِ وَالْحَدْسِ وَالتَّجَرُّبَةِ وَنَظَرِ الْعَقْلِ بِمَعْنَى تَرْتِيبِ الْمُبَادِي وَالْمُقَدِّمَاتِ

## ترجمہ

اور سبب مفعی فی اکملہ اس طریقہ پر کہ اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ عادیۃ اللہ کے جاری ہونے کے طریقہ پر ہمارے اندر علم کا خلق فرما دے تاکہ (یہ سبب) مشتمل ہو جائے مُدْرک کو جیسے عقل اور آگ کو جیسے جس اور طرق کو جیسے خبر (لہذا سبب فی اکملہ) تین میں منحصر نہیں ہے بلکہ دوسری چیزیں ہیں جیسے وجدان اور حدس اور تجربہ اور نظر العقل مبادی اور مقدمات کو ترتیب دینے کے معنی میں۔

## تشریح

السَّبَبُ الْمُفْعُضُ، مبتدا اور لا ینحصر فی اکملہ اس کی خبر ہے، مفعی انشاء سے اسم فاعل کا مفعیہ ہے جس کے معنی ہیں پہنچانا، سبب مفعی فی اکملہ سے ایسا سبب مراد ہے جس کا حصول علم میں کچھ دخل ہو تقریبی ہو یا بعدی، ظاہری ہو یا خفی۔ یخاق کے ساتھ عقد کی قید اس طرف مشیر ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق مع السبب ہے خالق باسبب نہیں ہے۔ بطریق جری العادیۃ ہر کارشارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ اسباب کے بعد علم کا حصول بطریق وجوب نہیں ہے بلکہ عادیۃ الہیہ ایسے ہی جاری ہے کہ اسباب کے بعد علم کا خلق فرمادیتے ہیں (الکلام المنظم میں ہم اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں) لیشتمل کالام محذوف کے متعلق ہے اسی براد المفعی فی اکملہ لیشتمل اکملہ اور باقی اصطلاحات مذکورہ کی تفہیم لقریر میں گزر چکی ہے

بہر حال اگر سبب مفضی فی الجملہ مراد لیا جائے تو تین میں صہر درست نہیں بلکہ اب اسباب زیادہ ہوں گے۔

قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة الثلاث فيها سواء كانت من ذوي العقول وغيرهم جعلوا الحواس احدى الاسباب۔

## ترجمہ

ہم جواب دیں گے کہ یہ مشائخ کی عادت کے مطابق ہے مقاصد پر اکتفا کرنے میں اور فلاسفہ کی باریکیوں سے اعراض کرنے میں، پس بیشک مشائخ نے جب پایا بعض ادراکات کو حاصل ہوئیوں سے ان حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد جن میں کوئی شک نہیں خواہ وہ حواس ذوی العقول کے ہوں یا ان کے غیر کے، تو انھوں نے حواس کو اسباب میں سے ایک قرار دیا۔  
تشریح یہ اعراض کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم شق ثالث اختیار کرتے ہیں اور اگرچہ اسباب مفضی فی الجملہ بحسب التدقیق زیادہ ہیں لیکن مشائخ نے تقریباً بالفیض تین میں صہر کر دیا، اور محسوسات کا علم جو حواس سے ہوتا ہے یہ حیوانات کو بھی حاصل ہوتا ہے (کمالی بخفی) معلوم ہوا کہ حواس کو عقل میں سے شمار نہیں کیا جائیگا اس لئے کہ حیوانات عاقل نہیں ہیں۔

ولمّا كان معظم المعلومات الدينية مستفاداً من الخبر الصادق جعلوا سبباً آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالخير المشترك والخيال والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحديسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوا سبباً ثالثاً ينفى الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حديس او تجربة او ترتيب مقدّمات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوّاً وعطشاً وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الخير۔

## ترجمہ

اور جبکہ معلومات دینیہ کا زیادہ تر حصہ خبر صادق سے مستفاد ہے تو مشائخ نے خبر کو دوسرا سبب قرار دیا اور جبکہ مشائخ کے نزدیک حواس باطنہ جن کا نام رکھا ہوا ہے حس مشترک اور خیال اور وہم اور اس کے علاوہ کے ساتھ ثابت نہیں ہوئے اور مشائخ کو کوئی غرض متعلق نہ ہوئی، حدیسیات اور تجربات اور بدیہیات اور نظریات کی تفصیل کے متعلق اور ان سب کا مرجع عقل کی

طرف تھا تو انھوں نے عقل کو تیسرا سبب قرار دیا جو مفی الی العلم ہے اس طریقہ پر کہ ہلکے جھوک اور پیاس ہے اور کل جز سے بڑا ہے، اور چاند کا نور سورج سے مستفا ہے اور سقونیا مسٹیل ہے، اور عالم حادث ہے (تو بنا دیا انھوں نے علم کا سبب) عقل ہی کو اگرچہ عقل بعض چیزوں میں جس کی مدد سے (علم کا سبب ہے) **تشریح** معظم باب لتفعل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے یعنی اکثر (و اکثر ایضا) یعنی اگرچہ خیر صادق کو عقل کے اندر داخل کر دینا درست تھا مگر اس کی شان کی رفعت کے پیش نظر نیز اس کی شرافت کے پیش نظر کہ اس سے معلومات دینیہ کا اکثر حصہ مستفا ہے اسکو مستقل سبب شمار کیا گیا ہے۔ حکماء: عقل جزئیات کا ادراک نہیں کرتی نیز حواس ظاہرہ میں سے کوئی بھی دوسرے خاصہ کا کام انجام نہیں دیتا تو مادہ مجوز جزئیہ کے غائب ہونیکے بعد اس صورت کا ادراک کرنے والی قوت کو ماننا پڑے گا اور وہ قوت مشترک ہے۔

**مشائخ**:- یہ دلیل تام نہیں اسلئے کہ ہو سکتا ہے کہ بواسطہ حواس ظاہرہ اس کا ادراک عقل کرے۔ حکماء:- یہ بات مسلم ہے کہ ایک چیز سے دو فعل صادر نہیں ہوتے لہذا ضروری ہوا کہ مادہ قبول اور ہوا در مادہ حفظ اور ہوا در مادہ قبول حواس مشترک ہے لہذا مادہ حفظ خیال ہے۔ **مشائخ**:- دلیل غیر مسلم ہے، ایک ہی چیز مختلف شرطوں کے ساتھ مختلف کام انجام دے سکتی ہے جیسے زمین شکل کو قبول بھی کرتی ہے اور محفوظ بھی کرتی ہے مگر دونوں کی شرطیں جدا گانہ نہیں شکل کو قبول کرتی ہے اور اپنے مادہ اور ہوا کی اعتبار سے اور اسکو محفوظ کرتی ہے، اپنی صورت کے اعتبار سے۔ حکماء:- اسی اصول کے پیش نظر کہ واحد سے متعدد امور کا صدور غلط ہے، معانی جزئیہ کا ادراک عقل نہیں کرے گی کیونکہ وہ مدرک کلیات ہے اور نہ حواس ظاہرہ کریں گے کیونکہ وہ صبور جزئیہ کا ادراک کرتے ہیں۔ لہذا ناچار ثابت ہوا کہ معانی جزئیہ کا ادراک کرنیوالی قوت وہم ہے۔

**مشائخ**:- یہ دلیل بھی غیر تام ہے ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ ایک ہی چیز متعدد کام انجام دے سکتی ہے تو ہو سکتا ہے کہ ان کا ادراک بھی عقل کرے یا حواس مشترک کرے۔ حکماء:- چونکہ مادہ قبول اور حفظ جدا گانہ ہونے چاہتیں (کما مر) تو معانی جزئیہ کا مادہ قبول وہم ہے تو مادہ حفظ حافظ ہو گا۔

**مشائخ**:- اس کا جواب بھی ماقبل میں گذر چکا ہے کہ واحد سے امور متعددہ صادر ہو سکتے ہیں۔ حکماء:- ہم دو تہو روں کے درمیان فرق کرتے رہتے ہیں مثلاً انسان کو کبھی بغیر سر کے تہو رکھ لیا اور کبھی دوسرا تہو رکھ لیا، اور ایسے ہی معانی جزئیہ کے درمیان فرق کرتے رہتے ہیں اور یہ تہو رکھنے والی قوت نہ عقل ہے اور نہ حواس ظاہرہ، اول تو اس لئے نہیں کہ عقل صرف کلیات کا تہو رکھتی ہے اور ثانی اس لئے نہیں کہ حواس معانی کا ادراک کرتے ہیں اور صرف کرنا ادراک کے بعد کا درجہ ہے لہذا ناچار دوسری



قوت مانتی ہوگی جو اس کام کو انجام دے اور وہی قوت متعہذہ ہے۔  
 مشائخ :- دلیل غیر نام ہے اس لئے کہ آلات کے ذریعہ عقل تصرف کر سکتی ہے۔ اس بنا پر اشارت فرمایا کہ مشائخ کے نزدیک حواس باطن ثابت نہیں ہیں تو انھوں نے مدار عقل پر رکھا اور اس کو تیسرا سبب قرار دیا۔  
 خلاصہ کلام غرض کلامی عقائد دینیہ کی حفاظت و ضبط ہے اور وہ موجودات سے برہناظر ہر دت بحث کرتے ہیں اور فلسفی کی عرض موجودات خارجیہ کے احوال نفس الامری کو جاننا ہے اس لئے وہ مجبوراً ہر چیز سے بحث کریں گے یعنی متکلمین اگر تدقیقات کو چھوڑ دیں تو یہ اپنی روش پر برقرار ہیں اور فلسفی کو ان ابحاث سے تفریق کے بغیر چارہ نہیں۔

**سوال :-** مصنف نے اس کو مشائخ کا طریقہ کیوں قرار دیا؟  
**جواب :-** اس لئے کہ متاخرین نے تو اپنے کلام میں فلسفی بحثیں داخل کر رکھی ہیں اور طبعیت کا زیادہ تر حصہ اپنی کتب میں داخل کر رکھا ہے۔  
 ان لسان جو عا و عظماء :- یہ وجہ ان کی مثال ہے۔ درحقیقت یہ ان امور میں سے ہے جس کا رب و ہم سے پھر اسکو وجہ انبات نیز تقویا اعتباریہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں، مگر متکلمین کے نزدیک وہم کا ثبوت منہیں تو اس کو عقل کی جانب منسوب کرتے ہیں۔

**سوال :-** حیوانات کے اندر تو عقل نہیں ہے حالانکہ ان معانی کا ادراک حیوانات بھی کرتے ہیں جیسے بکری بیڑے سے خوف کا اور اپنے بچے سے محبت کا ادراک کرتی ہے؟  
**جواب :-** ہو سکتا ہے کہ حیوانات کو اس کا ادراک بغیر آلہ کے محض اللہ کے خلق سے ہو جاتا ہو یا ان کے لئے کوئی دوسرا آلہ ہو جس سے وہ اس کا ادراک کر لیتے ہوں۔ الکل اعظم من الجزم بدیہی کی مثال ہے۔ ان نور الفکر مستفاد من نور الشمس، یہ حدس کی مثال ہے۔ کیونکہ چاند کے نور کی کمی بیشی سورج کے قرب و بعد کے اعتبار سے ہے اور اس کی اس طرف کا فوری ہونا جو سورج کے مقابل ہے اور دوسری کا منظم ہونا اس بات کا یقین پیدا کرتا ہے کہ چاند کا نور سورج کے نور سے مستفاد ہے۔ ان السقونیا مشہل، یہ تجربی کی مثال ہے، یہ ایک گھاس کا دودھ ہے جو سوکھ کر جم جاتا ہے جس میں حرارت شدید ہے مگر اس کو مصلحات کے ساتھ ملا کر استعمال کیا جاتا ہے جو صفر کو نکال دیتا ہے اور صفا کا غلبہ ہو جاتا ہے تویرقان (ایک مرض ہے) پیدا ہو جاتا ہے۔ ان العالم حادث یہ نظری کی مثال ہے۔ یہو العقل یہ جعلوا کا مفعول ثانی ہے اسی لئے العقل منسوب ہو گا اور ضمیر ہو جھم کیلئے لائی گئی ہے۔ ترجمہ ہو گا: تو انھوں نے عقل ہی کو علم کا سبب قرار دیا۔

ما قبل میں اسباب علم کا اجمالی ذکر تھا اب ان میں سے ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے لفظ و نشر مرتب کے طریقہ پر جو اس ظاہرہ کا بیان پہلے کیا جاتا ہے کہ حواس پانچ ہیں سمع، لبہر، شہم، ذوق،

لمس، پھر ان میں سے ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔ سمیع، وہ قوت ہے جسکو اللہ تعالیٰ نے اس پتھے میں رکھ دیا ہے جسکو کان کے سوراخ میں سمجھا دیا ہے، اور کیفیت اس کی یہ ہوتی ہے کہ زبان سے اور منہ سے نکلے ہوئے کلمات بقدر رب خداوندی بصورت صوت ہوائے مکرراتے ہیں پھر یہ ہوا اس آواز کی کیفیت سے متصف ہو کر سامعین کے کانوں کے سطح سے مکرراتی ہے اس وقت خداوند قدوس عادت الہیہ کے جاری ہو نیکی کے طریقہ پر نفس میں ادراک کا خلق فرما دیتے ہیں جس سے آواز کا ادراک ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ تحریک ہوا کے لئے ایک حد مقرر ہے اور کوئی سامع اس حد سے باہر ہے تو وہاں صوت کا ادراک نہیں ہوتا۔ جیسے جب پانی میں حرکت دی جاتی ہے تو ایک مقام پر پہنچ کر حرکت کا منتہی ہو جاتا ہے جس سے آگے پانی متحرک نہیں ہوتا وہ درودہ میں بھی یہی صورت ہوتی ہے جسکو صاحب ہدایہ نے اثر التحریک فی السرائۃ فوق اثر الخفاستہ کہہ کر بیان فرمایا ہے۔ بسا اوقات آپ نے دیکھا ہو گا کہ آب کار میں بیٹھ گئے اور شیشہ بند کر لیا اب باہر سے کوئی شخص آپ سے بات کر رہا ہے تو اس کے منہ کی حرکت سے آپ دیکھیں گے مگر آواز نہیں سنیں گے کیونکہ ہوا بہر متکلفہ بالصوت آپ کے کان کے سطح سے نہیں مکرراتی ہے۔

اسی طرح بھر ہے اس قوت کو اللہ تعالیٰ نے ان دو چٹھوں میں رکھا ہے جو کھوکھلے ہیں (درمیان سے خالی) جو مقدم دماغ سے چلتے ہیں اور حاجین کے پاس آ کر دونوں بل جاتے ہیں بقول بعض دونوں کی صرف ملاقات ہوتی ہے اور بقول بعض دونوں کا تقاطع ہوتا ہے۔ پھر یہ دونوں آنکھوں کی طرف آ جاتے ہیں بقول اول داہنا داہنی آنکھ میں اور دوسرا دوسری آنکھ میں اور بقول ثانی داہنا بائیں آنکھ میں اور بائیں داہنی آنکھ میں (جس کی حکمت شرح میں آ رہی ہے) اس قوت کے ذریعہ روشنیوں اور رنگوں اور شکلوں اور مقادیر اور حرکات نیز حسن و قبح وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے یہاں بھی ادراک کا خلق خداوندی ہوتا ہے اگر ادھر سے خلق نہ ہو تو ادراک نہ ہو گا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فَالْحَوَاسُ جَمِيعٌ حَاسَّةٌ بِمَعْنَى الْقُوَّةِ الْحَاسَّةِ خَمْسٌ بِمَعْنَى أَنَّ الْعَقْلَ حَاكِمًا لِلْغَضَاوِثِ وَفِي  
بُيُوتِهَا وَامَّا الْحَوَاسُ الْبَاطِنَةُ الَّتِي تَشْتَبِهَا الْفَلَاسِفَةُ فَلَا تَمُتْ دَلَالَتُهَا عَلَى الْاَهْوَالِ  
الْاِسْلَامِيَّةِ

ترجمہ

پس حواسِ حاسۃ کی جمع ہے، قوتِ حاسۃ کے معنی میں پانچ ہیں اس معنی کر کے کہ عقل  
بذاتہ ان کے وجود کا فیصلہ کرتی ہے اور بہر حال حواسِ باطنہ جن کو فلاسفہ ثابت کرتے  
ہیں ان کے دلائل اصول اسلامیہ کے مطابق تام نہیں ہیں۔

# تشريح

**تشویش** | احواس مبتلا ہے اور خش اس کی خبر ہے حواس حاستہ کی جمع ہے اور حاس کا مؤنث ہے اور حاس حش یعنی حشاد (رض) بمعنی مشکوم کرنا، دیافت کرنا، صفیہ اسم فاعل ہے۔ اہل میں حاسر ش تھا اقام ہو کر حاس ہو گیا اور چونکہ حاستہ سے پہلے قوت موصوف ہے اس وجہ سے اس کو مؤنث استعمال کیا جاتا ہے یعنی القوة احاستہ کہہ کر شارح نے اسی کیفیت اشارہ فرمایا ہے اور نیز اس سے یہ بھی اشارہ ہے کہ حاستہ سے مراد وہ عضو نہیں ہے جس میں یہ قوت ہے مثلاً کان، آنکھ وغیرہ کا نام حاستہ نہیں بلکہ ان اعضا میں جو قوت و کیفیت و دلیعت ہے اس کا نام حاستہ ہے تو یہ حواس ظاہرہ پانچ ہیں بعض حضرات نے چار کہا ہے انھوں نے ذوق کو لمس کے تحت میں داخل کیلئے اور نظام مغزلی نے بچھ کر کہا ہے، پانچ تو یہ اور چھٹی وہ قوت ہے جس سے لذت جماع کا ادراک ہوتا ہے مگر نظام کا یہ خیال غلط ہے کیونکہ لذت جماع کا ادراک بھی لمس سے حاصل ہوتا ہے۔

قلتے :- انصاف کی بات یہ ہے کہ حواس کو مجازاً اسبب شمار کیا گیا ہے ورنہ حقیقت میں ان کا حال ایسا ہے جیسے عینک اور چشمہ کا کہ ان میں مادہ اور کث نہیں ہے، یہی حال حواس فاعلہ کا ہے کہ یہ سب کے سب چشمہ کے درجہ میں ہیں اور مدركات کا دارک کرنیوالی قوت اور سہ اور ماقبل میں حواس کو آلات کہنا اسی جانب مشیر ہے اور بسا اوقات واسطہ پر مجازاً اذوالواسطہ کا نام بول دیا جاتا ہے اس وجہ سے ان کو سب شمار کر لیا گیا ہے۔

معنی: ان العقل الخ: یعنی حواس کے وجود کی کیا دلیل ہے؟ تو جواب دیا کہ براہ عقل ان کے وجود پر ال سبب اسی وجہ سے ان کے وجود کا کوئی انکار نہ کر سکے گا مگر عقل کا یہ فیصلہ حواس کے وجود پر ہے عدم معین پر نہیں ہے چونکہ عدم معین براہ ثابت نہیں اسی وجہ سے اس میں عقلا کا اختلاف ہو گیا ہے۔  
و اما الحواس الباطنہ الخ: یعنی حواس باطنہ کا ثبوت اصول اسلام کے مطابق نہ ہو سکا اس لئے فلاسفہ تو ان کے قائل ہیں مشائخ متکلمین ان کے قائل نہیں ہیں، گذشتہ سبق میں فریقین کے دلائل گذر چکے ہیں خلاصہ کلام ان کے اثبات کا مدتین اصول پر ہے۔ نمبر ایک نفس ناطقہ مجرد عن المادہ ہے اور وہ جزئیات کا مگر نہیں۔ نمبر دو واحد ہے امور متعددہ کا صدور نہیں ہو سکے گا۔ نمبر تین واجب تباہی غیر مختار ہے لہذا اس کی جانب سے کسی پرفیض بغیر اختیار کے نہ ہو سکے گا ورنہ ترجیح ملامرغ لازم آئے گی اور ہمارے نزدیک یہ تینوں اصول باطل ہیں۔ التبع :- حواس خمسہ ظاہر میں سے پہلی توت سبع ہے جس کی تعریف ابھی آ رہی ہے۔

**سوال :-** اس کو سب سے مقدم کیوں ذکر کیا؟

**جواب :-** یہ سب سے اشرف ہے اس لئے کہ ہر جانب سے یہ قوتِ ادراک کرتی ہے بخلاف لہر کے کہ صرف سمنے سے ادراک کرتی ہے، نیز فضا میں مکالماتِ انسانی کا مدار سمع پر ہے اسی وجہ سے آپ کہیں گے

کرنا بینا لوگ بڑے بڑے کمالات والے ہوتے ہیں اور جو مطلق بہرے ہیں وہ گو یکا جانور ہیں، نیز قرآن کریم میں ہر جگہ سمع کو بھر پر مقدم کیا ہے جیسے وجعلنا لهم سمعاً و ابصاراً و افعدنا فمماً اغفر عنهم سمعهم و ابصارهم اور جیسے ان السمع و البصر و الفؤاد الاور جیسے ختم اللہ علی قلوبہم و علی سمعہم و علی ابصارہم اور جیسے ولو شاء اللہ لنذهب بسمعہم و ابصارہم۔ امام فخر الدین رازیؒ تفسیر کبیر میں فرماتے ہیں سمع بہر سے افضل ہے اسلئے کہ خداوند قدوس نے جہاں ان دونوں کا ذکر فرمایا ہے تو سمع کو مقدم کیا ہے اور یہ تقدم کی دلیل ہے نیز سمع نبوت کی شرط ہے نہ کہ بھر۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کسی پیغمبر کو بہرہ نہیں پیدا کیا، اور ابصار میں سے ایسے حضرات ہیں جنکو سلب بینائی کا ابتلاء ہوا ہے جیسے حضرت یعقوب علیہ السلام اور حضرت شعیب علیہ السلام نیز فقدان بھر نطق کو باطل نہیں کرتا اور سمع کا بطلان، بطلان نطق کو مستلزم السمع و موقوفہ مودعۃ فی العصب المفروض فی مقعر الصماخ: (ترجمہ) سمع اور یہ وہ قوت ہے جو رکھدی گئی سوراخ کے باطن میں بچھائے ہوئے چٹے پیرا دراک کر لیا جاتا ہے اس قوت کے ذریعہ آوازوں کا اس ہوا کے پہونچنے کے طریقہ پر کان کے سوراخ کے باطن کی جانب جو متکثف ہے صوت کی کیفیت کے ساتھ جتی جو مبتلا ہے اس کو مؤنث استعمال کیا گیا ہے یا تو برعایت خبر یا برعایت مرجع ہوا ہے۔ مودعۃ باب افعال سے اسم مفعول کا صیغہ ہے۔ بمعنی رکھی ہوئی، عصب کے معنی چٹھا۔ ج اعصاب۔ یہ ایک سفید جسم ہے جو حرکت کے اعتبار سے بہت نرم ہے اور افعال و القطاغ میں بہت سخت ہے، اعضا کی جس و حرکت کی اسی سے تکمیل ہے اگر کوئی پٹھا کٹ جائے یا کوئی خلط اس میں آکر اس کے راستہ کو بند کر دے تو اس عضو کی جس و حرکت باطل ہو جاتی ہے اور اسی کی وجہ سے رعشہ و فاج وغیرہ بہت سے امراض پیدا ہو جاتے ہیں۔

مفروش، فرش (ن، ض)، فرش سے اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنی بچھایا ہوا۔ مقعر۔ تغیر سے قوت کا صیغہ ہے جس کے معنی گہرا کرنے کے ہیں اور کان کا اندرونی حصہ بھی گہرا ہی ہوتا ہے تو اس کے معنی ہوتے اندرونی حصہ، صماخ کان کا سوراخ، اللہ تعالیٰ نے کان کے سوراخ کو ٹیڑھا پیدا فرمایا ہے تاکہ سخت آوازیں نیز نرم اور ٹھنڈی فاسد ہوائیں پہونچ کر اسے نقصان نہ پہونچائیں کیونکہ یہ قوت بہت ذکی اکھ ہے۔

تُدرك بها الاصوات بطريق وصول الهوائ المتكثف بليفيه الصوت الى الصماخ۔

ادراک کر لیا جاتا ہے اس قوت کے ذریعہ آوازوں کا اس ہوا کے پہونچنے کے طریقہ پر کان کے سوراخ کے باطن کی جانب جو متکثف ہے صوت کی کیفیت کے ساتھ۔

تُدرك صيغہ مجھول ہے۔ سوال :- صوت کی کیا حقیقت ہے ؟

ترجمہ

تشبیہ

**جواب :-** یہ ایک کیفیت ہوتی ہے جو ہوا کے ساتھ قائم ہوتی ہے یہ ہوائے متکلیف جب کان کے سوراخ سے ٹکراتی ہے تو مخلوق باری صوت کا ادراک ہو جاتا ہے بقول بعض ہوائی ایک کیفیت صوت سے اور صوت کی کیفیت حروف ہیں، صوت کا ادراک سمیع کے ذریعہ ہوتا ہے اور آواز کا حسن و قبح سمیع معلوم نہیں ہوتا بلکہ اس کا تعلق وجدان سے ہے پھر آواز کو سمیٹنا کہ یہ اس کی ہے اور یہ اس کی اس کا تعلق تجربہ سے ہے بقول بعض صوت، ہوا میں پیدا ہونیوالی ایک کیفیت ہے پھر جب یہ خارجی ہوا کان کے پٹے کے قریب والی ہوائے ٹکراتی ہے تو آوازوں کا ادراک ہو جاتا ہے۔

قلت :- قالوا ففرض صفات الصوت هو كيفية قائمة بالهواء متحد بسبب متوجبه بالفرق أو القلع فتصل الى الصماخ بسبب وصول محلها وهو الهواء وليس كذلك اذ لو كان قائما بالهواء كالتسم من قعر الماء وكذلك من وراء جدار وق لا يشترط لادراكه وصول الهواء المقروص لهذين ولان السمع في المكان العالي وبهواء لا ينزل طبعا ولا قسرا فتدبر۔

بسم الله ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذالك۔

**ترجمہ :-** اس معنی کر کہ اللہ تعالیٰ نفس کے اندر اس وقت ادراک کا خلق فرمادیتے ہیں۔  
**تشریح :-** یہاں سے شارح ان لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ حواس خود بخود ادراک کر لیتے ہیں یا جمہور فلاسفہ پر جو اس بات کے قائل ہیں کہ اسباب کا حقہ مباشر کے بعد بطریق وجوب مسبب پیدا ہو جاتا ہے اور شاعر کا مختار یہ ہے کہ یہ سب کچھ عادت الہیہ کے جاری ہونیکے طریقہ پر ہے، اور فی النفس کی قدرت کا اشارہ ہے کہ مدرك نفس حواس آلات ہیں (کما مر) الکلام المنظم میں ہم نے اس مسئلہ پر گفتگو کی ہے۔

والبصر وهو قوة مودعة في العينين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفرقان فتأديان الى العينين

**ترجمہ :-** اور بصیرہ قوت ہے جو ان دو پٹھوں میں رکھ دی گئی ہے جو کھوکھلے ہیں جو مل جاتے ہیں پھر دو نول جدا ہو جاتے ہیں پھر دونوں آنکھوں کی طرقتیں پہنچ جاتے ہیں۔

**تشریح :-** اسم مفعول تنہیہ کا صیغہ ہے باب تغیل سے جس کے معنی کھوکھلا کر نیکیے ہیں، اعصاب سب کے سب بے حوت ہیں یعنی سپینڈ ہیں کھوکھلے نہیں ہیں اور روح اپنی

لطافت کیوجہ سے انہیں نفوذ کر جاتی ہے جیسے سورج کی روشنی پانی میں نفوذ کرتی ہے۔ البتہ مہرت آنکھ کے دونوں ٹٹے کھوکھلے ہیں جنہیں حکمت یہ ہے کہ روح نورانی کا معتد بہ تمہد اس اجوت کے ذریعہ دماغ سے آنکھوں تک پہنچ سکے۔

اللتین تتلاقیان :- سمجھو کہ ملنے کی جگہ پر دونوں ٹٹے اس طرح مل جاتے ہیں کہ دونوں کا جوت ایک ہو جاتا ہے اور اس ملتے کو مجمع النورین کہتے ہیں اور اس کی حکمت یہ ہے کہ اس اجتماع سے نور میں قوت پیدا ہوگی۔ نیز اگر کسی ایک ٹٹے کو شروع میں کہیں کوئی آفت پہنچی تو آنکھ معطل نہ ہوگی۔ اور بعض حضرات نے اس کی حکمت یہ بتائی کہ مرنے والی ایک دکھائی دے ورنہ بھینکے کی طرح ایک کے دودھائی دیتے۔

غم تغیر قاتل قاتل دیان :- یعنی ملتے ایجا جین پر دونوں ٹٹے ملکر پھر الگ ہو جاتے ہیں۔ التاؤدنی :- بمعنی دھول د پہنچنا۔ بعض علماء شریع کی تحقیق یہ کرتے ہیں کہ دونوں ٹٹے صورت صلیب تقاطع کرتے ہیں (کما مر)

تَدْرِكُ بِهَا الْأَضْوَاءَ وَالْأَلْوَانُ وَالْأَشْكَالَ وَالْمَقَادِيرَ وَالْحَرَكَاتِ وَالْحُسْنَ وَالْقُبْمَ وَغَيْرَ ذَلِكَ مَا يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى أَدْرَاكُهَا فِي الْفَنَرِ عِنْدَ اسْتِعْمَالِ الْعَبْدِ تِلْكَ الْقُوَّةَ۔

## ترجمہ

ادراک کیا جاتا ہے اس قوت کے ذریعہ روشنیوں اور رنگوں اور شکلوں اور مقادیر کا اور حرکات اور حسن و قبح اور اس کے علاوہ کائنات چیزوں میں سے کہ جسے ادراک نفس میں اللہ تعالیٰ خلق فرمادے بندہ کے اس قوت کو استعمال کرنے کے وقت میں۔

## تشریح

صنوء کی جمع اضواء بمعنی نور اور روشنی، ضور اور نور دونوں مترادف ہیں (وہیتاہ فی کتاب التعریفات) الوان لون کی جمع ہے بمعنی رنگ، یعنی رنگ جسم کی ایک صفت ہے (وہیتاہ فی کتاب التعریفات) مبہرات میں سے ان دونوں کو اس لئے مقدم کیا کہ اولاً بالذات انہیں دونوں کو دیکھا جاتا ہے اور باقی چیزوں کو بالعرض دیکھا جاتا ہے۔ الشکل : ہو الہیۃ الحاصلة للمقدار من جہۃ الاحاطۃ محیطا او محاطا، یعنی شکل وہ ہیئت ہے جو مقدار کو حاصل ہوتی ہے احاطہ کے اعتبار سے خواہ وہ محیط ہو یا محاط۔ المقدار : ہو کم متہل قارم الذات کا محاط : السطح و الحجم التعلیمی جس کی ترجمانی طول، عرض، عمق سے کی جا سکتی ہے۔ الحکرة : ہی الخروج من القوة الی الفعل علی سبیل التدریج، یعنی ان تمام کو اس قوت بصر کے ذریعہ دیکھا جاتا ہے۔ والحسن والقبح : یعنی حسن اور قبح کا ادراک بھی اس قوت سے ہوتا ہے۔ حسن و قبح جو مدرک بالعقل ہیں وہ یہاں مراد نہیں جیسے صفت کمال و نقصان، ترتب ثواب و عقاب و استحقاق ذم و مدح، ان کو آنکھ سے نہیں دیکھا جاتا بلکہ یہاں حسن و قبح سے مراد خلقت کا تناسب و عدم تناسب ہے، یعنی شکل کا جب لون سے

ملاپ ہوتا ہے تو اس سے ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے جس کو خلقت سے تعبیر کرتے ہیں تو اس خلقت کا اعتدال و تناسب حسن ہے اور عدم تناسب و اعتدال قبح ہے اور اسی حسن و قبح کا آنکھ سے مشاہدہ ہو سکتا ہے یعنی حسن و قبح کا نہیں۔

**تنبیہ:** ایک طالب علم نے دورانِ درس معلوم کیا کہ حسن و جمال میں کیا فرق ہے؟  
تو احمق نے جواب دیا کہ جمال کچھ ہیں نفس الامری خوبصورتی کو خواہ وہ کسی کو اچھی لگے نہ لگے اور حسن کہتے ہیں اچھا لگنے کو، لہذا قال الشیخ الامام النانوتوی۔

مما یتعلق بہ: تفسیر سابق کی جانب اشارہ ہے یعنی بہر کے استعمال کے بعد مبصرات کو دیکھ لینا بطریق عادت الہیہ ہے۔

**تنبیہ ۲:** جمہور دیکھنے کی آٹھ شرطیں بیان کرتے ہیں (۱) مرنی کا کثیف ہونا در نہ لطیف عموماً نہیں دیکھا جاتا جیسے ہوا (۲) بالذات روشن ہونا جیسے سورج (۳) بالعرض روشن ہونا (۴) مرنی رانی کے سامنے ہو (۵) یا محاذات کے حکم میں ہو جیسے وہ چہرہ جسکو آئینہ میں دیکھا گیلے (۶) دیکھنے کا ارادہ (۷) عدم حجاب (۸) بہت زیادہ دوری نہ ہونا، ہم رویتِ باری کی بحث میں اس پر مزید تفصیل عرض کریں گے۔



اللہ تعالیٰ نے مقدم و مراع کے اندر دو گوشت کے ایسے ٹکڑے رکھے ہیں جو سرچہ ستان کے مثل ہیں جب شمولات سے ہوا متکلیف ہوتی ہے اور وہ ہواناک کے بالنس سے ٹکراتی ہے تو اللہ تعالیٰ اسی قوتِ مذکورہ کے ذریعہ جسکو شمع کہتے ہیں بوؤں کا خلق فرما دیتے ہیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے قوتِ ذوقِ جرمِ لسان پر پھیلا دی ہے کہ جب مطہومات سے ملا ہو العاب در طوبت اس پٹھے پر جائے تو ذالقول کا ادراک ہو جاتا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ نے بوئے ظاہر بدن پر قوتِ لمس کو پھیلا دیا ہے کہ جب اس قوت کا اتصال مطہومات سے ہوتا ہے تو اس کی گرمی اور ٹھنڈک نیز رطوبت و پیوست کا ادراک ہو جاتا ہے۔

دوسرا مسئلہ یہاں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس حاسہ کو جن کام کیلئے پیدا فرمایا ہے وہ اسی کام کو انجام دینا آنکھ دیکھنے کا اور کان سننے کا کام کرے گی۔ البتہ بطریق امکان عقل اس کے عکس کا جواز ہے مگر وقوع نہیں ہے کیوں کہ ان حواس میں مذکورہ تاثیرات ذاتی نہیں بلکہ خلقِ خداوندی ہے تو ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ قوتِ بہر کے استعمال کے بعد سماعت کا خلق فرمادیں جب یہ بات ذہن کشین ہوگی تو عبارتِ ملاحظہ فرمائیں۔

والشم وھو قوۃ مودعۃ فی الزائدین النابتین فی مقدم الدماخ الشیھتین بحکمۃ اللہ  
تندرک بہا الروائح بطریق وصول المہواء المتکلیف بکیفۃ ذی الرائحة الى الخیشوم۔

## ترجمہ

اور تم وہ قوت ہے جسکو ان دو گوشت کے ٹکڑوں میں رکھ دیا گیا ہے جو مقدم دماغ میں اگتے ہیں جو پستان کے دونوں سروں کے مشابہ ہیں، اس قوت کے ذریعہ بوؤں کا ادراک ہو جاتا ہے اس ہوا کے خیشوم تک پہنچنے کے طریقہ پر جو بودالی چیز کی کیفیت کے ساتھ متکیف ہے۔  
**تشریح** خیشوم : ناک کا بالسم۔ اللہ تعالیٰ نے قوت شمع کو خیشوم کے ذریعہ اذیت سے بچا دیا ورنہ اس کے بغیر رواج قویہ دفعہ پہونچکر اس کو معطل کر سکتی تھی۔ راجحہ : علاج کا مؤثر : بو، جمع رواج اور راجحات، ذی الراجحہ : بودالی چیز۔

وَالذَّوْقُ وَهُوَ قُوَّةٌ مُنْبِثَةٌ فِي الْعَصَبِ الْمَفْرُوشِ عَلَى جِرمِ اللِّسَانِ يَدْرِكُ بِهَا الطَّعُومَ بِمَخَالَطَةِ الرُّطُوبَةِ الْعَابِيَةِ التِّي فِي الْفَمِ بِالْمَطْعُومِ وَوَصُولُهَا إِلَى الْعَصَبِ۔

## ترجمہ

اور ذوق وہ قوت ہے جو پھیلی ہوئی ہے اس پٹھے میں جو زبان کے جرم پر بچھا ہوا ہے اسکے ذریعہ ذائقوں کا ادراک کر لیا جاتا ہے اس رطوبہ لعابیہ کے ملنے کی وجہ سے جو منہ میں ہے مطوم کے ساتھ اور اس کے پہونچنے کی وجہ سے پٹھے کی طرف۔

## تشریح

منبثہ، منشورہ کے معنی میں ہے صیغہ اسم فاعل۔ شارح نے ذوق اور لمس کو اثبات سے متصف کیا اور باقی کو ایدراج سے اس لئے کہ ان دونوں کا محل پہلی قوتوں کے محال سے وسیع ہے، تو وہاں مودعہ کو کتنا مناسب تھا اور یہاں منبثہ، جزم معنی جہم اور غوثا اس کا اطلاق اجاباً لطیف پر ہوتا ہے، پھر بعض حضرات کا کہنا ہے کہ لعاب ذائقہ کا احساس ہوتا ہے اور لعاب کو متکیف کرینوالا مطوم ہے اور بعض کا کہنا ہے کہ مطوم کے اجزاء لطیفہ لعاب کے ساتھ ملتے ہیں اور اس لعاب کی معونت سے مطوم کے اجزاء لطیفہ پر بچھے ہوئے پٹھے پر پہونچتے ہیں تو محسوس اجزاء لطیفہ میں نہ لعاب۔

وَاللِّسَنُ وَهُوَ قُوَّةٌ مُنْبِثَةٌ فِي جَمِيعِ الْبَدَنِ تَدْرِكُ بِهَا الْحَرَارَةَ وَالْبُرُودَةَ وَالرُّطُوبَةَ وَالْيَبُوسَةَ وَتَحْذُلُكَ عِنْدَ التَّمَايُسِ وَالْإِتِّصَالِ بِهِ۔

## ترجمہ

اور لسن وہ قوت ہے جو پھیلی ہوئی ہے پورے بدن میں جسکے ذریعہ حرارت اور برودت اور رطوبت اور یبوست اور اسکے مثل کا ادراک کر لیا جاتا ہے جو تھوڑے اور ملنے کے وقت اسکے ساتھ۔  
**تشریح** فی جمیع البدن : بحدف المضاف ہونا چاہئے یعنی فی جمیع البدن۔ تاکہ اعترافی وار نہ ہو۔



**سوال:** پھپھڑے اور گردے اور تلی اور جگر اور پٹری میں تو یہ قوت لمس نہیں ہے انکے ذریعہ لمبوسات کا احساس نہیں ہوتا تو سارے بدن میں یہ قوت کیسے ساری ہوئی؟

**جواب:** عبارت بحدوث المضاف ہے (کما مر) اور محنت مذکورہ اشیا کے عدم اور وجود کے سلسلہ میں یہ ہے کہ پٹری بدن کا وزن سنبھالتی ہیں اور پھپھڑا دائمۃً متحرک ہے تاکہ سانس لیا جاسکے اور کاربن ڈائی آکسائیڈ نکالیں باہر جاسکے اور جگر اور تلی اخلاط کا معدن ہے اور گردہ پیشاب کی گذرگاہ ہے اگر ان میں حس رکھ دی جاتی تو برابر درد کا شکار رہتے۔ حرارت، گرمی، برودت، ٹھنڈک، رطوبت، تری، بیوست، خشکی ان سب چیزوں کا ادراک قوت لامسہ کے ذریعہ ہوتا ہے و بخود لک اور ان کے مثل جیسے لطافت اور کثافت اور ہشاش ( نرمی ) اور خفت و ثقل وغیرہ کا ادراک قوت لامسہ کے ذریعہ ہوتا ہے۔

تماس باپ تفاعل کا مصدر ہے۔ یہ کی ہمیر کا مرجع بدن ہے یعنی جب قوت لامسہ کا کسی بدن سے اتھال ہوتا ہے تو مذکورہ اشیا کا ادراک ہو جاتا ہے۔

وبكل حاسة منها أي من الحواس الخمس توقف أي ليطمع عما وضعت هي أي تلك الحاسة لا يعنى أن الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لأدراك الأشياء مخصوصة كما لسمع للأصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى وأما أن هل يجوز ذلك ففيه خلاف بين العلماء والحق الجواز لما أن ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمتنع أن يخلق الله عقيب الباصرة أدراك الأصوات مثلاً فإن قيل أليس الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارة معاً قلنا لا بل الحلاوة تُدرك بالذوق والحرارة باللمس الوجود في الفم واللسان

## ترجمہ

اور ان حواس خمسہ میں سے ہر ایک حاسہ سے واقفیت اور اطلاع ہوتی ہے اس شے پر کہ یہ حاسہ جس کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ان حواس میں سے ہر ایک کو اشیا مخصوصہ کے ادراک کیلئے پیدا فرمایا ہے جیسے سمع آوازوں کے لئے اور ذوق ذائقوں کیلئے اور شم بوؤں کیلئے اور ادراک نہیں کیا جائے گا کسی حاسہ سے اس چیز کا جس کا ادراک دوسرے حاسہ سے کیا جاتا ہے اور ہر حال یہ بات کہ کیا یہ جائز ہے تو اس میں اختلاف ہے علماء کے درمیان اور حق جواز ہے اس لئے کہ یہ محض اللہ کے خلق سے ہے بغیر حواس کی تاثیر کے تو یہ بات متنع نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ قوت باہرہ کے استعمال کے بعد مثلاً آوازوں کے ادراک کا خلق فرمادے۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا قوت ذائقة

شی کی حلاوت اور حرارت دونوں کا ادراک نہیں کرتی تو ہم کہیں گے کہ نہیں بلکہ حلاوت کا ادراک ہوتا ہے ذوق سے اور حرارت کا اس قوتِ لمس سے جو منہ اور زبان میں موجود ہے۔

## تشریح

و بکلّ حاسۃ، توقّف کا متعلق مقدم ہے، یوقف فعل مجہول ہے بمعنی واقف ہونا اور مطلع ہونا۔ فان قيل الخ۔ یہ ایک اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے تو فرمایا ہے کہ ایک حاسہ دوسرے کا کام انجام نہیں دے گا حالانکہ قوتِ ذائقہ سے حلاوت اور برودت دونوں کا ادراک ہوتا ہے اور حلاوت کا تعلق ذوق سے ہے اور حرارت کا لمس سے؟ تو قلنا الخ سے اس کا جواب دیا کہ منہ اور زبان میں دو قوتیں ودیعت ہیں۔ ایک ذوق اور دوسرے لمس کیونکہ لمس تو پورے بدن میں جاری و ساری ہے تو حلاوت کا ادراک قوتِ ذائقہ سے ہوتا ہے اور حرارت کا قوتِ لمس سے فلا إشکال۔



اسباب علم تین ہیں۔ حواسِ سلیمہ، اور تجربہ و اق، اور عقل۔ حواس کا تفصیلی بیان گذر چکا ہے اب خبر کی تفصیل کا آغاز ہے خبر کہتے ہیں ایسی حکایت کو کہ جن کا محلی عند اور مخبر عند موجود ہو۔ بالفاظ دیگر نسبتِ کلامی کیلئے اگر کوئی خارج موجود ہو تو اسکو خبر کہتے ہیں ورنہ انشاء ہے پھر نسبتِ کلامی اس نسبتِ خارجیہ کے اگر مطابق ہو تو اسکو خبر صادق ورنہ کاذب کہیں گے مثلاً زید کھڑا ہے، اس کلام میں نسبتِ کلامی ہے یعنی کھڑے ہونے کی نسبت زید کی صیغہ کی گئی ہے، اگر نفس الامر میں بھی زید کھڑا ہو تو دونوں نسبتیں مطابق ہو گئیں لہذا یہ خبر صادق ہے اور اگر وہ کھڑا نہ ہو بلکہ بیٹھا ہو تو نسبتِ کلامی واقع یعنی نسبتِ خارجیہ کے مطابق نہیں لہذا یہ خبر کاذب ہوگی خلاصہ کلام خبر صادق کی دو تعریف کی گئی ہیں ۱) خبر کا واقع کے مطابق ہونا (متر تفصیل) ۲) ایسی نسبت تامہ کی خبر دینا جو نفس الامر کے مطابق ہو۔ اب ظاہر ہے کہ پہلی تعریف کے اعتبار سے صدق و کذب خبر کے اوصاف میں سے ہوئے، اور دوسری تعریف میں خبر کے اوصاف میں سے ہوئے لہذا بعض کتب کے اندر الخبر الصادق اور بعض میں خبر الصادق جو کہا گیا ہے دونوں درست ہیں۔ پہلی ترکیب تو مصیفی ہے تعریفِ اول کے لحاظ سے اور دوسری ترکیب اضافی ہے دوسری تعریف کے اعتبار سے۔ خبر صادق کو سمجھ لینے کے بعد سمجھئے کہ خبر صادق کی دو قسمیں ہیں ۱) خبر متواترہ ۲) خبر متضادہ۔ خبر متواترہ خبر ہے جس کے خبر دینے والے اتنی تعداد میں ہر زمانہ میں ہوں کہ عقل ان کے جھوٹ پر اتفاق کر لینے کو مجبور نہیں سمجھ سکتی اور اس کا مرجع یہ ہے کہ اس سے علم یقینی قطعی حاصل ہوتا ہے جس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہوتا۔ یہ جہور کی تعریف ہے ورنہ بعض حضرات نے چار کی، اور بعض نے اس سے زیادہ کی شرط لگائی ہے (دسیاتی)

والخبر الصادق ای المطابق للواقع فان الخبر کلامٌ لیكون لیتیم خارج تطابقہ تلك النسبة

فکون مصادقا ولا تنطابقہ، فیکون کاذبا فالصدق والکذب علما لهذا من اوصاف الخبر وقد یقالان بمعنی الاخبار عن الشیء علی ما هو بہ ولا علما ما هو بہ ای الاعلام بنسبۃ تامۃ تتطابق الواقع اولاً وتنطابقہ فیکونان من صفات المخبر فمن ہنا یقع فی بعض الکتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضہا خبر الصادق بالانصاف

## ترجمہ

اور خبر صادق یعنی (وہ خبر) جو واقع کے مطابق ہو اس لئے کہ خبر ایسا کلام ہے جسکی نسبت کیلئے کوئی خارج ہو کہ وہ نسبت اس خارج کے مطابق ہو، تو ہوگی خبر صادق یا مطابق نہ ہو تو ہوگی خبر کاذب تو صدق و کذب اس تقریر کے مطابق خبر کے اوصاف میں سے ہیں اور کبھی یہ دونوں (خبر صادق و کاذب) بولے جاتے ہیں کسی شئی کے بار میں خبر دینے کے معنی میں اس حالت کے مطابق کہ وہ شئی جس حال پر ہے (اور خبر دینے کے معنی میں) اس حال کے غیر پر کہ وہ شئی جس حال پر ہے یعنی نسبت تامہ کی خبر دینا جو واقع کے مطابق ہو یا غیر مطابق کے اندر تو ہو جائیں گے (صدق و کذب) خبر کی صفات میں سے پس اسی وجہ سے واقع ہوا بعض کتابوں میں اخیر الصادق صفت کے ساتھ اور بعض میں خبر الصادق اضافت کے ساتھ۔

## تشریح

”یہ نسبت“ کی قید سے جملہ اشیاء خارج ہو گیا کیونکہ اس کی نسبت کیلئے کوئی خارج نہیں ہے۔ ”علی ما ہو بہ“ ہو کا معنی صحیح شئی ہے اور بہ کی وہ صیغہ کا مروج مآموہولہ ہے۔ تقدیر عبارت ایسے ہوگی۔ ”الاخبار عن الشیء علی وجہ یکون ہذا الشیء بہذا الوجہ“ یعنی ایسی چیز کے بار میں ایسی حالت پر ہونے کی خبر دینا کہ واقعہ وہ شئی اسی حال پر ہو تو یہ خبر الصادق ہے ورنہ خبر الکاذب ہے۔ ولا علی ما ہو بہ اس کو اول پر قیاس کرنا چاہئے مگر چونکہ اس میں لا داخل ہو گیا تو اس کے معنی اول کے برعکس ہوں گے یعنی کسی چیز کے بارے میں ایسی حالت کی خبر دینا کہ وہ شئی واقعہ اس حالت پر نہ ہو تو اس کی تقدیر عبارت ایسے ہوگی : الاخبار عن الشیء لا علی الوجہ الذی یکون الشیء بہذا الوجہ۔ الا علام الخ اس سے الاخبار کی تفسیر موجود ہے۔

علو علیٰ عین احدہما الخبر المتواتر سعی بدلت لما انک لا یقع دفعۃ بل علی التعاقب التوالی  
وهو الخبر الثابت علی السیۃ قوم لا یتصوروا طوہم ای لا یجوز العقل توافقہم علی الکذب  
ومصدقة وقوع العلم من غیر شہدۃ۔

## ترجمہ

(خبر صادق) دو قسم پر ہے ان میں سے ایک خبر متواتر ہے نام رکھا گیا خبر متواتر اس نام کے ساتھ اس لئے کہ یہ ایک دم واقع نہیں ہوتی بلکہ یکے بعد دیگرے اور پہلے در پہلے واقع ہوتی ہے اور یہ (خبر متواتر) ایسی خبر ہے جو ثابت ہو ایسی قوم کی زبانوں پر جن کا اتفاق متصور نہ ہو یعنی

## تشبیہ

عقل ان کے اتفاق علی الذلذ کہ جائز قرار نہ دے اور اس کا مصداق بغیر شبہ کے علم کا واقع ہونا ہے۔  
 المتواتر، و متواترے مشتق ہے جس کے لغوی معنی ہیں ایک کا دوسرے کے بعد آنا پھر اس کو وحدت کے معنی سے مجروح کے فقط نتائج اور توالی کے معنی میں استعمال کیا جاسکتا ہے۔ لغابت: بعض کے بعد بعض کا آنا۔ توالی: لگاتار آنا۔ مصداق: اسم الک صیغہ ہے لغوی معنی ہوئے صادق آئے کا کہ یعنی جہاں خبر متواتر صادق آئے گی وہ یہ ہے کہ اس سے علم یقینی حاصل ہوگا۔ وقوع العلم من غیر شبہ اس قید سے معلوم ہوا کہ اگر خبر میں تردد ہو تو وہ حد تو اثر پر فائز نہیں ہے، اور چونکہ علم کا اطلاق کبھی ظن اور یقین دونوں پر کر دیا جاتا ہے اسلئے العلم کے بدون خبر شبہ کی قید سے ظن کو خارج کر دیا۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ خبر متواتر میں حصول خبر کیلئے کم از کم چار افراد کا ہر زمانہ میں ہونا ضروری ہے انھوں نے شہود زنا پر قیاس کیا ہے۔ اور قاضی ابو بکر باقلانی نے کہا کہ چار سے زیادہ ہونے چاہئیں اسلئے کہ شہود زنا میں تعدیل کی ضرورت پیش آتی ہے اور خبر متواتر میں تعدیل مجرب نہیں ہوتی، تو اگر چار کی خبر مطلقاً مفید یقین ہوتی تو شہود زنا میں تعدیل کی ضرورت پیش نہ آتی، انھوں نے اس پر قیاس کیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کفار کی خبر کے لئے اپنے بارگاہ افراد بھیجے تھے کما قال اللہ تعالیٰ بغشنا منهم اثنی عشی نقیب، اور بعض نے کہا کہ تعدل مجرب میں ہونا ضروری ہے انھوں نے اس آیت پر قیاس کیا ہے ان یکن منکم عشی ون صابرون یغلبوا اعدائهم اور بعض نے کہا کہ چالیس کی تعداد ضروری ہے انھوں نے فرمان باری یا ایہا النبی حسبک اللہ ومن اتبعک من المؤمنین پر قیاس کیا ہے، یہ آیت اس دن نازل ہوئی تھی جس دن حضرت عمر فاروق ایمان لائے تھے اور حضرت عمرؓ کو ملاکر مسلمانوں کی تعداد چالیس ہو گئی تھی۔ اور بعض نے کہا شستر کا ہونا ضروری ہے، انھوں نے فرمان باری و اختار موسیٰ قومہ سبجین رجلاً لم یقتا تناً پر قیاس کیا ہے۔

لیکن ان تمام قیاسات اور تاویلات میں رکاکت ہے اسلئے کہ یہاں کسی دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اگر تعداد اس سے کم ہو تو اس سے علم یقینی حاصل نہ ہوگا۔

تنبیہ: خبر متواتر کیلئے ضروری ہے کہ مجربین کی مذکورہ حالت از اول تا آخر ہو دوسری شرط یہ ہے کہ اس کا منتہی خمس ہو اور اگر وہ خبر دینی ہے تو اس کا منتہی فرمان رسالت ہو، مثلاً لندن آپ نے نہیں دیکھا مگر دیکھنے والے بھی بخیرت ہیں، نیز امام ابو حنیفہؒ کو آپ نے نہیں دیکھا مگر ہر دور میں ان کی خبر دینے والے اتنے ہیں کہ عقل ان کے کذب پر اتفاق کو محال جانتی ہے اور اس کے آخر میں ان کے ہم عصر حضرات ان کو اپنی آنکھ سے دیکھنے والے بھی ہیں اسی کو ہم نے کہا کہ اس کا منتہی جس ہو، و قدس علی ہذا۔

وہو بالضروری و محرر موجب للعلم بالملوک الخالیتہ فاللازمۃ الماضیۃ والبلدان

النائبۃ یحتمل العطف علی الملوك وعلی الامراء من الاول اقرب وان كان أبعد۔

## ترجمہ

اور یہ (یعنی خبر متواتر) ضرورۃً علم ضروری کو ثابت کرتی ہے۔ جیسے گذشتہ زمانوں میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور جیسے دور دراز کے شہروں کا علم (البلدان کے اندر) احتمال ہے بلوک پر عطف کا اور ازمنہ پر عطف کا اور اول اقرب ہے اگرچہ یہ (باعتبار لفظ) بعد ہے۔

## تشریح

یعنی خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے جیسے گذشتہ زمانوں میں جو بادشاہ لوگ گذرے ہیں ہم کو ان کا علم حاصل ہے اور بغیر استدلال کے محض خبر سے حاصل ہے اور دور دراز کے شہروں کا علم ہم کو محض خبر سے بغیر استدلال کے حاصل ہے۔ یحتمل العطف الجہ سے حضرت شارح یہ فرمایا چاہتے ہیں کہ البلدان النائیہ کے اندر دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا عطف بلوک پر ہو اور دوسرا یہ کہ اس کا عطف ازمنہ پر ہو اول صورت میں معنی یہ ہوں گے جیسا کہ گذشتہ زمانوں میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز کے شہروں میں۔ اس کے بعد شارح نے فرمایا کہ اگرچہ احتمال ان دونوں کا ہے مگر بلوک پر عطف کرنا ازمنہ پر عطف کرنے سے ادلی ہے اس لیے کہ اگر ازمنہ پر عطف کرتے ہیں تو یہ صرن ایک مثال بنے گی اور اگر ملوک پر عطف کرتے ہیں تو یہ دو مثالیں ہوں گی اور یہ ظاہر بات ہے کہ دو علم اور دو مثال ایک علم سے بہتر ہے اسی وجہ سے شارح نے فرمایا کہ ازمنہ پر عطف اگرچہ لفظی اعتبار سے قریب ہے مگر معنوی اعتبار سے بعید ہے۔

فهل هنا امران احد هما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانما نجد من الفسكا العلم بوجود ملكه وبعدمه وان لم يكن الا بالخبر والثاني ان العلم الحاصل به ضروري وذلك لان ما يحصل للمستدل وغيره حتمه الصبيان الذين لا اهتموا لهم الى العلم بطريق الاكتساب وقرئ المقدمات۔

## ترجمہ

پس یہاں دو چیزیں ہیں ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ متواتر موجب للعلم ہے اور یہ (یعنی ان کا موجب للعلم ہونا) بدیہی ہے اس لیے کہ ہم اپنے نفوس میں وجود ملک اور بعدا کے علم کو پاتے ہیں اور یہ علم ہمیں محض خبروں کے ذریعہ اور دوسرے یہ کہ خبر متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہے اور یہ اس لیے کہ یہ علم حاصل ہوتا ہے مستدل اور غیر مستدل کو یہاں تک کہ ان بچوں کو جن کے لئے اکتساب کے طریقہ کو اور ترتیب مقدمات کو جاننے کی جانب کوئی رہنمائی نہیں ہے۔

## تشریح

یہنا کا مشاۃ الیہ مقام شرح ہے شارح کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ یہاں دو باتیں معلوم

ہوتی ہیں ایک یہ کہ خبر متواتر سے علم حاصل ہونا ایسا بد بھی امر ہے جس پر دلیل قائم کرنیکی ضرورت نہیں اسلئے کہ مکر اور بن داد وغیرہ کا ہم کو علم حاصل ہے اور یہ فقط بذریعہ خبر معلوم ہوا ہے۔  
دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ خبر متواتر سے جو علم حاصل ہوگا وہ ضروری ہوگا اسی لئے بچوں کو بھی خبر متواتر سے علم حاصل ہوتا ہے حالانکہ وہ استدلال کے طریقوں سے ناواقف ہیں۔

**نتیجہ :-** شارح نے "فانا بخیر من الفساق" سے جو ضرورت کو ثابت کیا ہے یہ دلیل نہیں ہے بلکہ تنبیہ اس لئے کہ ضروری کی ضرورت ضرورۃً ثابت ہوتی ہے دلیل سے نہیں تو ضرورت پر نصورت دلیل جو کچھ تحریر کیا جاتا ہے اسکو استدلال نہیں کہتے بلکہ تنبیہ کہا جاتا ہے۔ مگر مک کے معنی کم کرنے اور ہلاک کرنے کے آتے ہیں چونکہ مکہ میں عبادت کرنے سے گناہ کم ہوتے ہیں اور وہ ظالم جو اس کے ساتھ برائی کا ارادہ کر رہے ہلاک ہوتا ہے اس وجہ سے اسکو مکہ کہتے ہیں۔ لغتِ داد اس کی اصل بھی بارغ داد یعنی انصاف کا بارغ بستان العدل: یہاں نوشیہ دان عادل کا بارغ تھا جس میں وہ انصاف کیلئے بیٹھتا تھا پھر شہر کا نام بغداد ہو گیا، اس شہر کے عجائب میں سے یہ بات ہے کہ یہ مدت دراز تک خلفاء عباسیہ کا دار الخلافہ رہا ہے اور اس میں کسی خلیفہ کا انتقال نہیں ہوا، بہت خوبصورت شہر ہے۔ اور مڑکوں کا نظم بے نظیر ہے۔

وَأَمَّا خَبَرُ النَّصَارَى لِقَتْلِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْيَهُودِ بِتَأْيِيدِ دِينَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ  
فتواترہ مکشوفہ

ترجمہ

تشریح

اور یہ حال نصاریٰ کی خبر عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کی اور یہودی کی خبر موسیٰ علیہ السلام کے دین کے ہمیشہ رہنے کی تو اس کا تواتر معنوع ہے۔  
یہاں یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب خبر متواتر علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے تو پھر نصاریٰ کی معتد بہ جماعت حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کی خبر یقینی ہے اور یہودی خبر دیتے ہیں کہ دین موسیٰ تابید رہی ہے یہی دین ہمیشہ رہے گا تو پھر ان دونوں باتوں کو تسلیم کیوں نہیں کیا گیا؟  
شارح نے جواب دیا کہ اس کا تواتر معنوع ہے خبر نصاریٰ کا متواتر نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ یہ صرف چار آدمیوں سے منقول ہے جو تواتر کا عدد نہیں ہے۔ وفیہ تفصیل فی المطولات۔ اور یہودی کی خبر کا متواتر نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ بخت نصر نے یہود کو قتل کر دیا تھا جس کی وجہ سے تواتر کا عدد باقی نہیں رہا دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ خبر بطریق تواتر ثابت نہیں ہے بلکہ ابن راوندی منکلم نے اس کا استخراج کر کے یہود کو اس کی تلقین کی تاکہ اس کے ذریعہ مسلمانوں سے احتجاج کریں۔

فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد -

**ترجمہ**

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ہر ایک کی خبر فائدہ نہیں دیتی مگر ظن کا اور ظن کو ظن کی جانب ملانا یقین کو واجب نہیں کرتا اور نیز ہر ایک کے کذب کا جواز واجب کرتا ہے مجموعہ کے کذب کے جواز کو اسلئے کہ مجموعہ نفس آحاد ہے۔

**تشریح**

یہاں سے شارح ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض کا مٹل یہ ہے کہ خبر واحد مفید ظن ہوتی ہے اور خبر متواتر چند خبر واحد کا مجموعہ ہے تو گویا کہ خبر متواتر میں ایک ظن دوسرے ظن کے ساتھ ملتا ہے اور ظن دوسرے ظن سے ملکر یقین نہیں بن سکتا۔ جب بات یوں ہے تو خبر متواتر کے ذریعہ یقین کیسے حاصل ہو سکتا ہے اور نیز خبر متواتر میں چند آحاد کا اجتماع ہے اور جب مجموعہ میں سے ہر فرد کے اندر احتمال کذب ہے تو مجموعہ کے اندر بھی جواز کذب ہونا چاہئے، لہذا یقین حاصل ہونے کی کوئی صورت نہیں۔ آگے شارح اس کا جواب دے رہے ہیں۔

قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحب المولف من الشجرات

**ترجمہ**

ہم جواب دیں گے کہ بسا اوقات اجتماع کے ساتھ وہ قوت حاصل ہوتی ہے جو افراد کے ساتھ نہیں ہوتی جیسے اس رستی کی قوت جسکو بالوں سے باٹا گیا ہو۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ آپ کی تمام تقریرات مسلم، مگر اس پر تو غور کیجئے کہ ایک دھاگہ اتنا کمزور ہوتا ہے کہ معمولی سے اشارے سے ٹوٹ جاتا ہے مگر جب اس نئی دور بانٹ دی جاتی ہے اس کی رستی یا موٹا رستا بنادیا جاتا ہے تو اس میں کتنی مضبوطی اور قوت پیدا ہو جاتی ہے یہی حال خبر متواتر کے ہے اگرچہ اس میں آحاد کا ہی اجتماع ہے مگر تعداد واحد تو اتر کو پہنچ گئی تھی۔ اب اس میں اتنی قوت پیدا ہو گئی کہ اس سے احتمال کذب ختم ہو گیا۔

فان قيل الضم وريات لا يقع فيها التفاوت والاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر والمتواتر قد انكرت افادته العلم جماعة من العقلاء كالشمس والبراهمتر -

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف واقع نہیں ہوتا حالانکہ ہم پاتے ہیں ایک کے دو کا آدھا ہونے نے علم کو وجود اسکندر کے علم سے زیادہ قوی اور متواتر انکار کیا ہے اس کے مفید علم ہونیکا عقلا کی ایک جماعت نے جیسے سمجھا اور براہمہ نے۔

## تشریح

یہاں سے بھی شارح ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیں گے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ یہ علم ضروری ہوگا حالانکہ ضروری کے اندر دو باتیں ضروری ہیں ۱۔ اس میں تفاوت نہ ہو ۲۔ اس میں اختلاف نہ ہو مسئلہ کہ اختلاف کا ہونا نظری ہونیکا علامت ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ ضروریات میں تفاوت بھی ہے اور اختلاف بھی، تفاوت کی دلیل یہ ہے کہ وجود اسکندر کا علم بھی بدیہی اور ضروری ہے اور ایک دو کا آدھا ہے یہ بھی ضروری ہے حالانکہ ان دونوں میں تفاوت ہے وجود اسکندر کے علم سے علم زیادہ قوی اور مضبوط ہے کہ ایک دو کا آدھا ہے (کہا لایں گے) اور اختلاف کی دلیل یہ ہے کہ عقلا کی ایک جماعت جیسے سمجھا اور براہمہ متواتر کو مفید علم مانتی ہی نہیں

تو جب تفاوت اور اختلاف دونوں خوبیاں یہاں موجود ہیں تو اس کو ضروری کہنا غلط ہو گیا۔  
**نتیجہ:**۔ سو منات کی جانب منسوب ہے یہ قدیم بت پرستوں کی ایک جماعت ہے اور ہونا ہندوستان کا ایک مشہور شہر ہے اور یہ ہندو کی بڑی زیارت گاہ ہے، لوگ دور دراز سے سفر کر کے اس کی زیارت کو آتے ہیں۔ اور ہندو کا یہ خیال ہے کہ سو منات کا بت حرکت اختیار کرتا ہے اور جو اس کی زیارت کرتے گا اس کی روح دوبارہ انسان ہی کی صورت میں آئے گی، جن کو محمود غزنوی نے توڑا تھا۔ شیخ سعدی شیرازی علیہ الرحمہ نے بڑی لطافت کے ساتھ اسکو بیان فرمایا ہے۔

براہمہ :- یہ ہندوستان کے کفار کی معظم قوم شمار کی جاتی ہے جو اپنے رئیس برہمن یا براہم کی جانب منسوب ہے انھیں کو پندت کہا جاتا ہے۔

قلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضرورية بواسطة التفاوت في الالاف والعادة والممارسة والاحكام بالآل وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالمسوقراطية في جميع الضروريات۔

## ترجمہ

ہم جواب دیں گے کہ یہ ممنوع ہے بلکہ کبھی متفاوت ہوتی ہیں ضروری کی انواع تفاوت کے واسطے انس وعادت میں اور مہارت میں اور دل میں کھٹکنے کے تفاوت کے واسطے اور احکام کے اطراف کے تصورات میں تفاوت کے واسطے اور کبھی اختلاف کیا جاتا ہے ضروری میں برہمن مکابره وعناد جیسے سوفسطائیر تمام ضروریات میں۔



## تشریح

یہاں سے شارح نے اعتراض مذکور کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ضروری میں من حیث الضروری تفاوت نہیں ہوتا اور اختلاف نہیں ہوتا بلکہ تفاوت کی بنیاد یہ ہوتی ہے کہ ایک چیز سے انسان کا لگاؤ اور تعلق ہے اور اس سے انس ہے اور دوسری چیز سے نہیں ہے حالانکہ دونوں ضروری ہیں مگر اول اور ثانی میں اسکو تفاوت محسوس ہو گا مگر یہ ضروری کی بنیاد پر نہیں بلکہ اس بنیاد پر ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے۔

نیز ایسے ہی دو چیزیں ضروری ہیں مگر ایک دل میں جلدی کھٹک گئی اور دوسری میں یہ کیفیت نہیں یہاں بھی ان دونوں کے درمیان تفاوت ہو گا ایسے ہی دو قطر ہیں اور دونوں ضروری ہیں مگر دونوں کے اطراف یعنی محکوم علیہ اور محکوم پر میں تفاوت ہے تو حکم کے اندر بھی تفاوت ہو گا۔ خلاصہ کلام یہ نکلا کہ ضروری میں جو عدم تفاوت ہے وہ ضروری ہونیکے اعتبار سے ہے اور جو تفاوت ہے یہ دیگر عوامل کی بنا پر ہے اور عوامل کی وجہ سے تفاوت کا پایا جانا ضروری ہونیکے منافی نہیں ہے۔

رب آپ کا یہ سوال کہ ضروری میں اختلاف نہیں ہوتا حالانکہ متواتر میں سمیہ اور برامہ کا اختلاف ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ انکار مکابرہ اور عناد یہ پر وثوق ہے جو ضرورت کے منافی نہیں ہے فرقہ سونفطائیر نے تمام ضروریات کا انکار کیا ہے مگر ان کے انکار کی وجہ سے ضروری کی ضرورت ختم نہیں ہوتی ایسے ہی مذکورہ دونوں فرقوں کے انکار کا کوئی اعتبار نہیں کیا گیا اور متواتر کی ضرورت پر کوئی زور نہیں آتی۔

مکابروہ - بڑائی کی غرض سے بلا حجت جھگڑا کرنا، اور بعض حضرات نے کہا کہ مکابرہ کہتے ہیں ختم کو الزام دینے اور اپنے فضل و کمال کو ظاہر کر نیکے لئے کسی علمی مسئلہ میں جھگڑا کرنا۔ عناد آ - برنابر عداوت ختم کے حق کا انکار کرنا اور بعض لوگوں نے کہا کہ عناد کہتے ہیں ختم کے الزام کو دور کرنے کے لئے اس کے کلام کو سمجھے بغیر جھگڑا کرنا۔



خبر کی دوسری قسم خبر رسول ہے۔ خبر متواتر اور خبر رسول میں یہ فرق ہے کہ اول سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے اور ثانی سے علم استدلالی۔ استدلالی کا مطلب یہ ہے کہ وہ دلیل میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہوتا ہے پھر شارح نے یہاں دلیل کی تین تعریفیں نقل کی ہیں، تعریف اول: دلیل کہتے ہیں کہ جس میں نظر صحیح کرنے سے مطلوب خبری کے علم تک رسائی ہو جائے۔ تعریف ثانی: دلیل وہ ہے جو ایسے قضایا سے مرکب ہو کہ جس سے دوسرا قول لازم آجائے۔ ان دونوں تعریفوں میں یہ فرق ہے کہ وجود صالح کی دلیل تعریف اول کے اعتبار سے عالم ہے کہ اس میں صحیح طریقہ سے غور و فکر کرنے سے وجود صالح کا علم ہو جائیگا۔ اور دوسری تعریف کے اعتبار سے وجود صالح کی دلیل یہ قیاس ہے انھما لم حادث وکل حادث فله صانع، فللعالما لمصانع۔

تیسری تعریف: دلیل وہ ہے کہ جس کے علم سے دوسری چیز کا علم لازم آجائے۔ شارح نے فرمایا کہ تعریف ثالث دوسری تعریف سے مناسبت رکھتی ہے اس لئے کہ دونوں کے اندر لزوم ہے۔ بخلاف اول کے تو خبر رسول سے علم استدلالی حاصل ہوتا ہے، علم تو اسلئے حاصل ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے معجزہ کے ذریعہ رسول کی دعویٰ رسالت میں تصدیق فرمائی تو اس کی بات سچی ہوگی اور اس سے علم حاصل ہوگا اور یہ علم استدلالی اس لئے ہے کہ ہر شخص کو حاصل نہ ہوگا بلکہ صرف اس کو حاصل ہوگا جو آپ کی نبوت و رسالت کا قائل ہوگا اور اس بات کو مستحضر رکھے گا کہ جس شخص کی یہ شان ہوگی اس کی خبر سچی ہوتی ہے اور اس سے علم حاصل ہوتا ہے۔

**تنبہ:** اللہ کی قدرت کا یہ دستور رہا ہے کہ وہ رسول کے باحقوں معجزات کو ظاہر فرماتے ہیں تاکہ متنبی کا بنی تے امتیاز ہو سکے اور معجزہ وہ امر خارق عادت ہے جس کا مقابہ نہ کیا جاسکے جن لوگوں نے الٰہیت کا دعویٰ کیا ان سے خوارق کا صدور ہو سکتا ہے اور ہوا ہے اس لئے کہ یہاں التباس کا اندیشہ نہیں ہے اور جو نبوت کا جھوٹا دعویٰ کرے اس سے خوارق کا صدور محال ہے اسلئے کہ یہاں التباس کا اندیشہ ہے لوگ دھوکے میں پڑ سکتے ہیں کیونکہ بنی انسان ہی ہوتا ہے اور خدائی کے دعویٰ میں التباس کا خطرہ اسلئے نہیں کہ سب جانتے ہیں کہ ہمارے ہی جیسا ٹیوٹ ہمارا خدا نہیں ہو سکتا۔ جب یہ تقریر ذہن نشین ہوگئی تو اب عبارت ملاحظہ ہو:

وَالَّذِي خَبَّرَ الرَّسُولَ الْمُؤَيَّدُ أَيُّ الثَّابِتَاتِ رِسَالَتُهُ بِالْمُعْجَزَةِ وَالرَّسُولُ إِنْسَانٌ بَعَثَهُ اللَّهُ تَعَالَى  
إِلَى الْخَلْقِ تَبْلِيغَ الْأَحْكَامِ وَقَدْ يَشْتَرِطُ فِيهِ الْكِتَابُ بِخِلَافِ النَّبِيِّ فَإِنَّهُ أَعْمٌ وَالْمُعْجَزَةُ أَمْرٌ  
خَارِقٌ لِلْعَادَةِ قَصْدُ بَيِّهِ أَظْهَرَ صَدَقَ مِنْ ادَّعَى أَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ تَعَالَى۔

## ترجمہ

اور خبر کی دوسری قسم خبر رسول ہے وہ رسول کہ مؤید یعنی ثابت ہو چکی رسالت معجزہ کے ساتھ اور رسول وہ انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی جانب تبلیغ احکام کیلئے مبعوث فرمایا ہو اور کبھی رسول کے اندر کتاب کی شرط لگائی جاتی ہے بخلاف نبی کے اس لئے کہ وہ عام ہے اور معجزہ وہ امر ہے جو خارق عادت ہو جس کے ذریعہ سے اس شخص کے صدق کو ظاہر کر دینا ارادہ کیا جائے جو اس بات کا دعویٰ کرے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا رسول ہے۔

## تشریح

باقی تفصیلات گزر چکی ہیں۔ یہاں یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ عموماً علماء کرام یہ فرماتے ہیں کہ نبی اور رسول میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی ہر رسول نبی ہوتا ہے اور نبی کے لئے رسول ہونا ضروری نہیں ہے اس لئے کہ رسول کے اندر یہ شرط ہے کہ اس پر کتاب نازل ہوئی ہو اس اعتبار سے رسول صرف چار ہوتے حضرت داؤد، حضرت موسیٰ، حضرت عیسیٰ اور جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مگر یہ شارح کا مختار نہیں ہے بلکہ ان کا خیال یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان مترادف ہے اس لئے کہ حضرت

اسمعیل علیہ السلام کو قرآن نے رسول اور نبی دونوں کہاہے و کان صادق الوعد و کان رسولاً نبیاً  
باقی تفصیلات کتاب کے آخر میں انشاء اللہ آئیں گی۔

وہوای خبر الرسول بوجہ العلم الاستدلالی والحاصل بالاستدلال ای النظر فی الدلیل  
وہو الذی یتمکن التوصل بصحیح النظر فیہ الی العلم المطلوب خبری وقیل قول مؤلف من قضایا  
یستلزم لذلک قولاً آخر قطع الاول الدلیل علی وجود الصانع ہوالعالم وعلو الثانی قولنا العالم  
حادث وکل حادث فذلک صانعاً واما قولہم الدلیل ہوالذی یلزم من العلم بہ العلم شیء آخر فالثانی  
اوفق واما کوئے موجباً للعلم فللقطوع بان من اذ لہم اللہ تعالیٰ المعجزۃ علی سیدہ تصدیقاً  
لہ فی دعوی الرسالۃ کان صادقاً فیما اتی بہ من الاحکام وان کان صادقاً یقع العلم بجهنمها  
قطعاً واما انہ استدلالی فلو قفہ علی الاستدلال واستحضار انہ خبر من ثبت رسالتہ  
بالمعجزات وکل خبر ہذا اشارتہ فہو صادق ومضمون واقع۔

## ترجیحہ

اور وہ یعنی خبر رسول واجب کرتی ہے علم استدلالی کو یعنی اس علم کو جو استدلال سے حاصل ہوا،  
یعنی دلیل میں نظر کرنے سے اور دلیل وہ ہے کہ جس میں نظر صحیح کرنے سے مطلوب خبری کے  
علم تک رسائی ممکن ہو اور کہا گیا کہ دلیل ایسا قول ہے جو مرکب ہو چند قضایا سے جو بالذات دوسرے قول کو  
مستلزم ہو، تو تعریف اول کے مطابق وجود صانع کی دلیل عالم ہے اور تعریف ثانی کے مطابق ہمارا قول  
العالم حادث وکل حادث فذلک صانع ہے اور بہر حال خبر رسول کا موجب للعلم ہونا تو اس بات کے یقینی ہو چکی  
وجہ سے ہے کہ وہ ذات کہ اللہ تعالیٰ نے جسکے ہاتھ پر معجزہ کو نازل کیا ہے اسکی دعوی رسالت میں تصدیق کرتے  
ہوتے تو وہ سچا ہوگا ان احکام کے سلسلہ میں جنکو وہ لیکر آیا اور جب وہ بچاہے تو ان احکام کے مضمون کا قطعاً علم  
حاصل ہوگا اور بہر حال یہ علم استدلالی ہے اس کے موقوف ہو چکی وجہ سے اس بات کے استدلال و استحضار پر  
کہ یہ اس کی خبر ہے جس کی رسالت معجزات سے ثابت ہے اور بہرہ خبر جس کی یہ شان ہوگی پس وہ صادق ہے  
اور اس کا مضمون واقع ہے۔

## تشییحہ

شارح نے دلیل کی پہلی تعریف میں لفظ توصل استعمال کیا ہے جو بارتفع سے ہے، ہو کلفت  
کی جانب میں سے چونکہ استدلال کلفت پر مشتمل ہو تا ہے۔ پھر شارح نے لفظ امکان کو استعمال  
فرمایا اسلئے کہ دلیل کے دلیل ہونے میں بالفعل وصول معتبر نہیں اسلئے کہ انکار اور سبب مثلاً اپنے بنانے  
والے پر دلیل ہیں اگرچہ ان کے اندر کوئی غور نہ بھی کرے۔ تفہیم النظر: اس میں صفت کی اضافت موقوف  
کی جانب ہے۔

دلیل کی پہلی تعریف اصولیین کی اصطلاح کے مطابق ہے اور دوسری تعریف مشکلیں کی اصطلاح کے مطابق ہے اور دلیل کی تیسری تعریف منطق کی کتب میں مذکور ہے۔

والعلم الثابت بجهة ای بخبر الرسول یضاهی ای یشابه العلم الثابت بالضرورة كالمحسوس  
والبدیهیات والمتواترات فی التیقن ای عدم احتمال النقیض والتثبت ای عدم احتمال  
الزوال بتشکیک المشک فہو علم بمعقد الاعتقاد المطابق المجازم الثابت والا لکان جہلاً  
او ظناً او تقلیداً۔

## ترجمہ

اور وہ علم جو ثابت ہے اس سے یعنی خبر رسول سے وہ مشابہ ہے اس علم کے جو ضرورتاً ثابت ہے، محسوسات و بدیہیات اور متواترات کے مثل یقین میں۔ یعنی یقین کا احتمال نہ ہونے میں۔ اور ثبات میں یعنی زوال کا احتمال نہ ہونے میں مشکک کی تشکیک سے تو یہ ایسا علم ہے جو اس اعتقاد کے معنی میں ہے جو مطابق ہو جائز ہو ثابت ہو ورنہ وہ البتہ جہل ہو گا یا ظن یا تقلید۔

## تشریح

یہاں سے مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ خبر رسول سے اگرچہ علم استدلالی حاصل ہوتا ہے مگر خبری یہاں سے مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ خبر رسول سے اگرچہ علم استدلالی حاصل ہوتا ہے مگر خبری نہیں ہوتا مگر یقین اور ثبات جس طرح علم ضروری میں ہوتا ہے ایسے ہی خبر رسول کے اندر بھی ہو گا یعنی جس طرح خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے اور اس میں ایسا یقین ہوتا ہے کہ غیر کا احتمال نہیں ہوتا ایسے ہی خبر رسول سے حاصل ہو نیوالا علم بھی استدلالی ہونیکے باوجود اس میں متیقن ہوتا ہے اور جیسے جیسے خبر متواتر سے علم حاصل ہو نیوالا علم ضروری زوال کو قبول نہیں کرنا خواہ کتنے ہی شہادت ڈالنے کی کوشش کی جائے، ایسے ہی خبر رسول سے حاصل ہو نیوالا علم استدلالی مشکک کی تشکیک سے زوال کو قبول نہیں کرنے کا تو خبر رسول سے حاصل ہو نیوالے علم کے اندر تین اوصاف ہیں، ۱) مطابق یعنی واقع اور نفس الامر کے مطابق ہے ورنہ اگر اعتقاد واقع کے مطابق نہ ہو تو اس کو جہل مرکب کہا جائیگا (۲) جائز ہو، جس میں غیر کا احتمال نہ ہو ورنہ یقین ہو جائیگا (۳) ثابت ہو یعنی زوال کو قبول نہ کر سکے ورنہ یہ تقلید ہوگی شارح کی عبارت والا لکان جہلاً او ظناً او تقلیداً، لف و نشر مرتب کے طریقہ پر ہے یعنی جہل کا تعلق مطابق سے ہے اور ظن کا جائز سے اور تقلید کا ثابت سے۔

فان قيل هذا انما يكون في الممتزات فقط فيرجع الى القسم الاول. قلنا الكلام فيما علمنا من خبر الرسول بان سمع من نبيه، اولوا اثر عنه ذلك او غير ذلك ان امكن۔

## ترجمہ

اِس اگر اعتراض کیا جائے کہ بات تو فقط متواتر میں ہوتی ہے پس یہ ٹوٹ جائیگی قسم اول کی جانب تو ہم جواب دینگے کہ گفتگو اس خبر کے سلسلہ میں ہے جس کے بار میں یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہ رسول کی خبر ہے اس طریقہ پر کہ اس کو رسول کے منہ سے سنا گیا ہو یا وہ آپ سے بطریق تواتر ثابت ہو یا کسی اور طریقہ پر اگر ممکن ہو۔

## تشریح

شرح ایک اعتراض کر کے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ خبر رسول جہاں علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے تو متواتر ہو سکی ہے۔ یہ جتنی ہے اور جب خبر رسول اتنا ہوا زبانی آحاد ہو وہ صرف مفید یقین ہو کر رہتی ہے جیسا کہ احادیث میں یہ اصول مقرر ہے تو جب خبر رسول آپ کے قول کے مطابق مفید یقین ہے تو اس کے اور خبر رسول میں سے یہ حال قطع متواتر کا ہے تو ان دونوں کو الگ الگ شمار کر نیکی کیا ضرورت تھی یہ تو دونوں ایک ہیں، جواب کا حاصل یہ ہے کہ خبر رسول سے جو علم یقینی حاصل ہوتا ہے اس کا صرف متواتر ہی کے اندر انحصار نہیں ہے بلکہ اگر کسی فرد واحد نے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے حدیث سنی ہو تو وہ مفید علم یقینی ہے اگرچہ متواتر نہیں ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ وہ خبر رسول جس کے بار میں یقین کے ساتھ خبر رسول ہونا معلوم ہو گیا وہ مفید علم یقینی ہے خواہ اس کا خبر ہونا بطریق تواتر معلوم ہوا ہو یا خود حضور سے سنا ہو یا اگر کوئی اور طریقہ الہام وغیرہ کا ممکن ہو اس کے ذریعہ علم ہو گیا مگر اولین و دوم پر حجت بن سکتے ہیں اور الہام سے اگرچہ خود یقین حاصل ہو سکتا ہے مگر وہ دوسرے پر حجت نہیں ہو سکتا۔

وَأَمَّا خَبْرُ الْوَاحِدِ فَإِنَّمَا لَيْدُ الْعِلْمِ الْعَرُوضُ الشَّكُّ فِي كَوْنِهِ خَبْرُ الرَّسُولِ۔

## ترجمہ

اور بہر حال خبر واحد وہ فائدہ نہیں دیتی علم کا، شبہہ کے عارض ہونے کی وجہ سے اس کے خبر رسول ہونے میں۔

## تشریح

یعنی وہ حدیث جو خبر واحد ہے اس سے علم یقینی حاصل نہیں ہوتا کہ اس کے خبر رسول ہونے میں ہی شبہہ ہو جاتا ہے اور اگر خبر رسول ہونے میں کوئی شبہہ نہ رہے تو خبر رسول بہر حال مفید علم یقینی ہوگی۔

فان قيل فاذا كان متواتراً ومسموعاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم كان العلم الحاصل به ضرورياً كما هو حكم سائر المتواترات والحسرات لا استدلالاً لئلا

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ جب خبر رسول متواتر ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے سنی ہوئی ہو تو ہوگا وہ علم جو اس سے حاصل ہوگا ضروری جیسا کہ تمام متواترات اور حیات کا یہی حکم ہے نہ کہ استدلالی۔

## تشریح

یہاں سے شارح ایک اعتراض نقل فرما رہے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب خبر رسول متواتر ہو یا خود حضور کی زبانی سنی ہو تو اس سے آپ کے قول کے مطابق علم یقینی حاصل ہوگا مگر یہ علم یقینی ضروری ہوگا یا استدلالی، آپ اسکو بھی استدلالی فرماتے ہیں حالانکہ یہ ضروری ہونا چاہیے اسلئے کہ تمام متواترات کا حکم یہی ہے اور حیات کا حکم یہی ہے کہ اس سے حاصل ہو تو اس علم ضروری ہوا کر تا ہے تو پھر آپ نے اس کو استدلالی کیوں قرار دیا؟

قُلْنَا الْعِلْمُ الظَّاهِرُ فِي الْمَتَوَاتِرِ هُوَ الْعِلْمُ بِكَوْنِهِ خَيْرُ الرُّسُولِ بِمَا هُوَ الْوَلِيُّ قَوْلُهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ أَدْرَاكُ الْأَلْفَاظِ وَكَوْنُهَا عِلَامُ الرُّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْإِسْتِدْلَالُ هُوَ الْعِلْمُ بِضُمُومِهِ وَثَبُوتِ مَدْلُولِهِ مِثْلًا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمَدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ عِلْمُهَا لَوَاتِرَاتُهُ خَيْرُ الرُّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ سَبِي وَهَرَى ثُمَّ عِلْمُ مَنْهُ أَنْ يَجِبَ أَنْ تَكُونَ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمَدْعَى هُوَ الْمَسْتَدَلُّ لَانِ

## ترجمہ

یہی تو وہ معنی ہیں جو اس کے ساتھ اخبار کا تو اتر ہوا ہے اور حضور کی زبانی سنی ہوئی حدیث میں (علم ظہری) وہ الفاظ کا ادراک ہے اور ان الفاظ کے کلام رسول ہونے کا ادراک ہے اور استدلالی وہ اس کلام کے مضمون اور اس کے مدلول کے ثبوت کو جاننا ہے مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر" تو اتر کے ساتھ یہ بات معلوم ہو گئی کہ خبر رسول ہے اور یہ علم تو ضروری ہے، پھر اس حدیث سے یہ حکم معلوم ہوا کہ بینۃ مدعی کے ذمہ ہے علم استدلالی ہے۔

## تشریح

یہاں سے شارح نے اعتراض سابق کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ خبر رسول جو متواتر ہے یا حضور کی زبانی سنی ہوئی ہو اس میں دو پہلو ہیں ایک تو اس کے خبر رسول ہونے کو جاننا اور دوسرے اس سے ثابت شدہ حکم کا جاننا ان دونوں میں سے پہلی صورت تو ضروری ہے اور دوسری استدلالی سے حکم کا علم اسی شخص کو حاصل ہوگا جو آپ کی رسالت و نبوت کا قائل ہوگا ہر شخص کو نہ ہوگا اور الفاظ کا ادراک ہر شخص کو ہو جائیگا اگرچہ کافر بھی ہو مثلاً ابو جہل نے

آپ کی زبانی کوئی بات سنی تو اسکو اس میں کوئی شک نہ ہوگا کہ یہ آپ کا کلام ہے۔  
**تنبیہ:** شارح نے اس حدیث کو یہاں اور شرح مقام میں متواتر کہلایا ہے، حالانکہ یہ حدیث مشہور ہے

فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوع بل قد يكون خبراً لله تعالى  
 او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرر بما يرفع احتمال الكذب كالخبر  
 بقدم زيد عند تسارع قومه الى داره۔

### ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ خبر صادق جو مفید علم ہے وہ دو قسموں میں مخمّر نہیں ہے بلکہ خبر صادق  
 ہوتی ہے اللہ تعالیٰ کی خبر یا فرشتہ کی خبر یا اہل اجماع کی خبر یا وہ خبر جو حلی ہوئی ہو یا ایسے  
 قرینہ کے ساتھ جو احتمال کذب کو دور کر دے جیسے خبر زید کے آنے کی اس کی قوم کے سبقت کر کے وقت  
 اس کے گھر کی جانب۔

### تشریح

یہاں سے شارح ایک اعتراض نقل کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے خبر صادق کا  
 فقط دو کے اندر محصور کر دیا حالانکہ یہ صحیح درست نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ  
 کی خبر اور اہل اجماع کی خبر ایسے ہی وہ خبر واحد جس میں ایسے قرائن ملے ہوتے ہوں جن سے کذب اور جھوٹ کا  
 احتمال ختم ہو جائے ان تمام خبروں سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے تو پھر دو میں محصور کیوں کیا گیا۔

قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبباً للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر  
 عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل، وخبر الله تعالى وخبر الملك اسماء  
 يكون مفيداً للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول وخبر اهل  
 الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب باننا لا يفيد بمجرد بل بالنظر الى الادلة الدالة  
 على كون الاجماع حجة قلنا وكذا لك خبر الرسول عليه السلام ولهذا جعل استدلالاً

### ترجمہ

ہم جواب دینگے کہ مراد خبر سے ایسی خبر ہے جو علم کا سبب ہو عامۃ الخلق کیلئے محض اپنے خبر ہونے کی وجہ  
 سے قطع نظر کرتے ہوئے ایسے قرائن سے جو دلائل عقل کو جوہر سے مفید یقین ہیں۔ تو اللہ تعالیٰ  
 کی خبر یا فرشتہ کی خبر مفید علم ہوتی ہے نسبت کرتے ہوئے عامۃ الخلق کی جانب جبکہ وہ ان تک پہنچتی ہو رسول  
 علیہ السلام کی جانب سے تو اس کا حکم خبر رسول کا حکم ہے اور اہل اجماع کی خبر متواتر کے حکم میں ہے اور کبھی  
 جواب دیا جاتا ہے اس طریقہ پر کہ خبر اہل اجماع بذات خود مفید نہیں بلکہ نظر کرتے ہوئے ان اولیٰ کی جانب

جو دلالت کریں گی ہیں اجماع کے تحت ہونے پر ہم جواب دینگے کہ ایسے ہی خبر رسول علیہ السلام ہے اور اسی وجہ سے اس سے حاصل شدہ علم کو استدلالی قرار دیا گیا ہے۔

## تشریح

شارح نے اعتراض مذکور کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ ہماری مراد سبک ایسا سبک جو عامہ اخلق کیلئے خبر ہونے کی حیثیت سے سبب بن سکے اب مذکورہ خبر واحد کو دیکھئے کہ وہ جو سبب علم بنی ہے دیگر قرآن کی بنا پر ہی ہے اگر وہ قرآن نہ ہوتے تو یہ خبر واحد مفید علم نہ ہوتی۔

رہا سوال خبر اللہ یا خبر الملک کا تو یہ دلوں خبر الرسول میں داخل ہیں اسلئے کہ ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ جو کچھ ارشاد فرمائیں گے وہ بواسطہ رسول ہی بندوں تک پہنچے گا اور اسی طرح فرشتہ جو خبر دے گا وہ پیغمبر کو دے گا۔ رہا سوال اجماع کا تو یہ خبر متواتر میں داخل ہے اس لئے کہ جس طرح خبر متواتر میں کثیر افراد کا اتفاق و اجماع ہوتا ہے ایسے ہی اجماع کے اندر سبھی کثیر افراد کا اتفاق ہوتا ہے، اہل اجماع کی خبر کے سلسلہ میں یہ شارح کا جواب ہے۔

بعض حضرات نے خبر اہل اجماع کا اور جواب دیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اجماع بذات خود مفید علم نہیں ہے بلکہ ان دلائل کی وجہ سے مفید علم ہے جو دلائل اجماع کی حجت پر دال ہیں مگر عجیب کا یہ جواب شارح کو بکھینچ نہیں اسی لئے اس پر اعتراض کر دیا اور کہا کہ اگر اس بنیاد پر اہل اجماع کی خبر کو تقسیم سے خارج کیا جاسکتا ہے تو پھر خبر رسول کو بھی مقسم سے خارج کرنا چاہئے حالانکہ خبر رسول بالاجماع مقسم یعنی خبر صادق کے اندر داخل ہے خبر رسول کے تحت بننے کیلئے دلائل کا ہونا ضروری ہے یہی تو وجہ ہے کہ خبر رسول سے حاصل شدہ علم کو استدلالی کہا گیا ہے۔

مگر شارح کا یہ اعتراض بے جملہ شارح نے عجیب کی عرض کو سمجھ لیا اس پر اعتراض کر دیا حالانکہ عجیب کی عرض یہ ہے کہ خبر اہل اجماع خبر رسول میں داخل ہے دلائل والکیو جو ہے جیسے خبر رسول مقسم سے خارج نہیں ہے۔ اہل اجماع کی خبر بھی نہیں یعنی یہ خبر رسول میں داخل ہے اور عجیب کا یہ جواب شارح کے جواب سے عمدہ ہے۔ یعنی خبر اہل اجماع کو متواتر کے حکم میں ماننے سے بہتر ہے اس کو خبر رسول میں داخل ماننا اس کی تائید اصولیین کے اس فرمان سے بھی ہوتی ہے کہ اجماع منظر حکم ہے مثبت حکم نہیں ہے۔ فقہر۔

وَأَمَّا الْعَقْلُ وَهُوَ قُوَّةُ لِلْنَفْسِ بِهَا تَسْتَعِدُّ الْعُلُومَ وَالْأَدْرَاكَاتُ وَهُوَ الْمَعْنَى بِقَوْلِهِمْ غَرِيزَةُ الْيَقِينِ الْعِلْمُ بِالْأَشْيَاءِ عِنْدَ سَلَامَةِ الْأَلْطَاتِ وَقِيلَ جَوْهَرٌ تَدْرِكُ بِهِ الْغَاثِيَّاتُ بِالْوَسَائِلِ وَالْمَحْسُوسَاتُ بِالْمَشَاهِدَةِ۔

## ترجمہ

بہر حال عقل وہ نفس کی ایک قوت ہے جس کے ذریعہ نفس علوم و ادراکات کے لئے مستعد ہو جاتا ہے اور یہی مراد ہے ان کے اس قول سے کہ وہ ایسی فطری شے ہے کہ جس کے پیچھے آتا



ہے ضروریات کا علم آلات کی سلامتی کے وقت اور کہا گیا کہ عقل ایک جوہر ہے جس کے ذریعہ غائبیات کا علم ہوتا ہے،  
 وسائط کے ذریعہ اور محسوسات کا مشاہدہ کے ذریعہ۔

## تشریح

عقل کا استعمال چار معانی کے لئے ہوتا ہے۔ اول وہ چیز جس سے انسان و حیوان میں فرق ہوتا ہے، جس کی وجہ سے انسان فکر و تدبیر کر کے باریک صنعتیں نکال سکے۔ امام احمد اور حارث محاسبی نے جو کہا کہ وہ پیدائشی قوت ہے تو اس سے یہی مراد ہے۔ دوم، جائز و محال سمجھنے والی قوت طبعی کا نام عقل ہے۔ سوم، تجربے جو ملکہ حاصل ہوتا ہے اس کو عقل کہتے ہیں۔ چہلارم، پیدائشی قوت کا کمال حتیٰ کہ نفسانی خواہشات چھوڑ دے اور طلب آخرت میں لگ جائے۔ پھر عقل کی چار قسمیں ہیں۔ عقل پہلو لانی، یہ بچوں کیلئے ہوتی ہے جو فقط علوم و ادراکات کیلئے مستعد ہوتی ہے بالفعل حادی علوم نہیں ہوتی۔ عقل بالملکہ، یعنی قوت درجہ قوت ہے مکمل کربلیت کے ابتدائی درجہ میں آجائے اور قہورات و ادراکات کی اس میں بالفعل صلاحیت ہو جائے عقل بالفعل یہ تیسرا درجہ ہے کہ اس میں قوت استنباط پیدا ہو جائے اور یہ عقلا و دنیا کا منتہا ہے۔ عقل مستفاد، یہ چوتھا درجہ ہے کہ جس میں حاصل شدہ تمام علوم و ادراکات اس طرح جمع ہو جائیں کہ بالکل غائب نہ ہوں، یہ انسانی طاقت سے خارج ہے البتہ انبیاء و ادران کے مخصوص متبعین اس سے متصف ہو سکتے ہیں۔

شارح نے نقل کی تعریف کی ہے ہو قوۃ للنفس بہا لتستعد للعلوم والا دراکات یعنی نفس و روح کی وہ قوت عقل کہلاتی ہے جس سے نفس علوم و ادراکات کے لئے مستعد ہو جاتا ہے۔ علوم سے مراد علم لغیبی، ادراکات سے مراد یقینی اور ظنی دونوں ہیں۔ عقل کی یہ تعریف بہت جامع ہے جو بھی اور نام اور بالغ سب پر صادق ہے۔

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ حارث ابن اسد المحاسبی کے اس فرمان سے یہی مراد ہے ان کا قول ہے غریزۃ یتبعہا العلم بالفہ و ریات عند سلامة الالات - عزیزہ: اس صفت کو کہتے ہیں جو اول نفرت سے اپنے موصوف کے اندر موجود ہوا تم مفعول کے معنی میں ہے بمعنی گڑھی ہوئی چیز، اور عقل کے لغوی معنی باندھنے کے ہیں عقل چونکہ اپنے صاحب کو از کاب جرم سے روکتی ہے اس لئے اس کو عقل کہتے ہیں۔ حارث محاسبی نے عند سلامة الالات کی قید لگا دی اس لئے کہ بغیر حواس کی سلامتی کے علم لازم نہ ہوگا جیسے نام آدم اور جبرئیل کہ اول کے اندر حواس کا تعطل ہے اور ثانی کے اندر ضعف ہے۔ اور بعض حضرات نے عقل کی تعریف اس طرح کی ہے جو ہر شے تدبیرت بہ الغائبات بالوسائط الخ۔ یعنی عقل ایسا جوہر ہے جس کے ذریعہ ان مفہومات کا ادراک کر لیا جاتا ہے جو معلوم نہیں ہیں دلائل کے ذریعہ اور محسوسات کو حاصل کر لیا جاتا ہے مشاہدہ کے ذریعہ۔

فہو سبب للعلم صحیحہ بذاتک لما فیہ من خلاف التسمیۃ و الملاحدۃ فی جمیع النظریات و بعض الفلاسفۃ فی الالہیات بناء علی کثرۃ الاختلاف و تناقض الاراء۔

## ترجمہ

پس عقل علم کا سبب اسکی تصریح فرمائی اس وجہ سے کہ اس میں سمیہ اور ملحدہ کا اختلاف ہے تمام نظریات کے اندر اور بعض فلاسفہ کا اختلاف ہے الہیات کے اندر بنا کر تے ہوئے اختلاف کی کثرت پر اور آراء کے تناقض پر۔

## تشریح

مصنف نے مہرحت کیساتھ بیان فرمایا کہ عقل علم کا سبب اگرچہ یہ بات پہلے سے معلوم ہے ہی کہ اسباب علم ہی سے بحث کی جا رہی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ عقل کے سبب علم ہونے میں سمیہ کا اختلاف ہے اور ملحدہ کا اختلاف ہے۔ ان دونوں فرقوں کی تمام نظریات کے اندر اختلاف ہے اور یہ لوگ نظر عقل کو بالکل مفید علم نہیں مانتے، سمیہ کا بیان ماقبل میں گزر چکا ہے کہ یہ عجم کی ایک قوم ہے یعنی ہندستان کے کفار جو شہر سو منات کی جانب منسوب ہیں۔ ملحدہ یہ بھی عجم ہی کی ایک قوم ہے ظاہر میں رافضی ہیں اور باطن ان کا کفر ہے اور ان کا مقصود اسلام کا ابطال ہے۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ بغیر امام معصوم کے علم حاصل نہیں ہو سکتا اور الہیات کے اندر بعض فلاسفہ کا اختلاف ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ عقل فنون ریاضیہ کے اندر تو مفید علم ہو سکتی ہے الہیات میں نہیں کیونکہ الہیات خیم سے بعید ہیں، جب ان حضرات سے پوچھا گیا کہ آپ عقل کو مفید علم کیوں نہیں مانتے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ عقلا کے اختلاف کی کثرت ہے اور آراء کے اندر تناقض ہے اگر عقل مفید علم ہوتی تو کیوں اختلاف کی کثرت ہوتی اور کیوں آراء کے اندر تناقض ہوتا۔

و الجواب انّ ذلك لفساد النظر فلا يثبت في كون النظر صحيح من العقل مفيداً للعلم على أنّ ما ذكرتم استدلالاً بنظر العقل ففيه اثبات مانفستهم فیتنا قضر فان زعموا انّه معارضة للفساد بالفساد قلنا ان يثبت شيئا فلا يكون فاسداً ولا يفيد فلا يكون معارضة

## ترجمہ

اور جواب یہ ہے کہ یہ فساد نظر کی وجہ سے ہے پس منافی نہیں ہے یہ عقل کی نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے علاوہ اس بات کے کہ جو تم نے ذکر کیا ہے وہ بھی نظر عقل سے استدلال ہے۔ تو اس کے اندر اس چیز کا اثبات ہے جس کی تم نے نفی کی ہے تو تناقض پیدا ہو گیا، پس اگر وہ لوگ کہیں کہ یہ تو فساد کا معارضہ فاسد کے ذریعہ ہے تو ہم کہیں گے کہ (یہ قول) یا تو کسی شئی کا فائدہ دے گا تو فاسد نہ رہا یا فائدہ نہیں دے گا تو فعل معارضہ نہ ہوا۔

## تشریح

ما قبل میں مذکورہ تین فرقوں نے کثرت اختلاف کی وجہ سے عقل کے مفید علم ہونے کا انکار کیا تھا اس کا جواب دیا گیا کہ اختلاف نظر و فکر کے اندر فساد اور کھوٹ کی وجہ سے ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ نظر صحیح بھی مفید علم نہیں ہوگی، جیسے اگر جھینگا ایک کو دو دیکھتا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ اچھی

آنکھ والے نے جو ایک کو ایک دیکھا ہے یہ بھی خلاف واقع ہے۔ دوسرا جواب الزامی ہے کہ تم نے جو کہا ہے کہ شریک اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ عقل مفید علم نہیں ہے، تم نے بھی تو یہ نظر العقل ہی سے استدلال کیا ہے اس کا انکار بھی کرتے ہو اور اس سے کام بھی لیتے ہو؟

فریق مخالف کی جانب سے اس کا جواب دیا گیا کہ جہو کا قول فاسد تھا ہم نے بھی قول فاسد کو قول فاسد سے رد کر دیا ہے یعنی یہ فاسد کا معارضہ فاسد سے ہے تو ہم پر کیا اشکال ہے جیسے کو تیسرا مثل مشہور ہے جہو کی جانب سے اس پر گرفت کی گئی کہ تم نے جو بات کہی ہے اس نے کچھ فائدہ دیا یا نہیں دیا تو اسکو معارضہ کہنا غلط ہو گیا اور اگر تم کہو کہ فائدہ دیا تو اسکو فاسد کہنا غلط ہو گیا اور ہماری بات ثابت ہو گئی کہ نظر العقل مفید علم ہے

فان قيل كون النظر مفيداً للعلم ان كان ضرورياً لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الا اثنين وان كان نظرياً يلزم اثبات النظر بالنظر وانما دور.

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ نظر کا مفید علم ہونا اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف نہ واقع ہوتا جیسے ہمارے قول الواحد نصف الا اثنين میں، اور اگر نظری ہے تو نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آتا ہے اور یہ دور ہے۔

## تشریح

فریق مخالف کی جانب سے ایک اعتراض ہوتا ہے جس کا ماحول یہ ہے کہ نظر العین مفید علم ہے۔ یہ آپ کا مقولہ ہے اب اس پر ہمارا سوال یہ ہے کہ یہ دوری ہے یا نظری۔ آپ جو بھی جواب دیں گے وہ اشکال سے خالی نہ ہو گا اصل یہ کہ آپ اگر فرمائیں کہ ضروری ہے تو ہم کہیں گے کہ ضروری کے اندر اختلاف نہیں ہو کرتا حالانکہ اس کے اندر اختلاف موجود ہے جیسا کہ مشاہدہ ہے حالانکہ ضروری الیسا ہونا چاہئے جس میں اختلاف بالکل نہ ہو سکے جیسے ایک دود کا ادھار ہے یہ ضروری ہے اس میں کچھ اختلاف نہیں ہے، اور اگر آپ اس قول کو نظری مانتے ہیں تو اس کو ثابت کرنے کیلئے دوسری نظری حاجت پیش آئے گی اور اس سے دور لازم آئے گا جو باطل ہے کہ حضرت شارح اسر، اعتراض کا جواب دیں گے اور لاشعری اول کو اختیار کر کے اور ثانیہ شری ثانی کو اختیار کر کے فرماتے ہیں۔

قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما العناد اولقصورة الادراك فان القول متفاوتة بحسب الفطرة والافاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الأخبار والنظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبد عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يغني العلم مجرد وث العالم بالضرورة وليس لك بخصوصية هذا

النظر بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه  
مفيداً للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب -

## ترجمہ

ہم جواب دینگے کہ ضروری کبھی واقع ہوتا ہے اس میں اختلاف یا تو غنا کی وجہ سے یا ادراک کے اندر قصور کی وجہ سے اس لئے کہ عقلیں متفاوت ہیں فطری اعتبار سے عقلاء کے اتفاق کے ساتھ اور آثار سے استدلال کے ساتھ اور اخبار کی شہادت کے ساتھ اور نظری کبھی ثابت ہوتا ہے ایسی نظر خصوص کے ساتھ کہ جسکو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا جیسا کہ کہا جاتا ہے ہمارا قول العالم متغیر کل متغیر حادث تو یہ فائدہ دے رہا ہے حدوث عالم کے علم کا ضرورہ اور یہ اس نظر کی خصوصیت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس کے ایسا صحیح ہونے کی وجہ سے جو اپنی تمام شرائط کے ساتھ ملا ہوا ہے تو ہوگی ہر وہ نظر صحیح جو اپنی تمام شرطوں کے ساتھ ملتی ہوئی ہو مفید علم اور اس اعتراض کی تحقیق میں زیادہ تفصیل ہے جو اس کتاب کے لائق نہیں ہے۔

## تشریح

یہاں سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دے رہے ہیں پہلے شق اول کو اختیار کر کے یعنی ہم نے اس قضیہ مذکورہ کہ ضروری مان لیا مگر ضروری مان لیا مگر ضروری کے اندر بھی کبھی اختلاف واقع ہوتا ہے جس کے اسباب بجزت ہیں بھی تو برہنا غنا و ضروری میں اختلاف کیا جاتا ہے اور عمدۂ احتی کے انکار کو غنا دیتے ہیں اور کبھی اس لئے اختلاف ہوتا ہے کہ قضیہ کی دونوں طرفوں کے ادراک میں قصور کو تاہی ہوتی ہے لہذا ہمارا مذکورہ قول کل نظر صحیح مفید للعلم یہ قضیہ بدیہیہ ہے لیکن مخالفین نے غنا اپنی عقلی کوتاہی کی وجہ سے اس میں اختلاف کیا ہے جیسے فرقہ سلفیہ نے تمام بدیہیات کا انکار کر لیا ہے اب سوال پیدا ہوا کہ ادراک کے اندر قصور کیوں ہوتا ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ فطرت کے اعتبار سے عقول متفاوت ہیں جس پر عقلاء کا اتفاق ہے جس کا ہم رات دن مشاہدہ کرتے ہیں کہ عقول میں کتنا تفاوت ہے۔

واستدلال من الآثار - آثار سے مراد احادیث بھی ہو سکتی ہے اور اہل عقول کے کارناموں کا شاہد بھی یعنی ہم رات دن دیکھتے ہیں کہ بعض علوم و معارف کے دقائق و حقائق تک اس طرح پہنچ جاتے ہیں کہ دوسروں کو اسکی ہوا بھی نہیں لگ سکتی۔ و شہادۃ من الایخبار اور احادیث کی شہادت بھی اسی سلسلہ میں موجود ہے کہ عقول میں تفاوت ہے کیونکہ صحیح حدیث کے اندر عورتوں کے بارے میں ارشاد ہے۔ هن ناقصات العقل والدين فترقی مخالف کو یہ جواب شق اول کو اختیار کر کے دیا گیا ہے جو امام رازی کا مختار ہے۔

اور دوسرا جواب شق ثانی کو اختیار کر کے دیا ہے جو امام اکرمینؒ کا مختار ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم قضیہ مذکورہ کو نظری مانتے ہیں، اور نظری کو ثابت کرنے کے لئے اقامت دلیل کی حاجت پیش آئے گی اور وہ

سبھی نظری ہی کہلانگی جس سے اثبات النظر بالظاہر لازم آتا ہے جو مستلزم دور ہونکی وجہ سے باطل ہے لیکن نظری کو کبھی ایسی نظر مخصوص سے ثابت کر دیا جاتا ہے کہ جسکے مقدمات بالکل بدیہی اور کھلے ہوتے ہوئے ہیں تو اگرچہ وہ نظری ہے مگر ضروری المقدمات ہونکی وجہ سے اسکو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا تو اس وقت اثبات النظر بالظہر کا اعتراض ختم ہو جائیگا۔

شق ثانی کو اختیار کر کے جواب کا خلاصہ یہ نکلا کہ ہم کل نظر صحیح مفید العلم کو نظری مانتے ہیں مگر اسکو ایسی نظر سے ثابت کرتے ہیں کہ وہ گویا نظر ہے ہی نہیں کیونکہ اس کے مقدمات بدیہی ہیں۔ جیسے العالم متغیر وکل متغیر حادث، تو لازم آیا کہ العالم حادث چونکہ یہ بدیہی المقدمات ہے لہذا دور لازم نہیں آئیگا اس کا یہ بھی جواب دیا جاسکتا ہے کہ مثبت توفضیہ کلیہ یا مہملہ ہے یعنی کل نظر صحیح مفید العلم یہ موقوف ہے قضیہ مخصوصہ معلومہ بالبداہت پر (کما مر)۔

اور یہ قضیہ مشخصہ معلومہ بالبداہت چونکہ بدیہی ہے تو یہ قضیہ مثبتہ مثبتہ پر موقوف نہ ہوگا لہذا تو قف الشی علی نفسہ کی خرابی لازم نہیں آئیگی کیونکہ یہ خرابی جانہیں سے لازم آتی ہے آخر میں شارح نے فرمایا کہ اس دور والے اعتراض سے بچنے کیلئے اور مزید تفصیل ہے جن کا بیان اس کتاب کے مناسب نہیں، لہذا ہم بھی اس جواب سے تعرض نہیں کرتے البتہ شرح موافق میں اس کی تفصیلی بحث موجود ہے۔



بسم اللہ الرحمن الرحیم



جو علم عقل سے بلا ہے یعنی اول توجہ سے حاصل ہوتا ہے اسکو ضروری کہتے ہیں اور جو استدلال سے یعنی دلیل میں غور کرنے سے حاصل ہوتا ہے اس کو اکتسابی کہتے ہیں اور یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہئے کہ استدلال کبھی علت سے معلول پر ہوتا ہے اور کبھی معلول سے علت پر ہوتا ہے۔ اول کو دلیل الہی بھی کہتے ہیں اور تعلیل سمعی اور ثانی کو استدلال کہتے ہیں۔ دوسری بات یہ ذہن نشین رہنی چاہئے کہ ہر گاہ لوگ اکتسابی اور استدلالی میں کوئی فرق نہیں کرتے ان کو مرادف سمجھ لیتے ہیں حالانکہ یہ خلاف تحقیق ہے بلکہ ان دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے جو استدلالی ہوگا وہ اکتسابی بھی ہوگا اور اکتسابی کے لئے استدلالی ہونا ضروری نہیں ہے۔ استدلالی کا مطلب تو یہ ہے کہ جس میں نظر و فکر کی حاجت پیش آئے اور اکتسابی وہ ہے جس میں انسان کی کارکردگی اور اس کے کسب کا دخل ہو تو اس کا کسب کبھی تو نظر و فکر بھی ہو سکتا ہے اور کبھی آنکھ پھلانا، اسباب ظاہرہ کو استعمال میں لانا وغیرہ بھی۔

جب اکتسابی اور استدلالی میں فرق واضح ہو گیا تو اب سمجھئے کہ ضروری کبھی تو اکتسابی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور کبھی استدلالی کے مقابلہ میں جب ضروری استدلالی کے مقابلہ میں بولا جائے تو اس کے معنی ہوں گے جن میں نظر و فکر کی حاجت پیش نہ آئے اور جب ضروری اکتسابی کے مقابلہ

میں بولا جائے تو اس کے معنی ہوں گے جس میں بندہ کے کسب کو دخل نہ ہو بالفاظ دیگر جو بندہ کی زیر قدرت داخل نہ ہو یعنی نہ اسکی تحصیل زیر قدرت ہے اور نہ اس کا ازالہ زیر قدرت ہے۔

جب یہ تقریر ذہن نشین ہوگئی تو شیخ نور الدین بخاری جنکی کتاب ہدایہ ہے ان کے کلام میں لفظ صہر جو تعارض معلوم ہو رہا تھا وہ ختم ہو گیا کہ انھوں نے اولاً علم حادث کی دو قسمیں کی ہیں ضروری اور کسائی سپہر کسائی کی دو قسمیں کی ہیں ضروری اور استدلالی۔ یہاں لفظ صہر تعارض معلوم ہو رہا ہے مگر گذشتہ تقریر سے یہ تعارض ختم ہو گیا کیونکہ اول ضروری وہ کسائی کے مقابل میں ہے اور ثانی ضروری وہ استدلالی کے مقابل میں ہے اور ان دونوں کی تقریروں میں فرق ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَمَا ثَبَتَ مِنْهُ اِىَّ مِنْ الْعِلْمِ الثَّابِتِ بِالْعَقْلِ بِالْبَدَاهَةِ اِىَّ بِاَوَّلِ التَّوَجُّهِ مِنْ عَيْنِ  
اِحْتِيَاجٍ اِلَى تَفَكُّرٍ فَهُوَ ضَرُورِيٌّ كَالْعِلْمِ بِاَنَّ كُلَّ شَيْءٍ اَعْظَمُ مِنْ جُزْئِهِ، فَاَنْزَعُ تَصَوُّرٍ  
مَعْنَى الْكُلِّ وَالْجُزْءِ وَالْاَعْظَمُ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ تَوَقَّفَ فِيْهِ حَيْثُ زَعَمَ اَنَّ جُزْءَ  
الْاِنْسَانِ كَالْبَدَنِ مَثَلًا قَدْ يَكُونُ اَعْظَمُ مِنْهُ فَهُوَ لَمْ يَتَصَوَّرْ مَعْنَى الْجُزْءِ وَالْكُلِّ۔

## ترجمہ

اور جو ثابت ہو اس سے یعنی وہ علم جو ثابت ہے عقل سے بدایت یعنی اول تو جسے تفکر کی جانب احتیاج کے بغیر پس وہ ضروری ہے جیسے اس بات کا علم کہ شئی کا کل اپنے جز سے بڑا ہوتا ہے اس لئے کہ یہ کل اور جز اور اعظم کے معنی کے تقور کے بعضی شئی پر موقوف نہیں ہے، اور جس نے اس میں توقف کیا اس حیثیت سے کہ اس نے گمان کیا کہ انسان کا جز جیسے مثلاً ہاتھ کبھی اس سے بڑا ہوتا ہے تو اس نے جز اور کل کے معنی کا تقور ہی نہیں کیا۔

## تشریح

اس لئے کہ ہاتھ اور پورا بدن مل کر مجعد ہے تو اگرچہ ہاتھ کتنا بھی لمبا ہو جب اس کو لقمیہ بدن سے منفک شمار کیا جائیگا تو مجموعہ سے چھوٹا ہی ہوگا باقی باتیں بالکل سہل ہیں۔

وَمَا ثَبَتَ مِنْهُ بِالْاِسْتِدْلَالِ اِىَّ بِالنَّظَرِ فِي الدَّلِيلِ سِوَاكَ اَنَّ اِسْتِدْلَالَكَ مِنَ الْعِلَّةِ عَلَى الْمَعْلُولِ كَمَا اِذَا رَأَى نَارًا فَعَلِمَ اَنَّ لَهَا دُخَانًا وَمِنْ الْمَعْلُولِ عَلَى الْعِلَّةِ كَمَا اِذَا رَأَى دُخَانًا فَعَلِمَ اَنَّ هُنَاكَ نَارًا وَقَدْ يَخْصُ الْاَوَّلُ بِاسْمِ التَّعْلِيلِ وَالثَّانِي بِالْاِسْتِدْلَالِ فَهُوَ اَلْكِسَابِي اِىَّ حَاصِلٍ بِالْكَسْبِ وَهُوَ مُبَاشَرَةٌ الْاَسْبَابِ بِالْاِخْتِيَارِ كَصُوفِ الْعَقْلِ وَالنَّظَرِ فِي الْمَقْدَمَاتِ فِي الْاِسْتِدْلَالِيَّاتِ وَالْاَصْغَاعِ وَتَقْلِيْبِ الْحَدِثَةِ وَخَوْذِ لِكَ فِي الْحَيَاتِ۔

## ترجمہ

اور ثواب ہو عقل سے استدلال کے ذریعہ یعنی دلیل میں نظر کرنے سے خواہ وہ علت معلول پر استدلال ہو جیسے کہ جبکہ اس نے آگ دیکھی پس جان لیا کہ اس کیلئے دھواں ہے یا معلول سے علت پر استدلال ہو جیسے جبکہ دھواں دیکھا پس جان لیا کہ یہاں آگ ہے اور اول کو مخموس کیا جاتا ہے تغلیل کے نام سے اور ثانی کو استدلال کے ساتھ (جو عقل کے استدلال سے حاصل ہو) وہ الکتسابی ہے یعنی جو کہ جسے ذریعہ حاصل ہوا در کسب وہ اسباب کو استعمال کرتا ہے اختیار کے ساتھ جیسے عقل کو گردش دینا۔ (یعنی کام میں لانا) اور نظر کو گردش دینا مقدمات میں استدلالیات کے اندر اور جیسے کان جھکا دینا اور پتیلیوں کو گھمانا اور اس کے مثل حیات کے اندر۔

## تشریح

اس کی شرح ماقبل میں گزر چکی ہے اور یہ بھی جانی پہجانی بات ہے کہ اگر علت سے معلول پر استدلال ہو تو اسکو استدلال لٹی کہتے ہیں اور اسی کو تغلیل کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور اگر معلول سے علت پر استدلال ہو تو اسکو استدلال لائی کہتے ہیں اور اسی کو استدلال لک کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اسی کی مثال شارح پیش فرما چکے ہیں۔ دوسری مثال ہم عرض کرتے ہیں تعفن اخلاط سے بخار پر استدلال استدلال لٹی ہے اور بخار سے تعفن اخلاط پر استدلال استدلال لائی ہے کیونکہ علت کا وجود معلول کے وجود سے مقدم ہو کر تلبہ اور آگ اور تعفن اخلاط مقدم ہیں دھواں اور بخار پر۔

فالاکتسابی اعم من الاستدلالی لانہ الذی یحصل بالنظر فی الدلیل فکل استدلالی الکتسابی ولا عکس کالابصار الحاصل بالقصد والاختیار۔

## ترجمہ

تو الکتسابی استدلالی سے عام ہے اس لئے کہ استدلالی وہ ہے جو دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہو تو ہر استدلالی الکتسابی ہے اور اس کے برعکس نہیں ہے جیسے کہ وہ دیکھنا جو بالقصد والا اختیار ہو کہ یہ الکتسابی تو ہے مگر استدلالی نہیں ہے۔ تشریح ماقبل میں گزر چکی ہے۔

وامّا الضروری فقد یتقال فی مقابلة الالکتسابی ویفتی بما لا یکون تحصیلہ مقدوراً للمخلوق ای یکون حاصلہ من غیر اختیار للمخلوق وقد یتقال فی مقابلة الاستدلالی ویفتی بما یحصل بدون فکر ونظر فی الدلیل فمن ہنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس الکتابیہ ای حاصلہکاً بمباشرة الاسباب بالاختیار وبعضهم ضروریاً ای حاصلہکاً بدون الاستدلال فظہر انہ لا تناقض فی کلام صاحب البدایۃ حیث قال ان العلم بالمحادث نوعان ضروری وهو ما یحدثہ اللہ تعالیٰ فی نفس العبد من غیر

کسب، و اختیار کا علم بوجود و تغیر احوالہ و کلتابی و ہوما متحدہ اللہ تعالیٰ فیہ بواسطہ کسب العبد و ہوما مباشرة اسبابہ و اسبابہ ثلثۃ الخواص السلیمة والخبر الصادق ونظم العقل، ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروری یحصل بأول النظر من غیر تفکر کے العلم بان الکلی اعظم من جزئہ، واستدلالی یحتاج فیہ الی نوع تفکر کے العلم بوجود الناصر عند رؤیۃ الدخان

## ترجمہ

اور بہر حال ضروری پس کبھی بولا جاتا ہے کلتابی کے مقابلہ میں، اور تفسیر کی جاتی ہے اس طریقہ پر کہ جن کی تحصیل مخلوق کی زیر قدرت نہ ہو یعنی مخلوق کے اختیار کے بغیر حاصل ہو۔ اور ضروری کبھی بولا جاتا ہے استدلالی کے مقابلہ میں اور تفسیر کی جاتی ہے ضروری کی اس طریقہ پر کہ جو دلیل میں نظر و فکر کے بغیر حاصل ہو جیسے پس اسی وجہ سے بعض علماء نے اس علم کو جو جو اس نے ذریعہ حاصل ہوتا ہے کلتابی قرار دیا یعنی اختیار کے ساتھ اسباب کو استعمال کرنے سے حاصل ہونیوالا، اور بعضوں نے اسکو ضروری قرار دیا یعنی بغیر استدلال کے حاصل ہونیوالا۔ قویہ بات ظاہر ہو گئی کہ صاحب ہدایہ کے کلام میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ اس حقیقت سے کہ انھوں نے فرمایا کہ علم حادث دو قسم پر ہے، ایک ضروری اور وہ ہے جسکو اللہ تعالیٰ بندہ کے نفس میں بغیر اس کے کسب و اختیار کے پیدا کر دیتا ہے جیسے اپنے وجود کا علم اور اپنے احوال کے تفرک کا علم اور دوسرے کلتابی ہے اور وہ ہے جسکو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر بندہ کے کسب و اسطے سے پیدا کر دیتا ہے اور کسب وہ اسباب کو استعمال کرنا ہے۔ اور علم کے اسباب تین ہیں، جو اس سلیمہ اور خبر صادق اور نظر العقل یہ تینوں نے فرمایا کہ جو علم نظر العقل سے حاصل ہوا اس کی دو قسمیں ہیں ایک ضروری جو اول نظر سے بغیر تفکر کے حاصل ہو جاتا ہے جیسے اس بات کا علم کہ کل اپنے جز سے بڑا ہوتا ہے اور دوسرا استدلالی ہے جس میں کسی قدر تفکر کی حاجت پیش آتی ہے جیسے دھوئیں کو دیکھ آگ کے وجود کا علم ہو جانا۔

تشریح :- گذشتہ تقریر کے ہوتے مزید تشریح کی حاجت نہیں ہے۔

والا لہکام النفس بالقضاء معنی فی القلب بطریق الفیض لیس من اسباب المعرفۃ بصحتہ الشیء عند اهل الحق حتی یرد بہ الاعتراض علی حصی الاسباب فی الثلثۃ و کان الاولی ان یقول لیس من اسباب العلم بالشیء الا انہ حاول التنبیہ علی ان المراد بالعلم والمعرفۃ واحد لا کما اصطلم علیہ البعض من تخصیص العلم بالمرکبات او الکلیات والمعرفۃ بالکلیات والجزئیات الا ان تخصیص الصحتۃ بالذکر مما لا وجہ لہ بالذکر ثم الظاہ انہ اراد انہ الا لہکام لیس سببا یحصل بہ العلم لعامة الخلق ویصلح للالزام علی الغیر والا فلا شک انہ



قد یحصل بہ العلم وقد ورد القول بہ فی الخبر نحو قولہ الہم منی ربی، وحی عن کثیر من السلف  
و اما خبر الواحد الحدوث وتقلید المجتہد فقد ینید ان الظن والاعتقاد الجازم الذی  
یقبل الزوال فکانہ اراد بالعلم ما لا یشملہا والا فلا وجہ لخصم الاسباب فی الثلاثہ۔

## ترجمہ

اور الہام جس کی تفسیر کی گئی ہے بطریق فیض قلب میں معنی کے القاء کر نیکیے ساتھ کسی شی کی صحت  
کے سلسلہ میں معرفت کے اسباب میں سے اہل حق کے نزدیک یہاں تک کہ اس کے ذریعہ  
تین میں اسباب کے محصر کرنے پر اعتراض وارد ہو اور اولی بات یہ تھی کہ مصنفؒ یوں فرماتے ہیں من اسباب العظم  
بالشیء، مگر تحقیق کہ مصنفؒ نے ارادہ کیا تنبیہ کرنی کہ اس بات پر کہ ہماری مراد علم اور معرفت سے ایک ہے،  
ایسا نہیں جیسا کہ بعض حضرات نے اصطلاح مقرر کر لی ہے غلط کو خاص کر نیکی مرکبات و کلیات کے ساتھ اور  
معرفت کو بسائط اور جزئیات کے ساتھ مگر تحقیق کہ صحت کی تخصیص ذکر کر نیکیے ساتھ اس کی کوئی وجہ نہیں ہے  
پھر ظاہر یہ ہے کہ مصنفؒ نے ارادہ کیا ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں ہے کہ جس سے عامۃ الخلق کو علم حاصل ہو اور  
جو غیر الزام کی صلاحیت رکھے ورنہ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ الہام کے ذریعہ علم حاصل ہوتا ہے اور اس  
سلسلہ میں خبر کے اندر قول وارد ہوا ہے جیسے فرمان نبوی الہمنی ربی اور بہت سے سلف سے یہ مقول ہے۔

اور بہر حال ایک عادل آدمی کی خرد اور مجتہد کی تقلید دونوں ظن کا فائدہ دیتی ہیں اور اس اعتقاد  
جائزہ کا جو زوال کو قبول کرے پس گویا کہ مصنفؒ کی مراد علم سے وہ ہے جو ان دونوں کو شامل نہ ہو ورنہ  
تو کوئی وجہ نہیں ہے اسباب کو تین میں منحصر کرنے کی۔

## تشریح

یہاں ایک اعتراض وارد ہو رہا تھا کہ آپ نے اسباب علم کو صرف تین میں منحصر کر دیا ہے  
حالانکہ الہام بھی علم کا سبب ہے؟ اس کا جواب دیا گیا کہ الہام علم کا سبب نہیں  
ہے اس سے کسی شی کی صحت و فساد کا علم نہیں ہو سکتا۔

پھر اعتراض ہوا کہ اس سے پہلے مصنفؒ نے لفظ علم کو استعمال کیا ہے اور الہام کے اندر معرفت کو استعمال کیا  
ہے یعنی مصنفؒ نے کہا ہے لیس من اسباب المعرفة بفتیہ الشیء، تو آخر ایسا کیوں کیا گیا؟

اس کا جواب دیا گیا کہ مصنفؒ کا مقصد اس سے شاید یہ ہے کہ ہمارے یہاں علم و معرفت متحد ہیں ہمارے  
یہاں وہ اصطلاح مقرر نہیں ہے جو بعض لوگوں نے کر رکھی ہے کہ علم کا تعلق مرکبات و کلیات کے ساتھ  
ہے اور معرفت کا بسائط اور کلیات کے ساتھ۔

پھر شارح نے مصنفؒ پر ایک اعتراض کیا ہے کہ مصنفؒ نے لفظ صحت کا جو اضافہ کیا ہے یہ بے سود  
ہے بلکہ خلاف معنی کی جانب مٹو ہے یعنی اس سے یہ دہم ہوتا ہے کہ صحت شی کی معرفت کا سبب  
نہیں البتہ اس کے ذریعہ فساد کا علم ہو سکتا ہے اس لئے مصنفؒ نے لفظ صحت بے محل استعمال کیا ہے۔

مگر شارح کا اعتراض غلط ہے اس لئے کہ صحت پر اس ثبوت کے معنی میں ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے۔  
لیس من اسباب المعرفۃ بثبوت الشئ لہذا اعتراض بے محل ہے جیسے شاعر کا شعر ہے جس میں مع ثبوت  
کے معنی میں ہے۔

صحة عند الناس اذ عاشق غير ان لم ير فوا عشق من

یعنی یہ بات تو ثابت ہے لوگوں کے نزدیک کہ میں عاشق ہوں مگر لوگ میرے مشوق سے واقف نہیں ہیں  
شتم الظاہ الخ سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ متکلمین اسباب عامہ سے بحث کرتے ہیں اور عامۃ الخلق  
کے واسطے الہام علم کا سبب نہیں ہے ورنہ خواص کیلئے الہام بھی علم کا سبب ہے جیسے حدیث میں موجود  
ہے الہنی ربی، قلت اس حدیث کی تخریج نہیں ملی۔ دوسری حدیث ہے التوفی افراسۃ المؤمن  
فانما یفضل بنوہم اللہ، مگر اس حدیث کو علامہ صفائیؒ نے موضوع کہل ہے حالانکہ یہ روایت نزدیکی  
شریف میں ہے اسی وجہ سے علامہ سیوطیؒ نے اس کی تصحیح کی ہے اور حدیث کی یادہ پہچان سیوطیؒ کو ہے  
اور بہت سے اسلاف سے الہام منقول ہے جیسے شیخ عبدالقادر جیلانی، شیخ محمد ابن العربی،  
ابو یزید بسطامی، سہیل تستری، حضرت جنید بغدادی وغیرہ کے متعدد اس قسم کے واقعات ملتے ہیں۔  
ایک عادل آدمی کی خبر سے اور مجتہد کی تقلید سے بھی علم حاصل ہوتا ہے، مگر اول سے علم ظنی حاصل  
ہوتا ہے اور ثانی سے ایسا اعتقاد جازم حاصل ہوتا ہے جو زوال کو قبول کر لیتا ہے۔

اور اسباب علم سے مصنفؒ کی مراد وہ علم ہے جو یقینی ہو اور زوال کو قبول نہ کرے اگر یہ بات نہ ہوتی  
تو پھر اسباب علم کو تین میں مخمّر کر نیکی کوئی وجہ نہ ملتی، بلکہ خیر اعداد تقلید بھی اسباب علم میں سے ہوتے۔  
صاحب بن براسؒ نے لکھا ہے کہ چونکہ تقلید زوال کو قبول کر لیتی ہے، اسی وجہ سے امام طحاویؒ نے شافعیؒ کے  
مذہب کو ترک کر کے حنفی مسلک اختیار فرمایا اور وجہ اس کی یہ لکھی ہے کہ امام طحاویؒ نے شافعیہ کی کتاب  
میں یہ پڑھا کہ اگر حاملہ عورت مر جائے اور اس کے پیٹ میں بچہ زندہ ہو تو عورت کا پیٹ چاک نہیں  
کیا جائے گا اور بوضیفہ کا مسلک یہ ہے کہ عورت کا پیٹ چاک کر کے بچہ نکال لیا جائیگا اور امام طحاویؒ  
کے ساتھ یہی واقعہ پیش آیا تھا کہ انہی ماں کا انتقال ہوا اور وہ پیٹ میں تھے تو پیٹ چاک کر کے لے کر  
نکالا گیا تو امام طحاویؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک ترک کر دیا کہ میں ایسے مذہب پر راقی نہیں ہوں جو میری  
ہلاکت سے راضی ہو اور اونچے مجتہد شمار ہوتے ہیں بلکہ ائمہ ثلاثہ کے بعد امام طحاویؒ اور حافظ ابن  
ہمام جیسا شخص خفیہ میں نہیں پایا گیا کیونکہ یہ دونوں حضرات علم حدیث کا احاطہ کئے ہوئے تھے۔  
قلت :- امام طحاویؒ کے تبدیل مذہب کی جو وجہ صاحب بن براسؒ نے بیان کی ہے وہ غلط ہے۔  
پہلی وجہ تو یہ ہے کہ امام شافعیؒ کی کتاب میں موجود ہے کہ ایسی صورت میں حاملہ میتہ کا پیٹ چاک  
کر کے بچہ کو نکال لیا جائے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ خود امام طحاویؒ سے منقول ہے کہ میں نے اپنے

ماموں امام مزنی کے مذہب کی مخالفت اس لئے کی کہ وہ ہمیشہ کتب خفیہ کا مطالعہ کرتے رہتے تھے (دینی تہذیب فی درس العقیدۃ الطاہرہ)

**تنبیہ :-** انبیاء کرام کا الہام مثل وحی کے تحت ہوتا ہے اور اولیاء کا الہام اگر حیض ظن کے درجہ میں مفید علم ہے مگر اس سے علم یقینی حاصل نہیں ہوتا اور یہاں ان اسباب علم کا ذکر ہے جن سے علم یقینی حاصل ہو۔ لہذا الہام ان اسباب میں داخل نہ ہوگا، اسی لئے کہا جاتا ہے کہ الہام تحت قاصر ہے تحت متعدیہ اور تحت قطعیہ نہیں ہے۔



اب یہاں سے مصنف اصل مقصد کو شروع فرمائیں گے اور وہ عالم کا حدوث ہے اس لئے کہ اسی پر ساری شریعت کا مدار ہے اور جن لوگوں نے عالم کو قدیم مانا ہے تو گویا کہ انہوں نے - اری نہایت کا انکار کر دیا ہے اس لئے کہ جب عالم قدیم ہوگا تو نہ قیامت آئے گی اور نہ حساب کتاب کی ضرورت پیش آئے گی۔

آپ نے علم الصیغہ میں پڑھا ہوگا کہ جیسے اسم آلہ کا صیغہ مفعول اور مفعول آتا ہے ایسے ہی اس کا ایک صیغہ فاعل آتا ہے جیسے خاتم مہر لگانے کا آلہ ایسے ہی عالم یعنی جاننے کا آلہ یعنی لغت کے اعتبار سے ہر وہ چیز جس سے دوسری چیز جانی جائے اسکو عالم کہتے ہیں مگر اصطلاح یہ مقرر ہوگئی کہ عالم فقط اس کو کہتے ہیں جس سے صانع عالم کا پتہ چلے، اور لغوی اعتبار سے ہر ہر جزئی کو عالم کہہ سکتے ہیں جیسے عالم زید، عالم خالد، عالم بکر مگر اس کا استعمال جزئیات میں نہیں ہوتا بلکہ اجزاس میں ہوتا ہے یوں کہا جاتا ہے عالم انسان، عالم ملک عالم نباتات وغیرہ اور عالم کہتے ہیں اللہ کے علاوہ بقیہ موجودات کو تو چونکہ اللہ کی صفت جیسے عین ذات نہیں ہیں نیز ذات بھی نہیں (جس کا بیان آئندہ آئیگا) اس لئے صفات خداوندی بھی عالم سے خارج ہو گئیں۔

ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ محدث ہے، فانی ہے قدیم نہیں ہے فلاسفہ آسمان کو اس کے بھولی اور صورت کے اور عناصر راجعہ کو مع مادہ اور صورت کے قدیم مانتے ہیں پھر جب انہی گرفت کی گئی تو انہوں نے یہ کہا کہ قدیم کی دو قسمیں ہیں قدیم ذاتی اور قدیم زمانی، اور حادث کی دو قسمیں ہیں حادث ذاتی اور حادث زمانی۔

قدیم ذاتی وہ ہے جو غیر کا محتاج نہ ہو، اور قدیم زمانی وہ ہے جو غیر کا محتاج تو ہو مگر اس پر کبھی عدم طاری نہ ہوا ہو، حادث ذاتی وہ ہے جو محتاج الی غیر ہو اور حادث زمانی وہ ہے کہ محتاج الی غیر نہ ہو نیکیہ ساتھ ساتھ اس پر عدم بھی طاری ہوا ہو۔

اس کے بعد آگے عبارت ملاحظہ فرمائیں !

وَالْعَالَمِ اِی مَا سَوَى اللّٰهِ تَعَالٰی مِنَ الْمَوْجُودَاتِ مِمَّا یَعْلَمُ بِهِ الصَّانِعُ یَقَالُ عَالَمُ الْاَجْسَامِ  
وَعَالَمُ الْاَعْرَاضِ وَعَالَمُ النِّبَاتَاتِ وَعَالَمُ الْحِیَوَانِ اِلٰی غَیْرِ ذٰلِكَ فَتَخْرُجُ صِفَاتُ اللّٰهِ تَعَالٰی  
لَا نَهَا لَیْسَتْ غَیْرِ الذَّاتِ کَمَا اَنْهَا لَیْسَتْ عَیْنَهَا بِجَمِیْعِ اَجْزَاعِهَا مِنَ السَّمَوَاتِ وَمَا فِیْهَا  
وَالْاَرْضِ وَمَا عَلَیْهَا مُجَدِّثٌ اِی مَخْرَجٌ مِنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُودِ بِجَعْنِ اِنَّهُ كَانَ مَعْدُومًا  
فَوُجِدَ خِلَافًا لِلْفَلَاسِفَةِ حَیْثُ ذَهَبُوا اِلٰی قِدَمِ السَّمَوَاتِ بِهَوَادِهَا وَصُورِهَا وَ  
اَشْكَالِهَا وَقِدَمِ الْعَنَاصِ بِهَوَادِهَا وَصُورِهَا لٰكِنْ بِالنُّوْخِ بِجَعْنِ اَنْهَا لَمْ تَحُلْ قَطُّ  
عَنْ صُورَةٍ نَعَمْ اَطْلُقُوا الْقَوْلَ بِمَجْدِ مَا سَوَى اللّٰهِ تَعَالٰی لٰكِنْ بِجَعْنِ الْاِحْتِیَاجِ اِلٰی  
الْغَیْرِ لَا بِجَعْنِ سَبْقِ الْعَدَمِ عَلَیْهِ ثُمَّ اَشَارَ اِلٰی دَلِیْلِ حَدُوثِ الْعَالَمِ بِقَوْلِهِ -

## ترجمہ

اور عالم یعنی موجودات میں سے جو اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہیں جن سے صانع کو جانا جاتا ہے، کہا جاتا ہے  
عالم الاجسام اور عالم الاعراض اور عالم النباتات اور عالم الحيوان وغیرہ تو خارج ہونگے ہیں  
اللہ تعالیٰ کی صفات اس لئے کہ وہ غیر ذات نہیں ہیں جیسا کہ وہ عین ذات بھی نہیں ہیں۔ (عالم، اپنے تمام اجزاء  
کے ساتھ آسمان اور جو کچھ کہ ان کے اندر ہے اور زمین اور جو کچھ زمین پر ہے محکرت ہے یعنی عدم سے وجود کی جانب  
نکالا گیا ہے اس معنی کر کے کہ وہ معدوم تھا پھر پایا گیا، اختلاف ہے فلاسفہ کا اس حثیت سے کہ وہ گئے ہیں  
سموات کے قدیم ہونیکے جانب مع ان کے مادوں کے اور صورتوں کے اور شکلوں کے اور عناصر کے قدیم  
ہونیکے جانب ان کے مادوں کے ساتھ اور انکی صورتوں کے ساتھ لیکن قدیم بالنوع کے طریقہ پر اس معنی  
کر کے کہ یہ کبھی کسی صورت سے خالی نہیں ہوتے ہاں فلاسفہ نے ماسوی اللہ کے حدوث کے قول کا اطلاق  
کیا ہے لیکن غیر کی جانب احتیاج کے معنی میں نہ کہ اس کے اوپر عدم کے مقدم ہونیکے معنی میں، پھر مصنف  
نے اشارہ کیا ہے حدوث عالم کی دلیل کی جانب اپنے اس قول سے :-

## تشریح

یہاں سے مصنف نے حدوث عالم کی بحث کو شروع فرمایا ہے۔ یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا  
ہے کہ اللہ کے اسمار تو قیعی ہیں حالانکہ ان ناموں میں صانع نہیں ہے تو پھر اسکو صانع  
کیوں کہا گیا ہے؟ بعض حضرات نے اس کا جواب دیا کہ قرآن میں موجود ہے **صُفِّحَ اللّٰهُ الَّذِیْ اَنْشَأَ**  
**سَمَاءً شَمْسٍ** مگر اس پر پھر اشکال وارد ہوتا ہے کہ یہاں پر تو مصدر لایا گیا ہے مشتق یعنی صانع نہیں ہو لایا گیا  
اور مصدر پر انکفار کا جواز مختلف فہم ہے، علامہ سیوطی نے جواب دیا کہ حدیث میں **صَارَتْ صَالِحٌ** کا اطلاق  
کیا گیا ہے۔ **عَنْ مُحَمَّدٍ یَقُولُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اِنَّ اللّٰهَ صَانِعٌ** وکل صانع  
وصنعتہ رواہ الحاكم فی المستدرک۔ **قُلْتُ** مسلم شریف میں یہ حدیث ہے عن ابی ہریرۃ **عَنْ**  
**قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لَا یَقُولُنَّ اَحَدُکُمْ اَللّٰهُمَّ اغْضُرْ لِيْ اِنْ شِئْتَ**

اللَّهُمَّ ارْحَمْنِي اِنْ شئتَ ليعزَم في الدِّعَاءِ فَاِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا شَاءَ لَا مُكْرَهَ لَهُ (مسلم ص ۳۳۶)  
عالم سے اللہ کی صفات خارج ہیں جسکی وجہ گذر چکی ہے۔

فلا سفر میں سے دیمقراطیس کی جانب یہ قول منسوب ہے کہ عالم خود بخود وجود میں آیا ہے حالانکہ یہ ترجیح بلا مرجح ہونیکی وجہ سے خلافِ ہدایت ہے۔

ہیولی اور صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ کی تعریف آپ حضرات میںدی میں تفصیل کے ساتھ پڑھ چکے ہیں فلاسفہ سموات کو ان کے ہیولی اور صورت جسمیہ کے اور عناصر اور جس کے کو مع ان کے ہیولی اور صورت کے قدیم مانتے ہیں لیکن صورت نوعیہ کے ساتھ قدیم مانتے ہیں یعنی ایک صورت ختم ہوگئی فوراً دوسری آگئی عدم کبھی طاری نہیں ہوا۔

فلاسفہ سموات وغیرہ کو قدیم بھی مانتے ہیں اور ان سے ماسوی اللہ کے سلسلہ میں حدوث کا قول بھی منقول ہے اس کے درمیان تطبیق کی کیا صورت ہوگی، اس کا جواب ہم عرض کر چکے ہیں۔

**سوال :-** سموات کو ارض پر کیوں مقدم کیا جاتا ہے؟ **جواب :-** اس لئے کہ سموات بجزرت ہیں اور مؤخر ہیں اور زمین متاخر اور قابل ہے اور مؤخر مؤخر پر مقدم ہوتا ہے فہم فہم۔

**سوال :-** ارض کی جمع کیوں نہیں آتی؟ **جواب :-** ثقیل ہے یعنی ارضوں ثقیل ہے۔ **جواب :-** سموات متصل اور مختلفہ احقاقیق ہیں اور ارض متصل اور متفقہ تحقیق ہے۔ **جواب :-** سموات کا آخر دعوام و خواص کو معلوم ہے اور ارض کا بعد صرف من جانب شرع ہی جانا گیا ہے اسی وجہ سے اہل عرب ارض کو مفرد استعمال کرتے ہیں اور قرآن انھیں کی لغت کے مطابق نازل ہوا اس لئے قرآن میں کہیں ارض کی جمع استعمال نہیں کی گئی۔

**سوال :-** عناصر کیا ہیں؟ **جواب :-** عناصر عنصر کی جمع ہے بمعنی اصل اور اس سے مراد نار اور ہوا اور پانی اور مٹی ہے۔

**سوال :-** والیہ ثلاثہ کیا ہیں؟ **جواب :-** حیوان اور نباتات اور معدن۔

ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله، اذ هو اى العالم اعيان واعراض لا بد ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منها حادث لما سبقين فلم يتعرض له المصنف لان الكلام فيه طويل لا يسليق بهذا المختص كيف وهو مقصود على المسائل دون الدلائل فالاعيان ما اى ممكن يكون له قيام بذاته بقية جعله من اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تخيزه لتخيز شئ آخر بخلاف العرض فان تخيزه تابع لتخيز الجوهر الذى هو موضوعه

ای محلہ الذی يقومہ ومعنی وجود العوض فی الموضوع هو ان وجودہ فی الموضوع ولہذا یمتنع الانتقال عنہ بخلاف وجود الجسم فی الحیز فان وجودہ فی نفسہ امرٌ ووجودہ فی الحیز امرٌ آخر ولہذا ینقل عنہ وعندہ اختصامہ بہ بحيث یصیر الاول نفعاً والثانی منوعاً سواءً کان متحیلاً کما فی سواد الجسم اولاً کما فی صفات البارحۃ عند اسمہ والمجردات۔

## ترجمہ

پھر مصنف نے اشارہ کیا حدوث عالم کی دلیل کی جانب اپنے اس قول سے اس لئے کہ وہ یعنی عالم اعیان میں اور اعراض اس لئے کہ عالم اگر قائم بالذات ہے تو عین ہے ورنہ عرض ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک حادث ہے اس دلیل کی وجہ سے جبکہ ہم غفر رب بیان کرینگے اور مصنف نے اس سے تفرض نہیں کیا اس لئے کہ اس میں طویل کلام تھا جو اس خفہ کتاب کے لائق نہیں۔ کیسے لائق ہو حالانکہ یہ مسائل (کے بیان کرنے پر) منحصر ہے نہ کہ دلائل پر پس اعیان وہ ممکن ہے کہ جس کا قیام بذات خود ہو (ہم نے مافی التفسیر ممکن سے کی) عین کو عالم کے اقسام میں سے قرار دینے کے قرینہ سے اور ممکن کے نزدیک عین کے بالذات قیام کے معنی یہ ہیں کہ وہ بذات خود متمیز ہو اس کا تخریر دوسری شئی کے تابع نہ ہو بخلاف عرض کے کہ اس کا تخریر اس جوہر کے تخریر کے تابع ہوتا ہے جو اس کا موضوع ہے یعنی اس کا وہ محل جو اس کا مقوم ہے اور عرض کے کسی موضوع میں پائے جانے کے معنی یہ ہے کہ اس کا کافی لفہ وجود اس کا موضوع میں موجود ہونا ہے اور اسی وجہ سے اس سے انتقال ممتنع ہے بخلاف کسی چیز میں جسم کے وجود کے اس لئے کہ اس کا وجود فی لفہ یہ ایک چیز ہے اور اس کا تخریر میں پایا جانا دوسری چیز ہے اور اسی وجہ سے جسم اس چیز سے منتقل ہو جاتا ہے، اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شئی کے بذات خود قائم ہونے کے معنی اسکا ایسے محل سے مستغنی ہونا ہے جو اس کو قائم کرے اور کسی شئی کے قائم ہونے کے معنی دوسری شئی کے ساتھ اس کا خضوع ہونا دوسری شئی کے ساتھ اس حیثیت سے کہ اول لغت اور ثانی منوعات ہو جاتے خواہ وہ متمیز ہو جیسے جسم کی سیاہی میں یا نہ ہو جیسے باری عز اسمہ کی صفات میں اور مجردات ہیں۔

## تشریح

اس مقام کی تشریح سے پہلے چند اصطلاحی الفاظ کا ذکر ہر نشین کر لینا چاہئے۔ تخریر بمعنی ممکن یعنی کسی جگہ میں ہونا اور تخریر کہتے ہیں اشارہ جریہ کو قبول کرنے کے لائق ہونا۔  
بذات فی ہذا المكان اوفی ہذا الجہت۔ نیز تخریر کہتے ہیں اپنی ذات کی مقدار کے مطابق فراغ کو لینا۔ اور نیز وہ فراغ کی مقدار ہے یعنی وہ مکان کہ متمیز جسکو جز کرنا ہے بعض حضرات کے قول کے مطابق سہل اور سادہ الفاظ میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جہت مکان ہے اور متمیز ممکن ہے اور تخریر ممکن کا مکان میں ہونا ہے۔ مجردات، مجرد کی جمع ہے مجرد اس کو کہتے ہیں جو مادہ سے خالی ہوں ممکن نے مجرد

کا انکار کیا ہے اور قرآن میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہر چیز جسم ہے یا عرض ہے یا جزو۔ رلایتجری ہے۔ اور فلاسفہ ملائکہ اور نفوس ناطقہ کو مخلوقات میں سے شمار کرتے ہیں اور موجودات اشارہ حسیہ کو قبول نہیں کر سکتے اور فلاسفہ روح اور جان کو اپنی اصطلاح میں نفوس ناطقہ سے تعبیر کرتے ہیں۔

یہاں پر یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہئے کہ حضرات متکلمین اللہ کو جوہر نہیں کہتے اور اسکی صفات کو عرض نہیں کہتے بلکہ یہ جرات و دلیری فلاسفہ کے ہے کہ اللہ کو جوہر اور اسکی صفات کو عرض شمار کیا ہے اور فلاسفہ نے ممکنات میں جوہر مجردہ کو ثبات کیلئے متکلمین کے نزدیک کوئی ممکن مجرد نہیں ہے۔

ایمان و اعراض کی تعریف ابھی آئیگی، یہاں یہ بات ذہن نشین رکھنے کے معتزلہ میں سے ابن کلسان الاہم نے تمام عالم کو جوہر مانا ہے اور عرض کے وجود کا قطعاً انکار کیا ہے۔ تو اس نے حرارت و برودت لون و صورت اور تمام اعراض کو جوہر میں شمار کیلئے اور معتزلہ میں سے بخاری نے تمام عالم کو اعراض مانا ہے اور ایمان کے وجود کا انکار کیا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں قول بدلتہ مردود ہیں۔ یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہئے کہ متکلمین کے نزدیک موضوع اور محل متحد ہیں نیز عرض اور حال متحد ہیں اور فلاسفہ نے محل کو موضوع سے اور حال کو عرض سے عام مانا ہے یعنی ان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت مانی ہے۔ (دالتقلیل فی البیاس)

جب یہ تمام باتیں ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت کی تشریح ملاحظہ فرمائیں !

نظم اشارہ الی دلیل حدوث العالم بقولہ الذی یعنی مصنف نے ابھی آپ کے سامنے ایک دعویٰ کیا تھا کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے۔ اب اتن اس دعویٰ کی دلیل کی جانب اشارہ فرما رہے ہیں اپنی اس عبارت سے: اذہو اعیان و اعراف و دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ عالم با تو عین اور جوہر ہے یا عرض ہے اور دونوں حادث ہیں تو جوہر بھی حادث ہو گا۔ شارح نے اگلے صفات میں اس دلیل کے ایک ایک جزو سے سیر حاصل بحث کی اور اس کے بعد فرمایا کہ عالم حادث ہے گویا دلیل کا نتیجہ اور دلیل کی تکمیل کا کافی دیر کے بعد ہو گی اسلئے خاطر جمع رکھ کر اور دل کو مطمئن کر کے شارح کی تقریرات سننے جائے جسکا خلاصہ یہ ہو گا کہ حدوث عالم کی دلیل یہ ہے کہ عالم میں کچھ اشیا جوہر ہیں اور کچھ اعراض ہیں اور اس انحصار کی دلیل یہ ہے کہ شیخ با تو قائم بالذات ہو گی یا تا تم بالغیر ہو گی، اول جوہر اور ثانی عرض ہے اور یہ دونوں حادث ہیں تو عالم بھی حادث ہو گا۔

ولم یعتقدن لہ الذی مانن سے حدوث عالم کی دلیل سے تعرض نہیں کیا بلکہ صرف اشارہ کر کے، کو مت اختیار فرمایا وچرا اس کی یہ ہے کہ یہ طویل بحث تھی جس کیلئے مختصر العقائد موزوں نہیں ہے جبکہ یہ بات بھی مسلم ہے کہ اتن نے صرف مسائل کے بیان پر اکتفا فرمایا ہے دلائل سے تعرض نہیں کیا۔

**سوال**۔ جب بات یہ ہے تو اتن نے اشارہ دلیل کی جانب کیوں کیا اس سے تو شارح کے کلام میں تعارض معلوم ہوتا ہے؟ **جواب**۔ کچھ تعارض نہیں اشارہ اور چیز سے اور ذکر کرنا اور چیز سے اثبات اشارہ کا

ہے اور انکار ذکر کیا ہے۔ فالاعیان ما یكون له قیام بذاتہ، الخ۔ اس عبارت کے متعلق چند اہم باتوں کو تحریر کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

۱) فالاعیان میں فالتفصیل کیجئے لائی گئی ہے یعنی اب گذشتہ لفظ اعیان اور اعراض کی تفصیل کی گئی ہے۔ بعض لوگوں نے اس نا فو عاطفہ شمار کیا ہے۔

صاحب نبراس فالاعیان کے تحت رقم طراز ہیں کہ مصنفؒ کو الاعیان جمع استعمال کر نیکیہ بولتے عین (واحد) استعمال کرنا چاہئے تھا اسلئے کہ تعریف مابہت کی ہو اگر کی ہے اذاد کی نہیں ہوتی اور جمع چونکہ اذاد پر دال ہے اس لئے یہ تعریف مابہت کی نہ ہوگی۔ اور پھر اس شبہ کا جواب نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ الاعیان کا الف لام چونکہ جمعیت کے معنی کو باطل کر رہا ہے اس لئے جمع ذکر کرنے میں کوئی قیاحت نہیں کیونکہ یہ شکل جمع کی اگرچہ ضرور ہے مگر حقیقت میں وہ واحد ہے۔ (۲) عین کی تعریف میں ذکر کردہ لفظ ما کی تفسیر شارح نے لفظ ممکن سے فرمائی ہے۔ اس سلسلہ میں پہلی بات تو یہ عرض ہے کہ امکان سے مراد امکان خاص ہے جس میں جانب وجود و عدم دونوں کی ضرورت کا سلب ہوتا ہے (و قد فہلنا ہا فی شرح السلم) دوسری بات یہ عرض کرنی ہے کہ لفظ ما کی تفسیر ممکن سے کر نیکی کیا وجہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عین کی تعریف سے خارج ہو جائے اس بنا پر کہ عین اور عرض ہونا حادث کی اقسام میں سے ہیں اور ذات باری کے قدیم ہونے میں کوئی کام نہیں ہے۔

علامہ تقی زانیؒ نے مندرجہ سوال کا جواب اپنی عبارت میں یوں دیا ہے: بقربینۃ جعلہ من اقسام العالم۔ یہ آ محذوف کے متعلق ہے اور وہ یہ ہے ای فشرنا الموصول بالممكن بقربینۃ جعلہ الخ میں اسم موصول ما کی تفسیر ممکن سے کر نیکی توجیہ یہ ہے کہ چونکہ عین عالم کی قسم میں سے ہے اور عالم ممکن ہے لہذا اس کے ذریعہ عین کی تفسیر کرنا بعد از قیاس نہیں ہے۔

اس کی تقریر یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ یہ عبارت ایک اشکال مقدّر کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ لفظ ما ممکن اور غیر ممکن دونوں کو مشتمل ہے یعنی ما آن دونوں کے لئے عام ہے اور عام کا ذکر کر کے خاص کا ارادہ کرنا بغیر قرینہ کے جائز نہیں ہے تو پھر کیوں ماسے مراد ممکن لیا گیا ہے؟ تو شارح نے جواب دیا کہ یہاں عام کو ذکر کر کے خاص کو مراد لینے کا قرینہ موجود ہے اور وہ قرینہ یہ ہے کہ عالم ممکن ہے اور یہاں عالم ہی سے گفتگو ہو رہی ہے لہذا معلوم ہوا کہ اس قرینہ کو جوہر سے ماسے مراد ممکن لیا گیا ہے۔

ومعنی قیامہ بذاتہ عند المتکلمین الخ ابھی اعیان کی تعریف میں جو یہ بات آئی ہے کہ عین ایسا ممکن ہے کہ جن کا قیام بالذات ہو، تو شارح مندرجہ عبارت سے قیام الممكن بالذات کے معنی بیان فرما رہے ہیں۔ قبل اس کے کہ اس کے معنی بیان کئے جائیں یہ بات عرض ہے کہ قیام کی ضمیر کے بارے میں دو باتیں کہی جاسکتی ہیں (۱) اس کا مرجع عین ہو جو بعض اعیان مفہوم ہوتا ہے (۲) اس کا مرجع ما ہو جس سے



مراد ممکن ہے مگر نتیجہ اور خلاصہ کلام دونوں ہی صورتوں میں متحد رہے گا۔ کما لا یخفی علی المتأمل۔  
 شارح نے بطلان قیام کے معنی بیان نہیں فرمائے بلکہ قیام ممکن کے معنی ذکر کئے ہیں جس کا ثبوت یہ ہے کہ قیام میں ضمیر کا استعمال کیا ہے لہذا اس سے قیام واجب تعالیٰ بذاتہ خارج ہوگا، قیام کے معنی کو ذکر کرتے ہوئے شارح نے چند الفاظ استعمال فرمائے ہیں یعنی تجرید وغیرہ جس کی تفصیل ہم پہلے ہی عرض کر چکے ہیں متکلمین کے نزدیک جو قیام کے معنی ہیں اسکو مقدم بیان کیا جا رہا ہے اور عند الفلاسفہ جو اس کی تشریح ہے اسکو مؤخر کر کے ذکر کیا جا رہا ہے۔

متکلمین نے قیام ممکن بالذات کے معنی یہ بیان فرمائے ہیں کہ شئی ممکن کا ممکن اور اس کا کسی جگہ کو پر کرنا خود اس کا ذاتی فعل ہو ایسا نہ ہو کہ اس کا تجریدی شئی آخر کے تجرید کے تابع ہو بلکہ اس کا تجرید ممکن جو ہر کے تجرید ممکن کے تابع ہے اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ عین کا قیام کسی شئی آخر کے تابع نہیں ہوتا اور عرض کا قیام جو ہر کے تابع ہے یہی جو ہر عرض کا موضوع اور اس کا مقوم ہے جو اس کو قائم کئے رہتا ہے۔  
 اب اس تقریر سے ایک مسئلہ اور پیچیدہ ہو گیا جسکو شارح نے اپنی مندرجہ ذیل عبارت ومعنی وجود العرض فی الموضوع الحس سے صاف کر دیا ہے۔

عرض کے موضوع میں ہونیکا کیا مطلب ہے؟ عرض کے موضوع یعنی جو ہر میں ہونیکا مفہوم یہ ہے کہ عرض کا وجود درحقیقت جو ہر کے موضوع کے تحت ہوتا ہے علیحدہ سے اس کا کوئی وجود نہیں ہوتا جس کا مفہوم سید سنا نے شرح موافق میں یہ ذکر فرمایا ہے کہ عرض اور جو ہر (موضوع) کو باہم اشارہ کے ذریعہ جدا نہیں کیا جاسکتا۔ خیر حاصل کلام وہی ہے کہ عرض کا وجود جو ہر کے تجرید کے تابع ہوتا ہے جس کا ثبوت اور علامت یہ ہے کہ عرض کو موضوع سے منتقل نہیں کیا جاسکتا۔ اگر انتقال کی کوشش کی جائیگی تو بغیر انتقال موضوع کے لا حاصل اور غیر مفید ہوگی مثلاً کپڑا سبز ہے، تو کپڑا موضوع ہے اور جو ہر ہے اور ہر رنگ عرض ہے تو یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ ہرے رنگ کا مستقل طور سے وجود نہیں بلکہ کپڑے کے تابع ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ہرے رنگ کو کپڑے سے جدا کر کے منتقل کرنا چاہیں تو نا ممکن اور لا حاصل ہے پس معلوم ہو کہ رنگ یعنی عرض کا مستقل وجود نہیں بلکہ اس کا وجود جو ہر کے وجود کے تابع ہے۔

**ایک عجیب اشکال** | آپ فرماتے ہیں کہ عرض کا انتقال نہیں ہوتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ علم عرض سے جو عالم کی ذات کے ساتھ قائم ہے مگر جب عالم دوسرے کو مسئلہ سمجھاتا ہے تو دوسروں کو بھی اس مسئلہ کا علم ہو جاتا ہے تو اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ علم کا انتقال ہوتا ہے حالانکہ اسکو تسلیم کیا گیا ہے۔

**جواب :-** درحقیقت اس مقام پر دو علیحدہ علیحدہ اشیاء ہیں (۱) انتقال (۲) فیضان۔ اشکال میں پیش کی گئی مثال میں انتقال نہیں پایا جا رہا ہے کیونکہ اگر عالم سے علم کا انتقال مان لیا جائے تو یہ بات

محقق ہونی چاہیے کہ عالم کے پاس سے وہ علم قطعاً ختم ہو جائے جو دوسروں تک پہنچا ہے کیونکہ انتقال کے یہی معنی ہیں کہ شئی منتقل کا وجود سابق موضع میں باقی نہ رہے حالانکہ انتقال علم من العالم میں کوئی ایسی بات نہیں ہے کہ اس سے انتقال علم ہو گیا ہو اور علم وہاں سے قطعی ختم ہو گیا ہو بلکہ علم عالم کے پاس علیٰ حالہ موجود ہے لہذا معلوم ہوا کہ معترض کا انشکال غلط ہے اور ہماری یہ بات اپنی جگہ ثابت ہے کہ عرض کا انتقال نہیں ہو سکتا۔ پھر انشکال میں پیش کردہ مثال میں کیا چیز ہے جس میں انتقال معلوم ہو رہا ہے تو اس کو سمجھئے کہ وہ فیضان ہے۔ فیضان کا مفہوم یہ ہے کہ علم دوسروں تک پہنچایا جائے اور یہاں ایسا یہی ہے کہ عالم کے پاس اس کا علم بدستور ہے البتہ اس کا فیضان دوسروں تک پہنچ رہا ہے۔ خلاصہ کلام انتقال اور چیز ہے اور فیضان اور چیز ہے (انشکال آخر :- قیام ممکن کے معنی اور تشریح میں یہ بات کہی گئی تھی کہ اس کا تجزیر اور ممکن دوسری شے کے تجزیر کے تابع نہ ہو، اس پر یہ اعتراض وارد ہوا ہے کہ اگر ایسی بات ہے تو ممکنات میں سے کوئی بھی شئی ذکر بالذات اور جوہر نہیں ہوگی کیونکہ دنیا کی جملہ اشیاء کچھ اس طرح ہیں کہ کسی نہ کسی جگہ میں واقع ہوتی ہیں مثلاً جسم ہے کہ جب اس کا قیام ہوگا تو کسی نہ کسی محل اور مقام میں ہوگا یعنی جسم بلا مقام و محل کے نہیں پایا جاسکتا لہذا اپنے قیام میں یہ بھی غیر کا محتاج ہوا حالانکہ یہ اس کے جوہر ہونیکے منافی ہے؟

شارح نے اس کا جواب اپنی اس آئندہ عبارت میں پیش فرمایا ہے۔ بخلاف وجود الجسم فی الجہۃ جوہر کا خلاصہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے اندر فرق نہ کرنا منشاء اختلاف ہے، اب ایک چیز تو ہے جسم کا وجود نفس الامری اور دوسری چیز ہے اس کا کسی چیز و مکان میں پایا جانا، ہر ممکن کسی نہ کسی جگہ میں ہوگا مگر یہ وجود کی دوسری قسم ہے اور پہلی قسم ہے وجود نفس الامری، اس اعتبار سے جوہر کسی مقوم کا محتاج نہیں ہے یہی تو وجہ ہے کہ جسم جس جگہ پایا جائے وہاں سے منتقل ہو سکتا ہے اور عرض کا صرف ایک ہی وجود ہے اس لئے اپنے موضوع اور محل سے عرض کا انتقال جائز نہیں۔ لکھنا مرفوض تھا۔

قیام الشئی بذاتہ کی تعریف جو گذری ہے وہ متکلمین کی ہے جن کے نزدیک اللہ کی ذات جوہر عین نہیں اور اس کی صفات عرض میں داخل نہیں، فلاسفہ نے چونکہ ذات باری کو عین کہہ لیا ہے اور اس کی صفات و احوال میں داخل کیا ہے اس لئے وہ قیام الشئی بذاتہ کی تعریف بھی دوسرے الفاظ میں کرتے ہیں، کہتے ہیں : وعند الفلاسفة معنی قیام الشئی بذاتہ استغناء عن محل یقومہ "فلافسہ نے تجزیر کی بحث کو نہیں چھیڑا اور ذات باری اس میں داخل نہ ہوئی، اور عرض کی تعریف اپنی آخر کی تعریف فلاسفہ نے یہ کی ہے : "ومعنی قیامہ بشیء آخر اختصاصہ بہ بحيث یصیر الاول نعتاً والثانی مفعولاً یعنی شئی کے قائم ہونیکے معنی دوسری شئی کے ساتھ اس کا یعنی قائم کا اختصاص ہے اس کے ساتھ یعنی جس کے ساتھ قائم ہو ایسا اختصاص ہو جائے جسکو اختصاص الناعت کہا جاتا ہے یعنی ان دونوں میں حمل بالمواطاة درست ہو جائے اور ایک موصوف اور دوسرا صفت بن سکے سو امکان متحیزاً گمنا

فسواد الجسم أو لا كما في صفات الباري عز اسمه والجمادات خواہ وہ منوت و موصوف  
متغیر ہو جیسے جسم کی سیایی میں کہہ سکتے ہیں الجسم اسود، یہاں ایک منوت اور دوسرا صفت ہو گیا اور منوت یعنی جسم  
متغیر ہے، یا منوت و موصوف غیر متغیر ہو جیسے صفات باری عز اسمہ میں، اگر اختصاص الناعت یہاں پر بھی  
ہو گا مثلاً کہیں گے اللہ علیہ السلام، اول منوت اور ثانی لغت ہے، اور منوت غیر متغیر بھی ہے یعنی مجرد عن المادہ ہے  
اور فلا سفلے، چونکہ ملائکہ اور نفوس ناطقہ کو بھی جمادات میں سے شمار کیا ہے تو انکی صفات کے بارے میں  
بھی وہی کہیں گے کہ یہاں اختصاص الناعت بغیر تکرار کے ہے مگر متکلمین کے نزدیک ماسوی اللہ کوئی بھی چیز  
مجردات میں سے نہیں ہے۔ آج کے اس سبق میں فقط اعیان و اعراض کی تفریق سمجھانی گئی ہے ابھی بات  
پوری نہیں ہوئی، اصل مقصد اور تفصیل کے بعد حاصل ہو گا اور مقصد دی ہے جو بیان کیا جا چکا ہے یعنی  
عالم حادث ہے۔ ناظر۔



اولاً یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ جسم کے اجزاء ترکیبہ میں متکلمین و اشراقین و مشائین کا اختلاف ہے۔  
عند الاشراقین جزو عرضی (مقدار) اور جزو جوہری (ہیولی یا صورت جسم) سے جسم کی ترکیب اور مشائین کے  
نزدیک ہیولی اور صورت سے۔ اور متکلمین کے نزدیک اجزاء لایہ تجزی سے، پھر متکلمین میں اختلاف ہے۔  
جہوہر اشاعرہ، بعض آلا شاعرہ، ابوعلی تجبائی، ابوالہشذیل اور نظام معتزلی کا، مگر مصنف شہر تین قول  
نقل فرمائیں گے (۱) جہوہر اشاعرہ کا، ان کے نزدیک جسم کی ترکیب دو جزوئوں سے ہوتی ہے یہ حضرات بن البر  
والجسم کے درمیان واسطہ کے قائل نہیں ہیں (۲) بعض اشاعرہ، ان کے نزدیک تین اجزاء سے جسم کی ترکیب ہوتی  
ہے تاکہ البعد ثلاثہ (طول و عرض و عمق) کا تحقیق ہو سکے، اس کی شکل یہ ہوگی کہ ایک جزو رکھا جائے پھر اس کے  
مقابل دوسرا رکھا جائے تو طول حاصل ہو گیا مثلاً ایسے عرض اور عمق باقی ہے اور ایک جزو باقی ہے تو  
اگر اسکو اجزاء تین کے برابر میں رکھتے ہیں تو عرض حاصل ہو گا اور اگر اجزاء تین کے اوپر رکھتے ہیں تو عمق  
حاصل ہو گا تو چونکہ علیہ علیہ دو اعتباروں سے اس میں عرض و عمق حاصل کرنے کی صلاحیت تھی تو اسکو  
محقق عرض و عمق تسلیم کرتے ہوئے اسی ایک پر اکتفا کر لیا گیا اسی وجہ سے یہ حضرات جزو رابع کے قائل نہیں  
ہیں (۳) ابوعلی الجبائی آٹھ اجزاء سے جسم کی ترکیب کا قائل ہے تاکہ البعد ثلاثہ کا زوایا قائمہ پر تقاطع  
ہو سکے زوایا قائمہ زاویہ قائمہ کی جمع ہے اور زاویہ قائمہ اس شکل کو کہا جاتا ہے بائیں طور کہ بخبر رکھا  
جائے پھر دوسرا اسکے برابر میں پھر تیسرا ان دونوں کے ملحقہ پر ایک جانب میں اور چوتھا ملحقہ پر دوسری  
جانب میں تو وسط جوہری (طول و عرض) حاصل ہو گئی جن کا زوایا قائمہ پر تقاطع ہو گا پھر چار اجزاء  
ان کے اوپر رکھو تو البعد ثلاثہ متقاطع علی زوایا قائمہ ہو گئے مثلاً اسی کو سمجھانے کے لئے بڑا کر کے یوں

لکھے ۳۱۴ یہ چار جز ہیں جن میں تقاطع بھی ہے یعنی ایک دوسرے کو کاٹ رہے ہیں اور چند زاویہ قائمہ کی شکل بھی بنی ہوئی ہے۔ مگر ابھی صحت طول و عرض ہی حاصل ہوا ہے اب ایسے ہی چار اجزاء ان کے اور رکھنے سے عین کا بھی تحقق ہوگا اور تقاطع اور زوايا قائمہ پہلے سے موجود ہیں اور زاویہ قائمہ پر تقاطع اس فرق کے نزدیک شرط ہے اسلئے انھوں نے آٹھ اجزاء سے جسم کی ترکیب مانی ہے۔  
جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَهُوَ أَيْ مَالًا قِيَامٌ بِذَاتِهِ مِنَ الْعَالَمِ أَمَّا مَرَكِبٌ مِنْ جَزَائِنَ فَصَاعِدًا وَهُوَ الْجِسْمُ وَعِنْدَ الْبَعْضِ لَا يَبْدُلُهُ مِنْ ثَلَاثَةِ أَجْزَاءٍ لِيَتَحَقَّقَ الْإِبْعَادُ الثَّلَاثَةُ عَنْ الطُّولِ وَالْعَرْضِ وَالْعُمُقِ وَعِنْدَ الْبَعْضِ مِنْ ثَمَانِيَةِ أَجْزَاءٍ لِيَتَحَقَّقَ تَقَاطُعُ الْإِبْعَادِ الثَّلَاثَةِ عَلَى زَوَايَا قَائِمَةٍ وَلِيَسْهُلَ انْزَاعًا لَفْظِيًّا رَاجِعًا إِلَى الْأَصْطِلَاحِ حَتَّى يَدْفَعُ بَانَ لِكُلِّ وَاحِدٍ أَنْ يَصْطَلِحَ عَلَى مَا شَاءَ بَلْ هُوَ نَزَاعٌ فِي الْمَعْنَى الَّتِي وَضَعَ لَفْظَ الْجِسْمِ بِأَزَائِهِ هَلْ يَكْفِي فِيهِ التَّرَكِيبُ مِنْ جَزَائِنَ أَمْ لَا أَسْتَجِبُ الْأَوَّلُونَ بِأَنَّهُ يُقَالُ لَا أَحَدَ الْجَسْمِينَ إِذَا زِيدَ عَلَيْهِ جُزْءٌ وَاحِدًا أَنَّهُ أَجْسَمٌ مِنَ الْأُخَرِ فَلَوْلَا أَنْ مَجْرَدُ التَّرَكِيبِ كَافٍ فِي الْجَسْمِيَّةِ لِمَا صَارَ مَجْرَدُ زِيَادَةِ الْمَجْزَاءِ زَيْدًا فِي الْجَسْمِيَّةِ وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّهُ أَفْعَلٌ مِنَ الْجَسَامَةِ بِمَعْنَى الصُّخَامَةِ وَعَظْمُ الْمَقْدَرِ يُقَالُ جِسْمُ الشَّيْءِ أَيْ عَظْمُهُ فَهُوَ جَسِيمٌ وَجَسَامٌ بِالضَّمِّ وَالْكَلامُ فِي الْجِسْمِ الَّذِي هُوَ اسْمٌ لَا صِفَةٌ۔

## ترجمہ

اور یہ یعنی عالم میں جسے جس کا قیام بالذات ہے وہ یا تو مرکب ہے دو جز سے یا زیادہ سے اور یہ جسم ہے۔ اور بعض کے نزدیک تین اجزاء کا تحقق ضروری ہے تاکہ ابعادِ ثلاثہ کا تحقق ہو سکے یعنی طول اور عرض اور عمق کا اور بعض کے نزدیک آٹھ اجزاء تاکہ ابعادِ ثلاثہ کا چند زاویہ قائمہ پر تقاطع ہو سکے اور یہ ایسا نزاع لفظی نہیں ہے جو اصطلاح کی جانب راجع ہو یہاں تک کہ اس کا یہ جواب دیدیا جائے کہ ہر ایک کو حق ہے کہ جو چاہے اصطلاح مقرر کرے بلکہ یہ نزاع اس معنی میں ہے کہ لفظ جسم جس کے مقابلہ میں وضع کیا گیا ہے کیا اس میں دو جزوں سے ترکیب کافی ہے یا نہیں پہلے لوگوں نے (یعنی دو جز کے قائل ہیں) اس طرح حجت پکڑی کہ دو مسادہ جسموں میں سے ایک کو جب اس پر ایک جز زیادہ ہو جائے یوں کہا جاتا ہے کہ یہ دوسرے جسم ہے تو اگر محض ترکیب جمیت میں کافی نہ ہوتی تو وہ ایک جز کی زیادتی کیوجہ سے جمیت میں زیادہ نہ ہوتا، اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ یہ تو صیغہ اسم تفضیل ہے اس جماعت سے جو ضخامت اور مقدار کے زیادہ ہونیکے معنی میں ہے بولا جاتا ہے جسم الشیء یعنی وہ چیز زیادہ ہو گئی فہو جسمٌ و جسامٌ ضمہ کے ساتھ (یعنی جسم الشیء فہو جسیم و جسامٌ معنی عظم اور عظیم مستعمل ہے) اور گفتگو اس جسم

میں ہے جو کہ اس میں نہ کہ صفت۔

## تشریح

یہ بات تو پہلے سے معلوم ہو چکی ہے کہ مصنف کا مقصود حدیث عالم پر دلیل پیش کرنا ہے جس کا خلاصہ ہم عرض کر چکے ہیں وہو ای مالہ قیام بذاتہ من العالم الیہ۔ شارح نے ای مالہ الیہ سے ہو کے مرجع کو متعین کر دیا ہے اور اسی کا مرجع عین بھی ہو سکتا تھا یعنی عین جو قائم بالذات ہے وہ یا تو مرکب یا غیر مرکب۔ غیر مرکب کی تفصیل آئندہ بیان کی جائیگی۔ اور جو مرکب ہے اس میں اختلاف ہے، دو جزوؤں سے مرکب ہے یا زیادہ اجزاء سے۔ فہما عنہ کہ اندر بعض حضرات نے کہا ہے کہ قیام کے معنی میں ہے اور صاعداً صیغہ اسم فاعل مضمر کے معنی میں ہے اب معنی یہ ہوں گے اور صعد صعود الہی دو جزو ہوں یا اس سے زیادہ ہوں، اور اسی مرکب کو جسم کہتے ہیں جو جہوراً شاعر کے نزدیک دو جزو سے مرکب ہے۔

وعند البعض لابد من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلاثة اعني الطول والعرض والعمق  
اور بعض اشاعر کے نزدیک جسم کی ترکیب کیلئے تین اجزاء کا ہونا ضروری ہے ورنہ اس کے بغیر ابعاد ثلاثہ متحقق نہیں ہو سکتے جس کی تفصیل ہم تقریر میں عرض کر چکے ہیں۔

وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد الثلاثة على ما ويا قامتها  
اور ابوعلی جانی کے نزدیک جسم کی ترکیب کیلئے آٹھ اجزاء کا ہونا ضروری ہے تاکہ ابعاد ثلاثہ کا بھی تحقق ہو سکے اور چند زاویہ قائمہ پران کا تقاطع بھی ہو سکے جس کی صورت ماقبل میں عرض کی جا چکی ہے۔

وليرى هذا ان افعالاً لفظياً راجعاً الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح على

ما شاء بل هو نزاع في ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم بازاءه هل يكتفى فيه التركيب

من جزئين ام لا۔

یہاں سے شارح صاحب المواقف پر تقریباً کرنا چاہتے ہیں جنہوں نے اس کو نزاع لفظی قرار دیا ہے حالانکہ یہ نزاع لفظی نہیں بلکہ یہ نزاع حقیقی ہے۔ یہاں یہ کہنے سے چھٹکارا نہیں ہو سکتا کہ ہر فرق کو اپنی اصطلاح مقرر کر نیکاح ہے یہ تو نزاع لفظی کی صورت میں کہا جاسکتا تھا بلکہ یہاں تو یہ اختلاف ہے کہ وہ معنی جس کے لئے لفظ جسم کو وضع کیا گیا ہے اس کے لئے دو جزوؤں سے ترکیب کافی ہے یا نہیں۔

**تنبیہ:** فقیر انصاف سے اپنے دل کی بات عرض کرتا ہے کہ تعریف کے اندر حقیقت سے گفتگو ہوتی ہے، مجازات سے نہیں اور یہ بھی مسلم ہے کہ جسم کے اندر ابعاد ثلاثہ کا تحقق ضروری ہے تو پھر قول اول کے مطابق بالفعل بعد واحد کا تحقق ہے اور قول ثانی کے مطابق بالفعل بعدین کا تحقق ہے جس سے ان دونوں اقوال کا مروج ہونا معلوم ہوتا ہے البتہ ابوعلی جانی اگرچہ اس کا مذہب باطل ہے مگر یہاں اس کے قول پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا اس نے آٹھ اجزاء سے جسم کی ترکیب مانی ہے جس کی وجہ سے بالفعل ابعاد ثلاثہ کا تحقق ہو گا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اَحْتِمَالًا وَلَوْ بَانَ يُقَالُ لِاحَدِ الْجَسْمَيْنِ اِذَا زِيدَ عَلَيْهِ جُزْءٌ وَاحِدٌ اِنَّهُ اَجْسَمَانِ  
الْآخِرُ فَلَوْلَا اَنْ مَجْرَدُ التَّرْكِيبِ كَا فِى الْجَسْمَانِ لِمَا جَاءَ بِمَجْرَدِ زِيَادَةِ الْجُزْءِ اَزِيدَ فِى  
الْجَسْمَانِ - یہ جہور اشاعرہ نے اپنے قول پر دلیل پیش کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دو جسم میں جو دونوں  
بالکل مساوی الاجزاء ہیں اب اگر ان دونوں میں سے ایک پر ایک جزر کا اضافہ کر دیا جائے تو جسم مزید علیہ  
دوسرے سے اجتم ہو گیا تو محض ایک جزر کے اضافہ کی وجہ سے اجتم ہو جانا اس بات کی دلیل ہے کہ جسم  
بننے کیلئے محض ترکیب کا تحقق کافی ہے جس کا ادنیٰ درجہ دو جزر میں -

**تنبیہ :-** اس دلیل پر احق کو اعتراض ہے (۱) ماہیت میں اور خواص میں تشکیک نہیں ہونی کما صرح  
فی الساقۃ اور اس دلیل میں تشکیک بالزیادۃ متحقق ہے کما لا یجفی علی المتأمل (۲) اس میں معادہ علی  
المطلوب کا شائبہ ہے پہلے جب دو جسموں کو جسم کہہ دیا جائے تب ہی تو یہ دلیل جاری ہو نہ کہ امکان ہے  
اور ابھی تو جگو جسمان مساویان سے تعبیر کیا گیا ہے ان کا جسم ہونا ہی محل تامل ہے، یہ دو اشکال تو اس  
مقام پر فقیر کو ہوتے ہیں۔ نیز اس میں بھی یہاں ایک اشکال قائم کر کے اس کا جواب دیا گیا ہے فندبر۔

وفیه نظر لانه افعَل من الجسامۃ بمعنی الضمۃ یقال جِسمُ الشیء ای عظم فهو  
جسیم وجسام بالضم والکلام فی الجِسم الذی هو اسم لاصفۃ -  
یعنی فرق اول نے جو استدلال اپنے قول پر پیش کیا ہے اس پر علامہ نقاش زانی کو بھی اعتراض ہے۔ اعتراض  
کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا استدلال خروج عن البعوت ہے گفتگو چل رہی تھی ذات جسم کی جو اسم ہے اور آپ نے  
گفتگو شروع کر دی صفت کی یعنی اجسم کی جو اسم تفضیل کا صیغہ ہے جس کے معنی زیادہ ضخیم اور موٹا ہونے  
کے ہیں اس لئے استدلال درست نہیں ہے کیوں کہ جب اہل زبان اپنے محاورات میں اِذَا اجتم من الآخر  
بولتے ہیں تو انکی مراد یہ نہیں ہوتی کہ مزید علیہ جمیت میں دوسرے سے زیادہ ہے بلکہ مراد یہ ہوتی ہے کہ  
مزید علیہ کی جسامت اور ضخامت دوسرے سے بڑھی ہوئی ہے۔ خلاصہ کلام گفتگو غیر مشتق میں تھی صفت  
میں نہیں تھی مگر شارح کی نظر پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حضور جسم جسامت ہی سے ماخوذ ہے اور الفاظ  
منقولہ میں معانی لغویہ ملحوظ ہوا ہی کرتے ہیں تو ایک جزر کے اضافہ سے جسامت کا بڑھ جانا اس بات  
کی دلیل ہے کہ جسم دو جزروں سے مرکب ہو سکتا ہے۔

**تنبیہ :-** ہم نے اقبل میں قول ثالث کو ترجیح دی ہے، یہ ترجیح اس وقت ہو سکتی ہے جبکہ جسم کے  
اندر اعداد ثلاثہ کا بالفعل تحقق ضروری ہو اور اگر العباد ثلاثہ کے تحقق کا جسم میں کوئی دخل نہ ہو تو پھر جہور  
اشاعرہ کے قول کے حق ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے۔

اَوْ غَيْرَ مَرَّ كَب كَالْجَوْهَرِ يَعْنِي الْعَالِيَنِ الَّذِي لَا يَقْبَلُ إِلَّا نَفْسَامَ لَا فَعْلًا وَلَا وَهْمًا وَلَا فُضْغًا

وہو الجزء الذی لا یتجزئی۔

**ترجمہ**

یا وہ (جس کا قیام بذاتہ ہے) غیر مرکب ہوگا جیسے جو ہر لینی وہ عین جو انقسام کو قبول نہ کرے نہ فعلاً اور نہ وہما اور نہ فرضاً اور یہی وہ جز رہے جس کی تقسیم نہیں ہوتی۔

**تشریح**

یعنی اخیان کی دو قسم ہیں۔ مرکب ہوگا یا غیر مرکب اول جسم ہے اور ثانی جو ہر ہے۔ جب جوہر جسم کے مقابلہ میں بولا جائے تو اس سے مراد جو ہر فرد یعنی جز ملا یا تجزیہ ہوتا ہے جو تقسیم کو قبول نہیں کرتا نہ قسمت فعلی کو اور نہ وہی کو اور نہ فرضی کو قسمت فعلی یہ ہے کہ شئی کے اجزاء خارج میں منسلک ہو جائیں خواہ قسمت قطعی کے ساتھ ہوں یا قسمت کسری کے ساتھ جبکہ اردو میں کاٹنے اور توڑنے سے بغیر کیا جاتا ہے۔ قسمت وہی، قسمت وہم یہ جزئی ہوتی ہے کہ اس میں وہم کسی شئی جزئی پر یہ حکم لگتا ہے کہ اس میں انفکاک ہے خواہ نفس الامر میں ہو یا نہ ہو بلکہ یہ صفت وہم کی پیداوار ہوئی ہے اور قسمت فرضیہ وہ قسمت کلیہ ہے جس میں عقل کسی امر کی برائے انقسام و انفکاک کا حکم لگاتی ہے۔

**سوال :-** قسمت وہی کا انکار جز ملا یا تجزیہ میں کیوں کیا گیا جبکہ وہم تو اس میں بھی تقسیم کر سکتا ہے؟

**جواب :-** جب کوئی چیز ایسی قلیل اکثم ہو جائے کہ اس سے زیادہ کمی کی اس میں کچھ کشش نہ ہو تو وہ شئی اپنے حجم کے صغر کی وجہ سے قوت وہم کے کٹر ہونے سے باہر ہوگی اور قوت وہم وہی قسمت کا کام انجام دے سکتی ہے جہاں ایسی مقدار موجود ہو جو انفکاک و انفکاک کو قبول کر سکے۔

**سوال :-** چلتے اپنے قسمت وہی کا انکار کر دیا مگر قسمت فرضیہ کلیوں کا انکار کیا جبکہ یہ بات مسلم ہے کہ فرضیہ عقل حالات و ممکنات دونوں میں چلتا ہے؟

**جواب :-** فرض کے دو معنی ہیں اول معنی تقدیر یعنی فرض کر لینا یہ معنی حالات و ممکنات دونوں میں چلتے ہیں اور دوسرے معنی ہیں تجویز یعنی عقل کا اسکو جائز قرار دینا یہ حالات میں جاری نہیں ہے اور قسمت فرضی میں فرض کے دوسرے معنی مراد ہیں۔

ولم یقل وهو الجوہر احترازاً عن ورود المنع بان ما لا یتزکب لا ینحصر عقلاً فی الجوہر بمعنی الجزء الذی لا یتجزئی بل لا بد من ابطال الہیولی والصورة والعقول والنفس المجردة لیتم ذلک۔

**ترجمہ**

اور مصنف نے وہو الجوہر نہیں کہا درود اعتراض سے احتراز کرتے ہوئے اس طریقہ پر کہ جوہر مرکب نہیں وہ عقلاً جو ہر لینی جز ملا یا تجزیہ میں منحصر نہیں بلکہ ہندری ہے ہیولی اور صورت اور عقول اور نفوس مجردہ، ابطال تاکہ یہ حصر تام ہو۔

## تشریح

یہاں سے شارح یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ جیسے مانتے نے اما مرکب کے بعد دہوا اکھم کہا تھا یہاں  
اور غیر مرکب کے بعد دہوا اکھم نہیں کہا بلکہ کا جو ہر کہا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر مانتے دہوا اکھم  
کہہ دیتے تو اعتراض وارد ہوتا کہ کیا غیر مرکب صرف جزوہ لایتجزئی میں منحصر ہے، تو پھر اسکو دلیل سے ثابت کر نیکی  
مہرورت پیش آتی ورنہ فلاسفہ ہیولی اور مہورت اور عقول اور نفوس مجردہ کو غیر مرکب مانتے ہیں اس کے باوجود انکو  
جزوہ لایتجزئی نہیں کہتے۔

خلاصہ کلام دہوا اکھم کہنے کیلئے مذکورہ اشیاء اربعہ کا ابطال مہروری تھا جب دہوا اکھم کہنے کا مصنف کو حق  
پہونچتا اس لئے مانتے نے اس سے تعرض نہ کرتے ہوئے کا جو ہر کہہ دیا، اگرچہ جواب کی گنجائش تھی کہ مانتے باطل  
منکملین گفت کو فرما رہے ہیں اور انکی اصطلاح کے مطابق غیر مرکب جو ہر فرد ہے تو مانتے پر کوئی اشکال نہ ہوتا۔

وعند الفلاسفة لا وجود للجوہر الفرد اعنى الجزء الذی لا يتجزئى وتركب الجسم  
انما هو من الهیولی والصلوۃ۔

## ترجمہ

اور فلاسفہ کے نزدیک جو ہر فرد یعنی جزوہ لایتجزئی کا وجود نہیں ہے اور جسم کی ترکیب ہیولی  
اور صورت سے ہے۔

## تشریح

یعنی فلاسفہ جزوہ لایتجزئی کو باطل مانتے ہیں اور جسم کی ترکیب اجزاء سے نہیں، بلکہ  
ہیولی اور صورت سے مانتے ہیں۔

## تنبیہات

ہیولی :- فلاسفہ کے یہاں اس جوہر کو کہا جاتا ہے جو مختلف صورتیں اور شکلیں اختیار کرتا ہے مگر اس میں کچھ تغیر  
نہیں ہوتا ہے جیسے مثلاً لوہا، کبھی ہندوق و توپ کی صورت میں ہوتا ہے اور کبھی تلوار کی کبھی جہاز کی اور کبھی  
چھری اور چاقو کی، تو صورتیں مختلف ہیں مگر مادہ سب کا ایک ہے تو جو جوہر ان تمام صورتوں میں جاری رہتا ہے  
ہے وہ ہیولی ہے اور جو کیفیت ایک شے کو دوسرے سے ممتاز کرتی ہے وہ صورت کہلاتی ہے۔

اسی کو آسان الفاظ میں یوں تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ جیسے موجودات ذہنیہ میں ماہیت مرکب جس اور فصل سے  
مرکب ہوتی ہے اس میں سے جزوہ عام کو جس اور جزوہ خاص کو فصل کہا جاتا ہے۔ ایسے ہی موجودات خارجیہ  
میں مرکب کے اندر جو جزوہ عام ہے اس کو ہیولی اور جو جزوہ خاص ہے اسکو صورت کہتے ہیں۔

ہیولی کی اقسام حاشیہ رمضان اندزی میں بسط سے مذکور ہیں بخود طوالت ہم نے انکو ترک کر دیا فیصلح شد۔  
صورت :- وہ جوہر ہے جو ہیولی میں حلول کرتا ہے اسی لئے اس کو حال اور ہیولی کو محل کہتے ہیں۔

عقول :- عقل کے اوپر ہم تفصیلی گفتگو عقل کے بیان میں کر چکے ہیں مگر یہاں فلاسفہ کی مراد عقول سے عقل عشرہ



ہیں کیونکہ انکا عقیدہ باطلیہ ہے کہ اللہ نے عقل اول یعنی ایک فرشتہ کو پیدا فرمایا، پھر اس فرشتہ نے دوسرا فرشتہ اور ایک آسمان پیدا فرمایا پھر یہی سلسلہ دس تک چلا آگئے فرشتے دس اور آسمان نو ہو گئے۔ سات وہ جو ان کو اہل اسلام مانتے ہیں اور آٹھواں کرسی اور نواں عرش، اور ان دس فرشتوں کو وہ عقول عشرہ سے تعبیر کرتے ہیں اور ان کو واجب بالغر مانتے ہیں اور مجردات میں سے شمار کرتے ہیں وھذا العقول مردودہ لا دلیل علیہا بالکمال العقل افضل نفوس مہجورہ کا۔ عرف عام اور شرح میں روح کو نفس کہتے ہیں، روح انسانی کے سلسلہ میں عقلا کے چند مذاہب ہیں، گروہ اہل اسلام کا ایک بڑا طبقہ اس میں بحث کرنے سے سکوت اختیار کرتا ہے اس خیال کے کہ علم روح اللہ کے ساتھ مختص ہے، اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ روح ایک جسم لطیف ہے جو بدن میں اس طرح سرایت کئے ہوئے ہے جیسے پانی گلاب کے پھول میں۔ اور حکماء نے کہا ہے کہ روح انسانی ایسا جوہر مجرد عن المادہ ہے جو بدن کے اندر دخول کئے بغیر اسی طرح نفرت کا تعلق رکھتا ہے جیسے حاکم کا نفرت اپنے اطراف سلطنت میں ہوتا ہے بعض صوفیہ، قاضی ابوزید الدیوسی اور امام غزالی بھی یہاں حکماء کے ہمنا ہو گئے ہیں۔

پھر شارح نے نفوس کو مجردہ کی صفت سے مفید کر دیا جس کی وجہ یہ کہ نفس بطریق اشتراک لفظی یا پنج اشارہ پر بولا جاتا ہے۔ نمبر ۱۔ نفس ثابت، جسم طبی کے کمال کو کہا جاتا ہے اور کمال سے مراد اس کا اپنی ذات میں باعتبار نوع کے مکمل ہو جانا ہے اور اس کو کمال اول کہتے ہیں جیسے کوبہ کا تلوار کی ہیئت اختیار کر لینا اور دوسرا کمال باعتبار صفت کے ہوتا ہے جسکو کمال ثانوی کہتے ہیں جیسے تلوار میں قوت قطع، ادر جسم کے اندر حرکت اور انسان کے لئے علم کمال ثانوی ہے۔ نمبر ۲۔ نفس حیوانی، جو حیوان کے بدن میں مدبر ہے یعنی اس کے حواس اور حرکات میں تدبیر کا کام انجام دیتا ہے۔ نمبر ۳۔ نفس انسانی یعنی انسان کے اندر علوم کو مستنبط کر سکی قوت جس کو فلاسفہ نے اور بعض اہل اسلام نے مجردات میں سے شمار کیا ہے بلکہ ان کا کہنا ہے کہ اس کا بدن کے ساتھ بغیر حلول و دخول کے تدبیر کا تعلق ہے۔ والتفصیل فی شرح المواقف۔ نفس فلکیہ منطبعہ، جس کے بارے میں انکا خیال ہے کہ یہ جسم فلک میں حلول کئے ہوئے ہے اور یہ نفس فلک کے لئے ایسا ہے جیسے ہمارے لئے قوت خیال۔ نمبر ۴۔ نفس فلکیہ مجردہ، فلاسفہ اسکو فلک کیلئے ایسا مانتے ہیں جیسے بدن انسانی کے لئے نفس انسانیہ، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ نفوس مجردہ سے مراد ملائکہ مدبرات ہیں۔

واقوی ادلت اثبات الجزء اذ لو وضعت کمرۃ حقیقۃ علی سطح حقیق لہ تماس، الا  
بجزاء غیر منقسم اذ لوما ستہ بجزءین فکان فیہا آخظ بالفعل فلم یکن کمرۃ حقیقۃ،

ترجمہ

اور اثبات جزو کی دلیلیوں میں سے سبب مضبوط دلیل یہ ہے کہ اگر کمرۃ حقیقی سطح مستوی پر رکھا جائے تو تماس نہیں کریگا وہ کہہ کہ اس سطح مستوی سے مگر جزو غیر منقسم کے ساتھ آتا

لئے کہ اگر تم اس کرے کہ سطح مستوی کے ساتھ دو جزوؤں کے ساتھ ہوگا کہ اگر وہ خط بالفعل، تو نہیں رہے گا وہ کرہ حقیقی۔

## تشریح

یہاں سے شارح علیہ الرحمہ جزرہ لایتجزی کے ثبوت کے دلائل نقل فرما رہے ہیں یہ پہلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کرہ حقیقی میں بالفعل بافتاق فریقین خط مستقیم کا تحقق نہیں ہے البتہ خط مستقیم کا وجود ہے تو اگر کرہ حقیقی کو کسی ہموار زمین پر رکھا جائے تو کرہ اس ہموار زمین سے صرف ایک جزو غیر منقسم سے تماس کرے گا اصلے کہ اس کا تماس اس جگہ سے دو جزو سے ہوگا تو کرہ حقیقی میں خط مستقیم کا وجود ماننا ہوگا جو خلاف اجماع ہونیکی وجہ سے باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے لہذا جب جزو غیر منقسم کے ساتھ تماس کا تحقق ہو گیا تو جزو لایتجزی کا ثبوت ہو گیا اور یہی ہمارا مقصود ہے۔

**تنبہ:** - کرہ وہ جسم ہے جسکو سطح واحد گھیرے ہوئے ہو اس کے وسط میں ایک نقطہ ہو اس نقطہ سے نکلنے والے تمام خطوط مساوی ہوں۔ سطح مستوی وہ ہے جس کے تمام اجزاء برابر ہوں جس میں اوپر نیچ ہو اور یہی یہاں مراد ہے جس کا ترجمہ ہموار جگہ سے کر دیا ہے ورنہ سطح حقیقی اسکو کہتے ہیں جو طول و عرض میں اقسام کو قبول کرے اور عمق میں نہ کرے اور سطح حقیقی کی نہایت خط ہے اور خط وہ ہے جسکے اندر فقط طول ہو عرض و عمق نہ ہو۔

واشهرها عند المشائخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسمًا لآلئ النهاية لم تكن المخدلة اصغر من الجبل لآلئ كلا منهما غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرته الاجزاء وقلته واذ لك انما يتصور في المتناهي۔

## ترجمہ

اوشہور دلیل مشائخ کے نزدیک دو طرح بر ہے، وجہ اول یہ ہے کہ اگر ہر عین لالی النہایہ منقسم ہوگا تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہوگا اصلے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک غیر متناہی الاجزاء ہے اور بڑائی اور چھوٹائی وہ اجزاء کی کثرت اور قلت کے اعتبار سے ہے اور قلت و کثرت متناہی میں متصور ہو سکتی ہے۔

## تشریح

اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ آپس کے قول کے اعتبار سے رائی کے دانہ اور پہاڑ میں کوئی فرق نہیں حالانکہ یہ بدیہی البطالان ہے کیونکہ ان دونوں میں فرق بدیہی چیز ہے اور آپس کے قول کے مطابق جب یہ دونوں لالی النہایہ تقسیم کو قبول کریں گے تو دونوں غیر متناہی الاجزاء ہوں گے۔ حالانکہ ایک کا چھوٹا ہونا اور دوسرے کا بڑا ہونا محسوس و مشاہد ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ چھوٹائی اور بڑائی اجزاء کی قلت و کثرت پر موقوف ہے، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ قلت و کثرت متناہی میں پائی جاتی ہے غیر متناہی

والثاني أن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته ولا لما قبل الافتراق والله تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق إلى الجزء الذي لا يتجزأ لأن الجزء الذي تنازعنا فيه أن أمكن افتراقه لموت قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وأن لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف.

**ترجمہ** اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جسم کے اجزاء کا اجتماع لذتہ نہیں ہے ورنہ تو البتہ وہ افتراق کو قبول نہ کرتے تو اللہ تعالیٰ قادر ہے اس بات پر کہ اس میں جبر ملا توحیدی تک افتراق کا خلق فرمادے۔ اس لئے کہ وہ جزو جس کے اندر ہم تنازع کر رہے ہیں اگر اس کا افتراق ممکن ہے تو اس پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا لازم نیکی کا عجزی کو دور کرتے ہوئے، اور اگر ممکن نہیں تو مدعی ثابت ہو گیا اور تمام دلائل کمزور ہیں۔

**تشریح** اس دوسری وجہ (یعنی دلیل ثالث) کا حاصل یہ ہے کہ جسم کے اندر جو اجزاء کا اجتماع ہے وہ لذائذ نہیں آسکتے، اگر اجتماع ذاتی ہوتا تو اس میں کبھی انفریق نہ ہوتا۔ حالانکہ خلاف مشاہد ہے اور جب اجتماع ذاتی نہ ہو تو اس کا انفریق ممکن ہوا، اور ہر ممکن سے قدرت الہی کا تعلق ہے لہذا اب ہم کہیں گے کہ اللہ کی قدرت کا تعلق جب تمام ممکنات سے ہے اور یہ بھی ممکن ہے تو اللہ اس کو ایسے مقام تک تقسیم کر سکتا ہے کہ آگے اس کے اندر انقسام کی صلاحیت ہی ختم ہو جائے لہذا اجزاء لایعجزی اس طرح بھی ثابت ہو گیا۔

لأن الجزء الذي تنازعنا فيه المطلوب توحيلى عبارت سے ثابت ہو چکا ہے، یہاں سے فرماتے ہیں کہ پھر جزو لا یتجزى میں بھی دوبارہ تقسیم ممکن ہوگی یا نہیں اگر دوبارہ بھی تقسیم ممکن ہو تو چونکہ ہر ممکن کے ساتھ اللہ کی قدرت کا تعلق ہے لہذا یہاں بھی ہوگا مگر یہ خلاف مفروض ہے اس لئے کہ مفروض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ممکن کے ہر انقسام کو قوت سے فعلیت کی جانب نکال رکھا ہے لہذا جب مفروض یہ ہے تو آگے انقسام محال ہوگا تو بھی ہر ارا مدعی ثابت ہوگا۔

وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْإِدْرَاكُ دَوَّارَهُ الْقِسَامِ مُمَكِّنًا هِيَ تَنْهَى تَوْهُمَارِي بَاتٍ بِأَدْبَتِهِ ظَاهِرٌ بِهِ كَهْ جَزْءٍ لَا يُتَجَرَّى ثَابِتٌ  
ہے۔ ان تینوں دلیلوں کو نقل کرنے کے بعد شارح فرماتے ہیں ”وَالْكَلْفُ ضَعِيفٌ“ یعنی مذکورہ سارے  
دلائل کمزور اور ضعیف ہیں پھر ایک کے ضعف کی وجہ بیان فرماتے ہیں۔

أما الأول فلا شك أن تأكيد أن ثبوت النقطة وهو لا يستلزم الجزع لان حلولها في المحل ليس الحلول السرياني حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل.

## ترجمہ

بہر حال اول تو اس لئے کہ وہ ثبوت نقطہ پر دلالت کرتی ہے اور وہ (یعنی نقطہ کا ثبوت) ثبوت جزع مرکب مستلزم نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ کا حلول محل میں حلول سربانی نہیں ہے یہاں تک لازم آجائے اس کے عدم انقسام سے محل کا عدم انقسام۔

## تشریح

یہ شارح نے دلیل اول کا ضعف بیان فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے مانا کہ کوہ تحقیق کا سطح متوی سے جو تماس ہوگا وہ شی غیر منقسم ہوگا مگر پھر کبھی جزر ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس سے نقطہ کا ثبوت ہوتا ہے اور یہ دونوں عدم انقسام میں اگر چہ مساوی ہیں مگر جزر جوہر ہے اور نقطہ حکما کے یہاں عرض ہے اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب یہ عرض ہے تو اس کا مقوم و محل تو جوہر ہوگا اور عدم انقسام میں جو حال یعنی نقطہ کا حکم ہے وہ محل مقوم کا بھی حکم ہوگا لہذا اس سے تو جوہر کا ثبوت ہونا چاہئے۔ تو اس کا جواب دیا گیا جس کا حاصل یہ ہے کہ حلول کی دو قسمیں ہیں حلول سربانی اور حلول طریانی و جاری۔ حلول سربانی یہ ہے کہ حال کا محل میں اس طرح حلول ہونے کا ایک کی جانب اشارہ جسے بعینہ دوسرے کی جانب ہو۔ جیسے روئی میں پانی گھس جائے تو روئی کی طرف اشارہ بعینہ پانی کی طرف ہے و علی العکس، اور جیسے دودھ اور اس کی سفیدی یہ بھی حلول سربانی ہے کما لا یخفی اور جیسے مولوی بلال کی داڑھی اور اس کی سیاہی یہ حلول سربانی ہے۔ اور حلول طریانی و جاری یہ ہے کہ جہاں ایسا نہ ہو بلکہ حال اور محل میں جو رو پڑوس اور قرب کا تعلق ہو جیسے نقطہ خط کی طرف کو کہتے ہیں اور سطح جسم کی طرف کو کہتے ہیں اور یہ سب اعراف ہیں، بہر حال نقطہ کا خط کے اندر حلول طریانی ہے سربانی نہیں ہے حلول سربانی میں تو حال کے عدم انقسام سے محل کا عدم انقسام ہو سکتا تھا مگر کیا کیا جائے کہ یہاں تو حلول طریانی ہے جس میں حال کا عدم انقسام محل کے عدم انقسام کو مستلزم نہیں ہے لہذا جزر کا ثبوت نہ ہوا۔

وأما الثاني والثالث فلا شك أن الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل وإنما غير متناهية بل يقولون إنه قابلٌ لأنقساماتٍ غير متناهية وليس فيه اجتماع أجزاء أصلاً وإنما العظم والصبغ باعتبار المقدار القاسم به، لا باعتبار كثرة الأجزاء وقتها والافتراق مملكتين لا إلى نهاية، فلا يستلزم الجزع.

## ترجمہ

اور بہر حال ثانی اور ثالث پس اس لئے کہ فلاسفہ اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ جسم بالفعل اجزاء سے مرکب ہے اور وہ اجزاء غیر متناسی ہیں۔ بلکہ فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ جسم انقسامات غیر متناسی کو قبول کر نہ سکتا ہے، اور جسم میں بالکل اجزاء کا اجتماع نہیں ہے اور بڑائی اور چھوٹائی اس مقدار کے اعتبار سے ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے نہ کہ اجزاء کی کثرت و قلت کے اعتبار سے اور افتراق لائی الہیایہ ممکن ہے تو یہ جز کو مستلزم نہ ہوگا۔

## تشریح

مشائخ کی جانب سے جو دلیل بیان کی گئی ہے یعنی دلیل ثانی اسکی تردید ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فلاسفہ تو اجزاء کا وجود ہی نہیں مانتے لہذا اجزاء کی قلت و کثرت کا انکے نزدیک کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اگر فلاسفہ جسم کی ترکیب اجزاء سے مانتے اور پھر اجزاء کو غیر متناسی قرار دیتے تو آپ کی دلیل ان پر حجت ہو سکتی تھی بلکہ وہ یوں کہتے ہیں کہ جسم لائی الہیایہ تقسیم کو قبول کر سکتا ہے جسم میں اجزاء کا تحقق بالکل نہ ہوگا، رہا آپ کا یہ کہنا کہ چھوٹائی اور بڑائی جسم کی اجزاء کی قلت و کثرت پر موقوف ہے یہ فلاسفہ پر حجت نہیں اسلئے کہ ان کے یہاں عظم و صغر کا مدار اس مقدار پر ہے جو جسم کیساتھ قائم ہے جس کو وہ کمیت متعطل سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کو عرض شمار کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ آپ کی دلیل ثانی فلاسفہ پر حجت نہیں ہو سکتی آپ کے متکلمین پر ہو سکتی ہے جو عظم و صغر کا مدار اجزاء کی قلت و کثرت پر رکھتے ہیں، اور رسی آپ کی دلیل ثالث، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب افتراق ممکن ہے تو اللہ تعالیٰ کی قدرت اس کو لائی الہیایہ تقسیم کر سکتی ہے لہذا اس دلیل سے بھی جز ثابت نہ ہوا۔

وَأَمَّا أدلة النفي أيضاً فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازی فی هذه المسئلة الى التوقف۔

## ترجمہ

اور بہر حال نفی کے دلائل بھی ضعف سے خالی نہیں ہیں اور اسی وجہ سے امام رازی اس مسئلہ میں توقف کی جانب مائل ہوتے ہیں۔

## تشریح

یہاں سے حضرت شارح یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ جس طرح متکلمین کے بیان فرمودہ دلائل کمزور ہیں اسی طرح فلاسفہ نے جو دلائل جزو لا تجزئ کے ابطال پر پیش کیے ہیں (جن میں سے آپ عید ہی میں پڑھ چکے ہیں) وہ بھی ضعیف ہیں اسی وجہ سے امام رازی نے اس مسئلہ میں توقف سے کام لیا ہے۔

فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرۃ، قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد منجاة عن كشيده

من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الہیولی والصورۃ المؤدی الی قدم العالم ونفی  
حشی الاجساد وکثیر من اصول الهندسة النبتی علیہا دام حرکات السموات و  
امتناع الخرق والالتیام علیہا۔

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا اس اختلاف کا کچھ ثمرہ ہے؟ تو ہم کہیں گے ہاں جو ہر فرد کے  
اثبات میں نجات ہے فلاسفہ کی بہت سی تاریکیوں سے جیسے اثبات ہیولی اور صورت  
جو نمودی ہے عالم کے قدیم ہونیکسی جانب اور حشر اجساد کی نفی کی جانب اور ہندسہ کے بہت سے اصول  
سے نجات جن پر اسمائوں کی حرکتوں کا دوام مبنی ہے اور جن پر خرق و التیام کا امتناع مبنی ہے۔

## تشریح

یہاں سے شارح یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ متکلمین اور فلاسفہ کا جو یہ اختلافی مسئلہ ہے  
اس کا کچھ فائدہ ہے یا نہیں؟ تو جواب دیا کہ اگر متکلمین جزر لایجزئی کو ثابت کرنے میں  
کامیاب ہو گئے تو حدوث عالم اور موت کے بعد سارے حالات اور پوری شریعت ثابت ہو جائے گی،  
اور اگر اس کا ثبوت نہ ہو بلکہ اس کا ابطال ہو جائے اور ہیولی اور صورت کا اثبات، تو پھر فلاسفہ قدیم  
عالم کے اثبات میں کامیاب ہوں گے اور مرئی کے بعد جو اجسام و ابدان کا حشر ہو گا اس کی نفی میں اور پوری  
شریعت کی نفی میں کامیاب ہوں گے نیز اثبات جزر سے اور بھی بہت سے فوائد ہیں اور اس کے ابطال میں  
بہت سے نقصانات ہیں شاید یہ شارح کا سہو ہے کہ اصفوں نے وکثیر من اصول الهندسة  
کہا ہے اس لئے کہ علم ہندسہ میں ان باتوں سے گفتگو نہیں ہوتی بلکہ یہ تو فلاسفہ کا موضوع سخن ہے فیثاقمل۔

## متنبیہ

متنبیہ :- امام فخر الدین رازی کی ولادت ۵۴۳ھ ہے، اور وفات ۶۰۵ھ ہے۔ زبردست محقق اور  
علوم و فنون کا ماما ہوا امام ہے اور علوم حکمت کے اندر جب مطلقاً امام بولا جاتا ہے تو امام رازی ہی مراد ہوتے ہیں  
تقریر مزید :- عزیزان گرامی، آپ نے دیکھا کہ شارح نے متکلمین کی تین دلیلیں نقل فرما کر تینوں پر  
”واکمل ضعیف“ کہہ کر ضعف کا حکم لگا دیا ہے۔ آقوال: دلیل اول سے نقطہ کا ثبوت مانا  
لیکن اگر اس کو خط سے منفک شمار کیا جائے تو اب اس کو کیا کہا جائے گا فقط تو ہو نہیں سکتا اس لئے کہ وہ  
عرض ہے اور جب اس کا انفکاک ہو گیا تو حکم سابق ختم ہو گیا لا محالہ جزر ماننا پڑیگا فثبت المدعی اور اس کا  
نقطہ ہونا سامانی انفکاک نہیں ہے اس لئے کہ اس کا فی نفسہ عدم القسام امر آخر ہے اور دوسری شئی سے منفک  
ہونا امر آخر ہے۔

والیہذا اقوال، وعظم و صغر گر مقدار کی وجہ سے بھی مانا جائے تو رائی کے دانہ اور پہاڑ کے لالی الہیایہ تقسیم کے کیا معنی  
ہیں؟ کیا یہ خلافِ باریت نہیں ہے جبکہ حکماء کا موضوع سخن اعیان خارجیہ کے احوال نفس الامری سے بحث کرنا  
ہے، یہ کیسی نفس الامری چیز ہے کہ معمولی سی ہوش رکھنے والا انسان بھی جس کا باور نہ کر سکے۔

والیضا قول، یہ کیسی حکمت ہے کہ ایک طرف تو یہ کہا جاتا ہے کہ تمام اجسام مکملہ درجہ قوت سے درجہ فعلیت میں آگئے ہیں تو پھر لائی النہایہ امکان انفرات کے کیا معنی ہیں؟  
والیضا قول، فلاسفہ نے الباطل جزیر پر جو دلائل قائم کئے ہیں وہ ادنیٰ سے تغیر سے نقطہ کے اندر بھی جاری ہیں تو پھر نقطہ کی تسلیم اور جزیرہ کا الباطل کیوں ہے؟  
والیضا قول، فلاسفہ بطران جزیرہ پر دلائل قائم کرتے ہوئے جو وسط سے ملاقی ہونے کی بحث چھیڑ کر الباطل کی کوشش کرتے ہیں درحقیقت یہ ان کی عقل کا قصور ہے یہ درحقیقت تلافی نہیں بلکہ انتساب ہے اور انتساب میں وسعت ہے۔ اور یہ مسلم ہے کہ انتسابات غیر منقسم ہو کرتے ہیں فلاشکال۔ قول آخر کی تفصیل تقریر دلپذیر میں ہے۔ عزیزان گرامی! ہم انصاف کے ساتھ یہ عرض کر دینا چاہتے ہیں کہ اثبات جزیرہ و الباطل جزیرہ کا مسئلہ منصوص علیہ نہیں ہے بخیر قرآن و حدیث میں اس سے کچھ تعرض نہیں کیا گیا اس لئے ہم اس مسئلہ پر زیادہ زور نہ دیتے اور اس کے پیچھے نہ پڑتے مگر کیا کیا جائے کہ فلاسفہ اس کا الباطل اور ہیولی کا اثبات کر کے قدم عالم کے اثبات کے درپے ہیں جس سے ساری شریعت کا الباطل لازم آتا ہے اس لئے اس سے کچھ تعرض کرنا امر لا بدی ہے۔

لہذا ہم کہیں گے کہ اولہ شرع چار میں جو آپ کی جانی پہچانی ہیں بخیر قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس مگر کہاں ایک بات اور ذہن نشین رہے کہ سب سے بڑی دلیل جس کا کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا وہ ہدایت عقل ہے، تمام عقائد کا اس پر التفاق ہے کہ ہدایت عقل سے بڑھ کر کوئی دلیل نہیں ہے جیسے مثلاً یہ کہہ کہ ہاتھ ہے اس کو کچھ بھی جانتا ہے کہ یہ ہاتھ ہے اس کے لئے نہ کسی دلیل کی حاجت ہے اور نہ کسی دلیل سے اس کو غلط کہا جاسکتا ہے کیونکہ وہ دلیل خلاف ہدایت اور خلاف مشاہدہ ہوگی۔ دوسری بات یہ ذہن نشین رہنی چاہئے کہ موصوف اوصاف سے کبھی بالذات متصف ہوتا ہے اور کبھی بالغیر بالذات متصف ہوتا ہے۔ یعنی موصوف کے اندر کبھی اس کا وصف ذاتی اور خاندانہ ہوتا ہے اور کبھی عطار وغیرہ ہوتا ہے، جیسے عالم اسباب میں سورج نوز سے بالذات متصف ہے اور چاند اور ساری زمین سورج کے واسطے منسوبہ اسی طرح حرارت آگ کا وصف ذاتی ہے اور برودت پانی کا وصف ذاتی ہے لیکن جب پانی کو آگ کے اوپر رکھ دیا جائے تو پانی جب تک وصف ذاتی پرودت تھا حرارت سے متصف ہو جاتا ہے۔ مگر یہ حرارت پانی کی ذاتی نہیں بلکہ عطار غیر ہے تاہم اگر کوئی کھولے گرم پانی کے اندر اپنا ہاتھ رکھ دے تو جل جائے گا پھر جب پانی کو آگ سے اتار کر علیحدہ رکھ دیا جائے تو کچھ دیر کے بعد وہ پانی ٹھنڈا ہو جائیگا اگر یہ حرارت پانی کا وصف ذاتی ہوتا تو پانی ٹھنڈا نہ ہوتا، اسی طرح اگر کھڑکی ہوئی آگ کے اندر گرم پانی ڈال دیا جائے تو وہ آگ بجھ جائے گی اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حرارت پانی کا وصف ذاتی نہیں ہے بلکہ عارضی ہے۔

اسی طرح اوصاف عارضہ میں سے کچھ اوصاف سرلیع الازال ہوتے ہیں اور کچھ اوصاف بطی الزوال ہوتے

ہیں اگر کوئی شخص اوصاف عارضہ لطیف الزوال کو دیکھ کر ان اوصاف کو موصوف کا وصف ذاتی کہے تو وہ ایسا ہے جیسے اگر کوئی شخص اپنی جوانی کو (جو لطیف الزوال ہے) دیکھ کر کہے یا سمجھ کہ میں ہمیشہ جوان ہی رہوں گا پڑھا نہیں ہوں گا تو نہر و دنیا والے اسکو احق و بیوقوف سمجھنے پر مجبور ہوں گے اسی طرح اجسام کے اندر جو مقدار و کمیت ختم بظاہر معلوم ہو رہی ہے یہ بھی جسم کا وصف عارضی ہے اگرچہ لطیف الزوال ہے لیکن اگر کوئی اسکو جسم کا وصف ذاتی قرار دینے لگے تو اس کا حال وہی ہوگا جو سابق میں گذرا ہے آپ نے بار بار مناظر عالم پر نگاہ ڈالنے ہوئے اس کا مشاہدہ کیا ہوگا کہ جموں کا بیڑا ان ختم ہو جاتا ہے اور اپنی ہیئت سابقہ کی جانب عود کر جاتا ہے مثلاً اگر کوئی جانور مرنے لے اور اس کو کہیں پھینک دیا جائے تو آٹھ روز کے بعد وہ گل سطر کر ریزہ ریزہ ہو جائیگا، اسی طرح انسان کا جسم جب قبر میں رکھ دیا جاتا ہے (علاوہ افراد مستثنیٰ کے) وہ چند ایام کے بعد ریزہ ریزہ ہو جائے گا اور آپ کو چند ہڈیوں کے علاوہ اور کوئی چیز وہاں پر نہیں ملے گی یہ مناظر بار بار بلند سمجھتے ہیں کہ جسم کی ترکیب ایسے ہی اجزائے ہوتی بھی جیسے نہایت میں یہ اجزاء لا تجزئی محسوس ہو رہے ہیں اور کل شئی بربط الی اصل بھی اس کا مؤید ہے۔

اکٹ بدیعی مثال :- آپ نے میں گرم رنگ ایک بالٹی پانی میں ملادیا اور وہ رنگ پانی میں گھل مل گیا تو اگر اس رنگ کو نظر اعلیٰہ کرنا چاہیں تو علیحدہ نہیں ہو سکے گا، مگر ممکن ہے کہ وہی یا فرضی طریقہ پر اس کی تقسیم و تفریق ہو سکے۔

سچہ اگر آپ نے اس بالٹی سے ایک گلاس پانی لیکر ایک ٹرے حوض میں ڈال دیا تو اس رنگ کا کچھ بہہ نہیں چل سکے گا حالانکہ اس کے اجزاء یہاں بالفعل موجود ہیں مگر اب یہ ایسا موجود نفس الامری ہے کہ اگر اس کی تقسیم و علیحدگی کرنا چاہیں تو قسمت غلیظ کیا وہی اور فرضی (بمعنی تجویز العقل) بھی یہاں تقسیم نہیں ہو سکتی کیوں کہ رنگ کے اجزاء اتنے باریک و ذلیل ہیں کہ قوت و ہمیت بھی اس کے ادراک سے عاجز ہے، ہم نے جو کچھ پیش کیا ہے یہ مشاہدہ ہے اور بدایت عقل کا مقتضار ہے جس پر دلائل پیش کر سکی ضرورت نہیں جب اثبات جزو لا تجزئی ایک بدیعی مسئلہ ہے تو اس کا انکار مکابرہ نفس اور سفسطہ ہے کل شئی بربط الی اصلہ مد نظر رہے اور فرمان باری "اذالساہار النطرت" اذالساہار النشت، و تکون اجبال کاہن المنغوش وغیرہ آیات پیش نظر ہیں تو اثبات جزو لا تجزئی پر کوئی اشکال نہ ہو سکے گا۔ دلیل قرآنی حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد تاسم صاحب نانوتوی نور اللہ مرقدہ سے دران وعظ سوال کیا گیا کہ کیا جزو لا تجزئی کا قرآن سے ثبوت ہے؟ تو آپ نے فرمایا "وَمَنْ تَنَافَعُ مِنْ مُمَرَّهٍ قَرَأَ اسْمَ اللّٰہِ کَا فَرَمَانِ اثْبَاتِ جُزْءٍ بِرَدَالِہٖ، اور وہ فرمان یہ ہے "وَمَنْ تَنَافَعُ مِنْ مُمَرَّہٍ قَرَأَ اسْمَ اللّٰہِ کَا فَرَمَانِ اب لغفیل ہے جس کے خواص میں سے ایک خاصہ بالغہ ہے جس کے معنی ہوئے ریزہ ریزہ کرنا، پھر اس کے بعد کل مرتق سے اس کی مزید تاکید ہے یعنی ایسے ریزے کر دیں کہ جو ریزہ بننے کا نہا ہوگا، تو اس سے صاف ثابت ہوگا کہ جزو لا تجزئی ثابت ہے۔ بعض حضرات نے اس آیت سے اثبات جزو پر



استلال کیلئے شہ اُجھل علی کھل جھل منھن جھنچھن الاذی مگر انصاف کے ساتھ یہ استدلال غلط ہے اسلئے کہ یہاں جزر یعنی ٹکڑا ہے۔ فتنہ بر

انسان کے بدن سے پسیدہ کا خروج باوجود یکہ لظاہر کیت متقبلہ کا بقا رہے ہمارے قول سابق کی بھرپور تائید کرتا ہے اسی طرح انسان جب غسل کرتا ہے تو بردت کا اثر اندر محسوس ہوتا ہے۔ یہ ساری کیفیات بتلاتی ہیں کہ جو کیت متقبلہ محسوس و مشاہد ہے، یہ اجزاء ترکیبیہ کا عارضی جڑان و القہال ہے جو اثبات جزر کی جانب مشہر ہے۔

## البطلان ہیولی

فلاسف نے ہیولی کے اثبات میں اڑی چوٹی کے زور لگائے، مگر ہمارا ان سے یہ سوال ہے کہ جھو آپ ہیولی کہتے ہیں وہ متخیز بالذات ہے یا متخیز بالتبع یا نہ متخیز بالتبع۔ اگر فلاسفہ کہیں کہ متخیز بالذات ہے تو ہم کہیں گے کہ ہر متخیز بالذات جسم ہے دوسرے سے مستغنی اور بے نیاز ہے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ ہیولی صورت کا محتاج ہے، اور اس کا محتاج ہونا متخیز بالذات ہونیکے منافی ہے تو معلوم ہوا کہ ہیولی متخیز بالذات تو ہو ہی نہیں سکتا۔ یا آپ کہیں گے کہ متخیز بالتبع ہے تو ہم کہیں گے کہ جو اپنے متخیز میں غیر کے متخیز کے تابع ہو وہ عرض ہوتا ہے حالانکہ آپ ہیولی کو بالاتفاق جوہر مانتے ہیں وذا خلف۔ یا آپ کہیں گے کہ نہ متخیز بالذات ہے اور نہ متخیز بالتبع ہے اور پھر بھی اس کا وجود ہے، تو ہم کہیں گے کہ جو نہ متخیز بالذات ہو اور نہ متخیز بالتبع ہو وہ مقولات ثانویہ میں سے ہوگا حالانکہ فلاسفہ کا موضوع سخن موجودات خارجہ کے احوال و اقیعہ سے بحث کرتا ہے فکیت اخروج عن البحوث۔ ان تمام معروضات حقیقہ سے معلوم ہوا کہ جزر لا متخیزی ثابت ہے اور ہیولی باطل ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

**مسئلہ فقہیہ**۔ حوض کے اندر گرنا پانی کی گرجائے اور پانی کے ادھات میں تغیر نہ ہو تو وہ ناپاک نہ ہوگا مگر معتزلہ اسکو ناپاک قرار دیتے ہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ ہمارے نزدیک جزر لا متخیزی ثابت ہے اور معتزلہ کے نزدیک اس کا ثبوت نہیں تو پانی کے اجزاء کثیر ہیں اور ناپاکی کے قلیل، جب ناپاکی اور پانی کے اجزاء کا مقابل ہوتا ہوا چلے گا تو ایک مقام پر پہنچ کر ناپاکی کے اجزاء ختم ہو جائیں گے اور پانی کے اجزاء ابھی بکثرت باقی ہیں لہذا غالب کا اعتبار کرتے ہوئے حوض پر پانی کا حکم جاری کیا جائے گا، اور معتزلہ کے نزدیک چونکہ ناپاکی اور پانی دونوں لالی التکسیر القسام کو قبول کریں گے تو لالی النہایہ پر پانی کے اجزاء کے ساتھ ناپاکی کے اجزاء کا تقابل رہے گا اسلئے حوض پر ناپاکی کا حکم جاری ہوگا (شامی ص ۱۵۷) مگر شامی نے اس پر رُشد میں اور بھی کلام کیلئے غلیظاً مل

در رہا مسئلہ حدوث عالم اور حدوث مادہ و روح کا اس کی تفصیل علم الکلام مصنف مولانا ادریس صاحب کاندھلوی میں ہے فلیراجع الیہ۔

وَالْعَرْضُ لَا يَقُومُ بِذَاتِهِ بَلْ بَغِيْرُهُ يَأْتِي كَوْنُ تَابِعًا فِي التَّحْيِيْلِ اَوْ مَخْطُؤًا بِمُخْصَصٍ اَوْ

الساعت بالممنوعت علما سبق لا يبعد ان لا يمكن تعقله بدون المحل على ما فهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض.

## ترجمہ

اور عرض وہ ممکن ہے جو بذات خود قائم نہ ہو بلکہ اپنے غیر کے ساتھ اس طریقہ پر کہ وہ غیر کے تابع ہو تجیز میں یا مختص ہو اس کے ساتھ ناعت کے اختصاص کے مثل ممنوعت کے ساتھ اس تفصیل کے مطابق جو گذر چکی ہے نہ کہ اس معنی میں کہ ممکن نہ ہو اس کا تعقل بغیر محل کے اس قول کے مطابق جس کا وہم کیا گیا ہے اس لئے کہ یہ تو بعض اعراض میں ہوتا ہے۔

## تشریح

حضرت مصنف عین کی تعریف پہلے بیان کر چکے ہیں اور پھر اس کی دو قسمیں جسم و جوہر کو بیان کر چکے ہیں۔ عرض کی تعریف حضرت مصنف نے بیان نہیں فرمائی تھی تاہل میں جو عرض کی تعریف تفصیل کے ساتھ گذری ہے وہ حضرت شارح نے بیان فرمائی تھی یہاں سے مصنف عرض کی تعریف بیان فرماتے ہیں جس کی تفصیل ماقبل میں گذر چکی اور عرض کی تعریف میں متکلیف اور حکماء کا اختلاف اور اس کی وجہی ماقبل میں گذر چکی ہے۔ یعنی متکلیف نے عرض کی یہ تعریف کی کہ وہ اپنے تجیز میں غیر کے تجیز کے تابع ہو اور فلاسفہ نے عرض کی یہ تعریف کی کہ قائم اور مقوم کے اندر ایسا خلق و اختصاص پیدا ہو جائے جس کو اختصاص ناعت بالممنوعت سے تعبیر کر سکیں، حضرت شارح خود حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں علما سبق یعنی اس کا بیان گذر چکا ہے اور ہم وہیں اس پر تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں اس کے بعد شارح عرض کی ایک تیسری تعریف نقل کر کے اس پر تبصرہ فرما رہے ہیں۔

تعریف ثالث کا ماحصل یہ ہے کہ عرض وہ ہے کہ بغیر محل کے جس کا تعقل ممکن نہ ہو، اس پر شارح نے فرمایا کہ یہ تعریف غیر جامع ہے اس لئے کہ اعراض کی دو قسمیں ہیں (۱) نسبی (۲) غیر نسبی۔ نسبی وہ ہے جس کا تعقل دیگر کے تعقل پر موقوف ہو جیسے اخوت اور ابوت اور موت وغیرہ، اور غیر نسبی وہ ہے جس کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف نہ ہو تو جب عرض کی مذکورہ دو قسمیں ہیں اور تعریف مذکور اس طرح کی گئی ہے کہ بغیر محل کے جس کا تعقل ممکن نہ ہو تو یہ تعریف اعراض نسبہ کے لئے تو درست ہے مگر اعراض غیر نسبہ پر چونکہ یہ تعریف صادق نہیں آئیگی اس لئے تعریف مذکور جامع نہ ہو سکی وجہ سے قصور و نقصان کو نہا ہی سے خالی نہیں۔

## نتیجہ

حکماء کا کہنا ہے کہ جملہ موجودات ممکنہ دو قسم پر ہے ایک جوہر اور دوسرے عرض کی دو قسمیں ہیں جن کو وہ مقولات عشر سے تعبیر کرتے ہیں، منطق کی کتب مرقات وغیرہ میں اس کا بیان آپ کے سامنے آچکا ہے۔

عرض کی نو قسمیں یہ ہیں: اضافت، مثنیٰ، آئین، ملک، فعل، الافعال، وضع، کیفیت، کم، ہمہلولت کی عرض سے اس کا نقشہ عرض کرتے ہیں۔

## موجودات ممکنہ حادثہ دو قسم پر ہیں

جو مضر جو بذاتہ قائم نہ ہو  
عرض جو بذاتہ قائم نہ ہو

نسبی جس کا سمجھنا غیر کے سمجھنے پر موقوف ہو  
غیر نسبی جس کا تعلق غیر کے تعلق پر موقوف نہ ہو

اضافہ ، منی ، آئین ، ملک ، فعل ، افعال ، وضع		کیفیت	
کسی شے کا حصول فی الزمان	کسی شے کا غیر میں مقرر ہونا	کسی شے کا غیر کے لئے کو قبول کرنا	وہ نسبت جو ہم کو اس کے بعض احوال کے اعتبار سے لائق ہو جیسے کوکڑا وغیرہ کی حالت
کسی شے کا حصول فی الزمان	کسی شے کا غیر میں مقرر ہونا	کسی شے کا غیر کے لئے کو قبول کرنا	وہ نسبت جو ہم کو اس کے بعض احوال کے اعتبار سے لائق ہو جیسے کوکڑا وغیرہ کی حالت
کسی شے کا حصول فی الزمان	کسی شے کا غیر میں مقرر ہونا	کسی شے کا غیر کے لئے کو قبول کرنا	وہ نسبت جو ہم کو اس کے بعض احوال کے اعتبار سے لائق ہو جیسے کوکڑا وغیرہ کی حالت
کسی شے کا حصول فی الزمان	کسی شے کا غیر میں مقرر ہونا	کسی شے کا غیر کے لئے کو قبول کرنا	وہ نسبت جو ہم کو اس کے بعض احوال کے اعتبار سے لائق ہو جیسے کوکڑا وغیرہ کی حالت

کیفیات محسوسہ		کیفیات نفسانیہ		کیفیات کمیات		کیفیات استعدادیہ	
راسخہ	غیر راسخہ	ده صفت جو بوجہ حصول اپنے	محل میں ثابت ہو جیسے ملکیتی	غیر راسخہ	جو بوجہ حصول اپنے محل میں قائم و دائم	جیسے تلبین و صعوبت وغیرہ	جیسے تلبین و صعوبت وغیرہ
جیسے محالہ عمل	جیسے محالہ عمل	مثلاً مدرس کا علم	مثلاً مدرس کا علم	غیر راسخہ	جو بوجہ حصول اپنے محل میں قائم و دائم	جیسے تلبین و صعوبت وغیرہ	جیسے تلبین و صعوبت وغیرہ

**تنبیہ:** یہ ساری تقریر جو کہی گئی ہے فلاسفہ کے قول کے مطابق ہے ورنہ حضرات متکلمین آئین کے علاوہ باقی ان تمام چیزوں کا انکار کرتے ہیں اور سب کو وہی اور انتزاعی قرار دیتے ہیں متکلمین کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان سب کا وجود مانا جائے تو ان کے لئے محل ہونا چاہیے پھر ان کے اور ان کے محل کے درمیان نسبت ہوگی پھر اس نسبت کیلئے دوسری نسبت ہوگی الہ جس سے تسلسل مستحیل لازم آئے گا۔ متکلمین ہر ت ان میں سے آئین کو مانتے ہیں جسکو وہ اپنی زبان میں کون سے تفسیر کرتے ہیں اور اسی ان کے یہاں چار قسمیں ہیں: اجتماع ، اترق ، حرکت ، سکون جس کی تفصیل ابھی آتی ہے۔

وَيُحَدِّثُ فِي الْأَجْسَامِ وَالْجَوَاهِرِ قِيلَ هُوَ مَنْ تَمَامُ التَّعْرِيفِ احْتِرَازًا عَنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَقِيلَ لَا بَلْ هُوَ بَيِّنٌ حُكْمُهُ۔

## ترجمہ

اور عرض پیدا ہوتا ہے اجسام اور جواہر میں، کہا گیا ہے کہ یہ تعریف کا متمم ہے اللہ تعالیٰ کی صفات سے احتراز کرتے ہوئے اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ یہ اس کے حکم کا بیان ہے۔

## تشریح

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ عرض کا ظہور اجسام میں اور اجزاء لایہ تجزی کے اندر ہوتا ہے کیونکہ وہ بذات خود قائم نہیں ہوتا بلکہ یا تو جسم کے ساتھ اس کا قیام ہوگا یا جزر کے ساتھ اس کا قیام ہوگا۔

اس کے بعد حضرت شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کا یہ فرمان عرض کی تعریف کا متمم ہے یا عرض کی تعریف کا حکم ہے، اس کے اندر دو قول نقل کئے ہیں، اگرچہ دونوں قولوں کو شارح نے قیل سے بغیر کیا ہے جن لوگوں نے اسکو تعریف کا متمم قرار دیا ہے انکی دلیل یہ ہے تاکہ عرض کی تعریف سے صفات باری خارج ہو جائیں اس لئے کہ صفات باری اجسام و اجزاء میں ظاہر نہیں ہوتیں۔ مگر اس تاویل میں یہ ضعف ہے کہ صفات باری تو بحث سے پہلے ہی سے خارج ہیں اسلئے کہ یہ عالم کی قسمیں بیان کی جارہی ہیں جس سے ذات باری اور صفات باری خارج ہیں لہذا اگر اسکو عرض کا حکم قرار دیا جائے تو مناسب ہے کہ حکم سے مراد یہاں اثر مرتب لیا جائے اب کوئی اشکال وارد نہ ہوگا۔

كَالَالَوَانِ وَأَصُولُهَا قِيلَ السَّوَادُ وَالْبَيَاضُ وَقِيلَ الْحُمْرَةُ وَالْخَضْرَاءُ وَالضَّفْرَةُ الْيَضَاءُ وَالْبَوَاقِي بِالترْكِيبِ۔

## ترجمہ

جیسے رنگ اور اس کے اصول، کہا گیا ہے کہ سیاہی اور سفیدی ہیں اور کہا گیا کہ سُفْرٰی اور سبزی اور زردی بھی اور باقی ترکیب کیوجہ سے ہیں۔

## تشریح

الوان لون کی جمع ہے بمعنی "اللون صفة الجسم من السواد والبياض والحمرة وما في هذا الباب (روينته في حاشية التعريفات) اصول مبتدأ ہے السواد الخ اس کی خبر ہے، قیل بطریق جملہ متعصنہ ہے۔

بعض فلاسفہ کا خیال ہے کہ رنگ کا وجود ثابت نہیں بلکہ یہ سب کچھ خیالی کارخانہ ہے، سفیدی جو نظر آتی ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ نہایت باریک اجزاء میں شفاف اور چمکدار ہوا مل جاتی ہے سفید رنگ نظر آئے لگتا ہے جیسا کہ پانی میں جھاک اٹھتے ہیں تو سفید نظر آنے لگتے ہیں حالانکہ یہاں سفیدی کا بالکل وجود

نہیں ہے اسی طرح ہر ف کو دیکھو تو وہ ایک سفید جسم نظر آتا ہے حالانکہ پانی کے اجزاء جمع جاتے ہیں چونکہ وہ نہایت شفاف اور چھوٹے ہوتے ہیں ان میں ہوا بکھر جاتی ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ جسم سفید ہے اور سیاہی کا مدار اسباب سفیدی کے خلاف پر ہے کہ یہاں ہوا اور روشنی اجزاء جسم میں زیادہ داخل نہیں ہوتی۔ پانی دیکھو، جس کا لالہ پانی نہایت گہرا ہوتا ہے وہاں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا رنگ سیاہ ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ خود بخود پانی سیاہ ہی پیدا کرتا ہے وجہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ جب پانی کسی جسم میں بکھرتا ہے اور اس کے عمق میں نفوذ کرتا ہے تو وہاں سے ہوا اپنی لطافت کی وجہ سے اور پانی کی ثقالت کی وجہ سے نکل جاتی ہے اور چونکہ پانی ہوا کی طرح شفاف نہیں ہوتا اسلئے جسم میں تاریکی اور اندھیرا باقی رہ جاتی ہے، اور یہ خیال بندہ جانتا ہے کہ یہ جسم سیاہ ہے مگر یہ بعض فلاسفہ کی رائے ہے جو درحقیقت منطرح ہے ورنہ حتیٰ یہ ہے کہ سیاہی و سفیدی کو حقیقت وجود حاصل ہے نہ تخیل پر ہی اس کا مدار نہیں ہے۔ رنگ کے اصول صرف دو ہیں سفیدی اور سیاہی اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ پانچ دو تو مذکورہ اور مضرخی و سبزی اور زردی، باقی رنگوں کی جتنی قسمیں ہیں وہ ان پانچوں ہی کی ترکیبوں سے حاصل ہوتی ہے۔

والا کوان وھی الاجتماع والافتراق والحركة والسكون -

**ترجمہ :-** اور جیسے کوان اور یہ اجتماع اور افتراق اور حرکت اور سکون ہے۔  
**تشریح :-** اکوان، کون کی جمع ہے۔ کون کہتے ہیں کسی شے کے حصول فی المكان کو جس کو حکماء آئن سے تعبیر کرتے ہیں۔

پھر متکلمین نے کون کی چار قسمیں کی ہیں (۱) اجتماع، دو جوہروں کا اس طریقہ پر ہونا کہ ان کے درمیان تیسرا نہ آئے اجتماع کہلاتا ہے (۲) افتراق، دو جوہروں کا اس طریقہ پر ہونا کہ ان کے درمیان تیسرے کے آنے کا امکان ہو افتراق کہلاتا ہے (۳) حرکت، کسی شے کا ایسی جگہ میں ہونا کہ اس سے پہلے وہ دوسری جگہ میں رہ چکی ہے حرکت کہلاتا ہے (۴) سکون، کسی شے کا ایسی جگہ میں ہونا کہ اس سے پہلے بھی اس کا مکان وہی تھا سکون کہلاتا ہے۔ فلاسفہ سکون کی یہ تعریف کرتے ہیں: عدم الحركة، عقدا من شانہ ان يتحرك، تو سکون فلاسفہ کے نزدیک عدمی ہو گا اور متکلمین کے نزدیک وجودی۔

**تنبیہ :-** فلاسفہ کے نزدیک حرکت چار طرح پر فاع ہوتی ہے (۱) حرکت کئی (۲) حرکت کیفی (۳) حرکت وضعی (۴) حرکت آئینی جسم کا ایک کیمت (مقدار) سے دوسری کیمت کی طیف منتقل ہونا مثلاً بڑھ جانا گھٹ جانا حرکت کمی ہے، جسم کا ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کی طیف منتقل ہو جانا حرکت کیفی ہے۔ اور ایک وضع سے دوسری وضع اختیار کرنا مثلاً اونڈھا تھا سیدھا ہو گیا اسکو حرکت وضعی کہتے ہیں۔

ایک مکان سے دوسرے مکان میں چلا جانا اس کا نام حرکت آہنی ہے تشکیل صرف اسی حرکت آہنی کو مانتے ہیں اور جب وہ لفظ حرکت بولتے ہیں تو اس سے آہنی مراد لیتے ہیں، اور کبھی حرکت وضعی پر بھی اس کا اطلاق کر دیتے ہیں۔ جوہر میں جو صورت کی تبدیلی واقع ہوتی ہے کہ بانی تھا اس کی ہوا ہو گئی یا آگ کی ہوا ہو گئی، تو اس تبدیلی کو حرکت نہیں کہا جاتا اس لئے کہ یہ دفعۃً واقع ہو جاتا ہے اور حرکت میں تدریج ضروری ہے پس عنصر کے ایک صورت کو چھوڑ کر دوسری صورت کے قبول کرنے کا نام حرکت نہیں بلکہ کون و فساد ہے

وَالطَّعَامُ وَانْوَاعُهُكَ تَسَعَتْ وَهِيَ الْمَرَارَةُ وَالْخَرِافَةُ وَالْمَلُوحَةُ وَالْعَفْوَصَةُ وَالْحَبُوصَةُ وَالْقَبْرُ وَالْحَلَاوَةُ وَالِدُسُومَةُ وَالتَّقَاهَةُ۔ ثُمَّ يَحْصِلُ بِحَسَبِ التَّرْكِيبِ الْاَنْوَاعُ لَا تُحْطَرُ۔

## ترجمہ

اور ذاتی اور اسکی انواع تو ہیں اور یہ کڑواہٹ اور تیزی (چرچراہٹ) اور نمکین اور کسلا (کبکبا)، اور ترشی اور گلوگیری اور مٹھاس اور چکناہٹ اور پھیکاہٹ ہیں۔ پھر واصل ہوتی ہیں ترکیب کے اعتبار سے بے شمار نہیں۔

## تشریح

مرارة کے معنی تلخی اور کڑواہٹ جیسے ایلوے میں ہوتی ہے اور یہ سب ردی ذاتی ہے ترافہ کے معنی تیزی اور چرچراہٹ جیسے کالی مریخ اور سوٹھ میں ہوتی ہے۔ ملوۃ نمکین جیسے نمک میں ہوتی ہے۔ عفوصۃ اور قبض کے معنی بسنتی اور گلوگیری، درحقیقت یہ الگ الگ دو ذاتی نہیں بلکہ ایک ہے، البتہ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ قابض چیز زبان کی سطح ظاہری کو دباتی ہے اور عفص چیز زبان کے اندر اور باہر دونوں جگہ کو دباتی ہے اور کھردرا کرتی ہے، بلبعث بھی دونوں کی سرد و خشک ہے۔ حموضۃ ترشی اور کھٹاس۔ حلاۃ: مٹھاس جیسے شہد میں، اور دسومۃ چربی جیسے گھی اور مکھن میں اور تقاہت پھیکاہٹ جیسے ردی میں۔ اصل ذاتی یہی ہیں پھر ترکیب بے شمار ذلتی تیار ہوتے ہیں۔

وَالرَّوَاحُ وَانْوَاعُهَا كَثِيرَةٌ وَلَيْسَتْ لَهَا اَسْمَاءُ مُخَصَّصَةٌ۔

## ترجمہ

اور لوئیں اور انکی انواع کثیر ہیں اور ان کے لئے مخصوص نام نہیں ہیں۔ تشریح :- بلکہ انکو اضافت کے ساتھ تغیر کر دیا جاتا ہے جیسے مشک کی خوشبو۔ دس علی ہذا۔

وَالَا ظَهْرَانِ مَاعَدَ الْاَلَا كَوَانِ لَا يَرْضَى اِلَّا الْاَجْسَامَ۔

## ترجمہ

## تشریح

اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ جو اعراض اکوان کے علاوہ ہیں وہ عارض نہیں ہوتے مگر اجسام کو۔ یہاں سے شارح یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ اعراض کی مذکورہ چار قسموں میں سے تین فقط اجسام میں پائی جاتی ہیں یعنی رنگ، ذائقہ اور بو۔ البتہ کون کا تعلق اجسام و اعراض دونوں کے ساتھ ہے یعنی جو ہر فرد (جزء لایقینی) کا نہ کوئی رنگ ہوتا اور نہ ذائقہ اور نہ کوئی بو، مگر شارح کا ظن ہے حالانکہ عدم ادراک عدم وجود کو مستلزم نہیں ہوتا۔ قائل۔

وَإِذَا تَفَرَّرَ أَنَّ الْعَالَمَ أَعْيَانٌ وَأَعْرَاضٌ وَالْأَعْيَانُ أَجْسَامٌ وَجَوَاهِرُ فَقُولُ الْكُلُّ حَادِثٌ۔

## ترجمہ

## تشریح

اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم اعیان اور اعراض ہیں اور اعیان اجسام اور جواہر ہیں تو ہم کہیں گے کہ (یہ) تمام حادث ہیں۔ جب ماقبل میں یہ بات ثابت کی جا چکی ہے کہ عالم اعیان اور اعراض کا مجموعہ ہے اور اعیان اجسام و جواہر ہیں منحصر ہیں تو شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ تمام چیزیں حادث ہیں جب یہ تمام چیزیں حادث ہیں تو عالم بھی حادث ہوگا اور یہی مدعی تھا کہ عالم بھیج اجزاء بہ محدث۔

**تنبیہ:**۔ اعیان کا ہر اجسام و جواہر میں بیان کر دیا گیا ہے مگر اعراض کے حصہ سے لغرض نہیں کیا گیا اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ اعراض کے حصہ پر کوئی دلیل نہیں ہے، یا اس وجہ سے کہ اس کے حصہ میں کلام طویل تھا یا اس وجہ سے کہ مقصود حدود عالم کا بیان ہے اور یہ مقصود بغیر اعراض کے حصہ کے بھی حاصل ہے۔

أَمَّا الْأَعْرَاضُ فَبَعْضُهَا بِالْمُشَاهَدَةِ كَالْحَرَكَةِ بَعْدَ السَّكُونِ وَالضُّوْعُ بَعْدَ الظُّلْمَةِ وَالسَّوَادُ بَعْدَ الْبَيَاضِ وَبَعْضُهَا بِالذَّلِيلِ وَهُوَ طَرِيْقَانِ الْعَدَمِ كَمَا فِي أَضْدَادِ لَوْ أَنَّ الْقَدَمَ يَنَافِي الْعَدَمَ لِأَنَّ الْقَدِيمَ إِنْ كَانَ وَاجِبًا لَزَامَتْهُ فِظَاهَرُهُ وَالْأَلْزَمُ اسْتِنَادُهُ إِلَى الْبَيِّنِ بِطَرِيقِ الْإِجْبَابِ إِذَا الْقَادِرُ مِنَ الشَّيْءِ بِالْقَصْدِ وَالْإِخْتِيَارِ يَكُونُ حَادِثًا بِالضَّرُورَةِ وَالسَّنَدُ إِلَى الْبُحُوجِ الْقَدِيمِ قَدِيمٌ ضَرُورَةً أَمْتِنَاحُ تَخَلُّفِ الْمَعْلُولِ عَنِ الْعِلَّةِ۔

## ترجمہ

بہر حال اعراض تو ان میں سے بعض تو مشاہدہ کے ساتھ ہیں جیسے حرکت سکون کے بعد اور روشنی اندھیرے کے بعد، اور سیاہی سفیدی کے بعد، اور ان میں سے بعض دلیل کے ساتھ اور وہ (دلیل) عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ ان کی اضداد میں اس لئے کہ قدم عدم کے منافی ہے اس لئے کہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہو تو ظاہر ہے اور اگر (واجب لذاتہ) نہ ہو تو لازم آئے گا اس کا استناد واجب لذاتہ کی

جانب ایجاب کے طریقہ پر اس لئے کہ جو کسی شے سے قصد و اختیار سے صادر ہوتا ہے اور موجب قیام کی جانب متبذ ہوگا وہ قدیم ہوگا علت سے معلول کے مختلف کے امتناع کی ضرورت کیوجہ سے۔

## تشریح

یہاں سے شارح اعراض کا حدوث ثابت فرما رہے ہیں کہ بعض اعراض کا حدوث تو ہمارے مشاہدہ سے ثابت ہے مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ سکون کے بعد حرکت اور ظلمت کے بعد روشنی اور سفیدی کے بعد سیاہی آگئی ہے۔ اور بعض اعراض کا حدوث دلیل سے ثابت ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان پر عدم طاری ہوتا ہے جیسے اشیاء مذکورہ میں حرکت اور روشنی اور سیاہی کے آنیکے بعد انکی اشداد پر عدم طاری ہو گیا یعنی سکون اور ظلمت اور سفیدی پر عدم طاری ہو گیا ہے۔

اور یہ مقدمہ فلاسفہ اور متکلمین سب کے نزدیک متفق علیہ ہے کہ قدیم پر عدم طاری نہیں ہو سکتا بالفاظ دیگر جس پر عدم طاری ہوگا وہ چیز قدیم نہیں ہو سکتی۔ اسی مقدمہ کو متکلمین "القدم ینافی العدم" سے تعبیر کرتے ہیں اور حکماء ماثبت قدم متفق عدم سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہی بات کہ قدیم پر عدم طاری کیوں نہیں ہو سکتا تو اس کا جواب دیا کہ قدیم یا تو واجب لذات ہوگا یا واجب لذات نہیں ہوگا اور دونوں کا عدم محال ہے۔ اول صورت تو ظاہر ہے کہ واجب لذات کا عدم محال ہے۔ اور یہی قدیم کی قسم ثانی تو اس کا صدور یا تو ممکن سے مانو گے یا واجب سے، اول صورتیں محال ہے ورنہ کسل لازم آئیگا کمالا یخفی۔ اور اگر اس کا صدور واجب لذات ہے مانا جائے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی صدور بالا ایجاب ہے یا بالا اختیار، اگر بالا اختیار مانتے ہیں تو اس کا حادث ہونا لازم آئیگا اصلے کہ جو چیز قصد و ارادہ سے صادر ہوگی تو وہ ارادہ سے پہلے معدوم ہوگی اسی عدم کیوجہ سے تو اس کے وجود کے ساتھ ارادہ کا تعلق ہوگا۔

اور اگر صدور بالا ایجاب مانتے ہیں تو اس پر عدم طاری نہ ہوگا اگر صدور بالا ایجاب کے باوجود بھی صادر کو حادث مانا جائے تو علت تامہ سے معلول کا مختلف لازم آئیگا جو باطل ہے۔ یہاں شارح نے عجیب فلسفیانہ اسلوب اختیار فرمایا اور مقصد صحت یہ ہے کہ جس چیز پر عدم طاری ہوگا وہ قدیم نہیں ہو سکتی اور جملہ اعراض پر عدم طاری ہوتا ہے منکوم ہوگا کہ اعراض سب کا حادث ہیں اور اعراض کا حدوث ہی یہاں شارح کا مقصود ہے۔

## تنبہ

صدور بالا ایجاب کی صورت یہ ہے کہ صادر بغیر علت کے اختیار و ارادہ کے صادر ہو اور علت کو صادر کے روکنے کے اور یہی قدرت نہ ہو جیسے سورج سے اس کی شعاعیں بغیر ارادہ ہوتی ہیں۔ اس بات پر متکلمین و فلاسفہ کا اتفاق ہے کہ جب حلول علت تامہ واجبہ سے بطریق ایجاب صادر ہو تو وہ حلول قدیم ہوگا ورنہ حادث ہوگا پھر متکلمین عالم کو حادث اور فلاسفہ قدیم مانتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فلاسفہ قادر مطلق سبحانہ و تعالیٰ کو صانع بالا ایجاب مانتے ہیں، اور متکلمین اس کو فاعل مختار مانتے ہیں قول اول کے مطابق قدیم عالم متفق اور قول ثانی کے مطابق اس کا حدوث اظہر ہے، وہو الحق کما ہو ظاہر۔

ہم نے علت کے ساتھ تامہ ہونے کی قید اصلے لگائی ہے کہ علت تامہ کے بعد معلول کا تحقق ضروری ہے۔



جیسے طلوع آفتاب کے ساتھ وجود نہا کا اور علت ناقصہ معلول کے وجود کو مستلزم نہیں ہے جیسے کلمہ اور تصور کلام اور تصدیق کو مستلزم نہیں ہیں الموجب بالذات ہوا لذی يجب ان یصدر عنه الفعل ان کان علتاً تامۃ لہ من غیر قصد و ارادۃ کو جواب صد و س الا شراق عن الشمس والاحراق عن النار کذا قال السید فی التعریفات۔

و اما الاعیان فلا تلحق بالمتخلوع عن الحوادث وکل ما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث

ترجمہ

اور بہر حال اعیان پس اس لئے کہ وہ حوادث سے خالی نہیں ہیں اور بہرہ چیز جو حوادث سے خالی نہیں ہے تو وہ حادث ہے۔

تشریح

حضرت شارح کا قبل میں اعراض کا حدوث دلائل سے اور شاہدہ سے ثابت فرمایا ہے تو اب یہاں سے اعیان کا حدوث بیان فرماتے ہیں جس کیلئے انھوں نے ایک قیاس پیش کیا ہے جو شکل اول ہے۔ پہلا مقدمہ صغریٰ ہے اور دوسرا کبریٰ ہے نتیجہ کو ظاہر ہونے کی وجہ سے اور اقبل میں مذکور ہوئی کی وجہ سے چھوڑ دیا۔ الا عیان لا یخلو عن الحوادث، یہ صغریٰ ہے، وکل ما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث کبریٰ ہے۔ نتیجہ نکلا الا عیان حادث۔ اب شارح دونوں مقدموں کو دلیل سے ثابت کریں گے۔

اما المقدمۃ الاولی فلا تلحق بالمتخلوع عن الحركۃ والسكون وهما حادثان۔

ترجمہ

بہر حال پہلا مقدمہ پس اس لئے کہ اعیان حرکت و سکون سے خالی نہیں ہیں اور یہ دونوں حادث ہیں۔

تشریح

یہ صغریٰ کی دلیل ہے سوال پیدا ہوا کہ اعیان حوادث سے کیوں خالی نہیں؟ تو شارح نے جواب دیا کہ اعیان حرکت و سکون سے خالی نہیں ہیں اور اقبل میں تمام اعراض کا حدوث ثابت ہوا چونکہ اور حرکت و سکون بھی عرض ہیں لہذا یہ بھی حادث ہیں اور جو حوادث کا محل ہوتا ہے وہ بھی حادث ہوتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ اعیان سب حادث ہیں لہذا صغریٰ مسلم ہے اور نتیجہ صحیح ہے کہ تمام اعیان حادث ہیں۔

اما عدم الخلو منهما فلاں الجسم والجوہر لا یخلو عن الكون فی حیۃ فان کان مسبوقا بكون آخر فی ذلک الحیز بعینہ فهو ساکن وان لم یکن مسبوقا بكون آخر فی ذلک الحیز ببل فی حیۃ آخر فمتحرک وهذا معنی قولہم الحركۃ کونان فی انین

فی مکاتین و السکون کونان فی انین فی مکان واحد۔

## ترجمہ

بہر حال خالی نہ ہونا (اعیان کا) ان دونوں سے (حرکت و سکون سے) پس اسلئے کہ جسم و جوہر کسی چیز میں ہونے سے خالی نہیں ہے۔ پس اگر وہ مسبوق ہو (یعنی اس سے پہلے گزر چکا ہو) دوسرے کون کے ساتھ جیسے اسی چیز میں تو وہ ساکن ہے، اور اگر وہ مسبوق نہ ہو اسی چیز میں دوسرے کون کے ساتھ بلکہ دوسرے چیز میں تو وہ متحرک ہے اور یہی معنی ہیں ان کے اس قول کے کہ حرکت وہ دو کون ہیں دوزمانوں میں دو مکانات میں، اور سکون وہ دو کون ہیں دوزمانوں میں ایک مکان کے اندر۔

## تشریح

صغریٰ پر جو دلیل پیش کی گئی تھی وہ فلائنا لا تنحلو الخ ہے۔ اس دلیل پر سوال پیدا ہوا کہ اعیان حرکت و سکون سے خالی کیوں نہیں ہیں؟ تو اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ جسم و جوہر کسی چیز میں ہوں گے پھر زمان سابق میں یا تو اسی چیز میں ہو گا یا غیر میں، اگر اول صورت ہو تو یہ ساکن ہے اور اگر دوسری صورت ہو تو یہ متحرک ہے۔ بعض حضرات متکلمین نے حرکت و سکون کی تعریف دوسرے الفاظ میں کی ہے۔ شارح کی اس تعریف کا بھی یہی مطلب ہے جو ہم نے بیان کیا ہے پس انھوں نے ان الفاظ میں تعبیر کر دیا کہ اگر کونان فی آئین فی مکاتین، و السکون کونان فی آئین فی مکان واحد، اور یہ ماقبل میں گزر چکا ہے کہ متکلمین کے یہاں کون کے وہ معنی ہیں جو حکماء کے یہاں آئین کے ہیں تو پھر اس تعریف پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حرکت کے اندر تو دو کون نہیں اور نہ سکون میں بلکہ کون واحد ہے کمالاً بخفی، پھر اس تعریف میں حرکت کو کونان سے کیوں تعبیر کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف میں مسامحت ہے اور کون کو بطریق تجرید مطلق ہونیکے معنی میں استعمال کیا ہے تو پھر کون کے تعدد کی حرکت و سکون دونوں میں گنجائش ہے کمالاً بخفی۔

فان قیل یجوز ان لایکون مسبقاً بکون اخر اصلاً کما فی ان الحدوث فلا یکون متحرکاً کمالاً لیکون ساکناً قلنا ہذا السمع لایفیض نالما فیہ من تسلیم المدعی علی الکلام فی الاجسام التي تعددت فیہا الایکوان وتجددت علیہا الاعضاء والایمان۔

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ جائز ہے کہ وہ مسبق نہ ہو دوسرے کون کے ساتھ بالکل، جیسے کہ پیدا ہونیکے وقت میں تو وہ متحرک نہ ہو گا جیسے کہ وہ ساکن نہ ہو گا تو ہم کہیں گے کہ یہ اعتراض ہم کو صبر نہیں بوجہ اس کے کہ اس کے اندر مدعی کی تسلیم ہے باوجودیکہ گفتگو ان اجسام میں ہے جن میں اکوان متعدد ہوں اور جن پر اعضا و ازمان نے نئے ہو کر گزر گئے ہوں۔

## تشریح

اس عبارت میں شارح نے ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے کر اعتراض یہ

ہے کہ آپ فرمایا ہے کہ جسم و جوہر حرکت و سکون سے خالی نہیں ہے لیکن جو جسم مثلاً ابھی یہاں ہوا سکون متحرک کہہ سکتے ہیں اور نہ ساکن، کیونکہ اس سے پہلے اس کا کوئی چیز تھا ہی نہیں، تو یہاں آپ کی دلیل کیے جا رہی ہوئی۔ تو اس کا جواب دیا کہ حضور اس میں تو ادھر ہمارے دعویٰ کو ماننا ہے کیونکہ ہمارا دعویٰ ہی یہ ہے کہ اعیان حادث ہیں اور اس کے حدوث کا آپ خود ہی اقرار کر لیا ہے تو ذرا سوچ سمجھ کر اعتراض کیجئے کہ یہ کس رخ کو جا رہا ہے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ ہمارا موضوع سخن وہ اعیان ہیں جن پر کو ان مختلفہ اور ازمان مختلفہ گذر چکے ہوں تو آپ کا یہ اعتراض خروج عن البہت کی قبیل سے ہے۔

و اما احد وثهما فلا نھما من الاعراض وھ غیر بقاءتیہ۔

ترجمہ

اور ہر حال ان دونوں کا حدوث (یعنی حرکت و سکون کا) پس اس لئے کہ یہ دونوں اعراض ہیں سے ہیں اور اعراض باقی رہنے والے نہیں ہیں۔

تشریح

اس عبارت میں شارح حرکت و سکون کا حادث ہونا ثابت کر رہے ہیں کہ چونکہ یہ دونوں عرض ہیں اور عرض میں بقاء نہیں ہے لہذا مستلزم ہوا کہ حرکت و سکون میں بقاء نہیں ہے یعنی دونوں حادث ہیں۔

ولان ماہیۃ الحركۃ لما فیہا من انتقال حایل الى حایل تقضى المسبوقۃ بالغير والازلیۃ تنافیہا ولان کل حرکتۃ فیہی علی التقضی وعدم الاستقرار وکل سکون فہو جائز الزوال لان کل جسم فہو قابل للحركۃ بالظہور و قد عرفت ان ما یجوز عدمہ یمتنع قدمہ۔

ترجمہ

اور اس لئے کہ حرکت کی ماہیت بوجہ اس کے کہ اس کے اندر ایک حال سے دوسری حالت کی جانب انتقال ہے مسبوقیت بالغير کا تقاضہ کرتی ہے اور ازلیت اس کے منافی ہے اور اس لئے

کہ ہر حرکت پس وہ گزرنے اور عدم استقرار پر ہے اور ہر سکون پس وہ جائز الزوال ہے اس لئے کہ ہر جسم یقیناً حرکت کو قبول کر لیا ہے اور آپ جان چکے ہیں کہ جس کا عدم جائز ہے اس کا قدیم ہونا ممکن ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح حرکت و سکون کے حادث ہونے پر مزید گفتگو فرما رہے ہیں جسکا حاصل یہ ہے کہ حرکت کی ماہیت ہی میں یہ مفہوم داخل ہے کہ اس میں ایک حالت سے دوسری حالت

کی طرف انتقال ہو تلمبہ اور جب حرکت کی مابہیت یہ ہے تو یہ خود بتا رہی ہے کہ حرکت کی فطرت میں یہ بات داخل ہے کہ اس پر غیر مقدم ہو چکا ہو اور جس کی حالت یہ ہوگی تو وہ ازلی نہیں ہو سکتا۔ معلوم ہوا کہ حرکت حادث ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ حرکت میں مورد توقفی ہے اور عدم استقرار ہے اور جس کا حال یہ ہو وہ حادث ہوگا۔ اور راسکون تودہ زوال کو قبول کر سکتا ہے کیونکہ ہر جسم حرکت کو قبول کر سکتا ہے جب وہ حرکت کو قبول کرے گا تو سکون زائل ہو گیا۔

**سوال:** جواز امکان وقوع کو مستلزم نہیں ہے تو سکون کا جائز الزوال ہونا وقوع کو مستلزم نہیں تو پھر حدوث کیسے ثابت ہوگا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا جائز الزوال اور ممکن الزوال ہونا اس بات کو بتا رہا ہے کہ اس پر عدم طاری رہ چکا ہے اور جس کا یہ حال ہوگا وہ قدیم نہیں ہو سکتا۔

وأما المقدمة الثانية فلا ملائحة عن الحادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال.

**ترجمہ**

اور مہر حال دوسرے مقدمہ میں اس لئے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہوگی اگر وہ ازل میں ثابت ہو تو حادث کا ازل میں ثابت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

**تشریح**

یہ قیاس کے دوسرے مقدمہ معنی کبریٰ کی دلیل ہے، کبریٰ یہ تھا، وکل بالایخلوعن الحوادث فہو حادث، اس پر شارح نے دلیل پیش فرمائی کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو پھر کبریٰ اس کو ازل میں مانا جائے تو حادث کا ازل میں ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے لہذا معلوم ہوا کہ محل حوادث کو حادث نہ ماننا باطل ہے لہذا کبریٰ درست ہے اور نتیجہ درست ہے کہ تمام اعیان حادث ہیں تو جب اعیان و اعراض حادث سطرے تو مجموعہ یعنی عالم بھی حادث ہوگا۔

وہہنا أبحاثٌ۔ اور یہاں چند بحثیں ہیں۔

**ترجمہ**

یہاں سے شارح حدوث عالم کے مذکورہ دلائل پر چار بحثیں ذکر کریں گے یعنی چار اعتراض اور ان کے جوابات پیش کریں گے۔

**تشریح**

**متنبہ:**۔ آبجاث، بحث کی جمع ہے، بحث کہتے ہیں مٹی کے نیچے یا کسی اور جگہ شی کو طلب کرنا اور تفتیش و محض کہتے ہیں بحث کے اندر کسی شی کو طلب کرنا، اور جلد کے ساتھ کسی شی کی طلب کو محاول کہتے ہیں اور علاج معالجہ کے ساتھ کسی شی کی طلب کو مزاولت کہتے ہیں والبعث عرفاً اثبات النسبة المعاجیز

أو السلبية من المحلل بالذلائل وطلب اثباتها من السائل اظهاراً للحق ونفيًا  
للباطل - كذا في الكليات لاجل البقاء -

الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يتمتع وجود  
ممكن يقوم بذاته ولا يكون متميزاً اصلاً كما لعقول والنفس المجردة التي يقول  
بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان  
المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير قائمة على ما ثبت في المطولات

### ترجمہ

پہلی بحث یہ ہے کہ اعیان کے جواہر واجسام میں مخمّر ہو سکی کوئی دلیل نہیں ہے اور یہ کہ ممکن  
ہے ایسے ممکن کا وجود جو بذات خود قائم ہو اور بالکل متمیز نہ ہو جیسے عقول اور نفوس مجرّدہ جس  
کے فلاسفہ قائل ہیں اور جواب یہ ہے کہ مدعی ان چیزوں کا حدوث ہے کہ ممکنات میں سے جن کا وجود ثابت ہے  
اور وہ اعیان متحیزہ اور اعراض ہیں اس لئے کہ مجردات کے وجود کے دلائل تام نہیں ہیں جیسا کہ مطولات میں بیان  
کیا گیا ہے۔

### تشیہ

یہاں سے شارح نے پہلی بحث کا آغاز فرمایا ہے جس کا حاصل فرق مخالف کی جانب سے ایک  
اعتراض اور شارح نے اس کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے جو اعیان کا جواہر  
واجسام میں محمّر کیا ہے وہ بنے دلیل ہے اور فلاسفہ کے قول کے مطابق عقول اور نفوس مجرّدہ قائم بذاتہ ہیں اور  
متمیز نہیں ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اعیان، اقسام و جواہر کے علاوہ اور بھی موجود ہیں تو آپ کا اعیان  
کا دو میں مخمّر کرنا اس وقت درست ہوتا جبکہ مجردات کے وجود کا البطل کر چکے ہوتے، اس اعتراض کا شارح  
نے یہ جواب دیا کہ ہمارا مدعی ان چیزوں کے حدوث کو ثابت کرنا ہے جن کا وجود ممکنات میں سے ثابت ہے  
اور وہ ہر اعیان اور اعراض ہیں، رہا مجردات کے ثبوت کا مسئلہ تو وہ ہمارے نزدیک ثابت ہی نہیں  
اور حکما نے ان کے وجود پر جو دلائل قائم کئے ہیں وہ ناقص ہیں غیر تام ہیں جیسا کہ فن کی مطولات میں اس  
کی تفصیل موجود ہے۔

الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهد حدوثه  
ولا حدوث اصناده كالاعراض القائمة بالسّموات من الاضواء والاشكال والامتدادات  
والجواب ان هذا غير مخجل بالعرض لان حدوث الاعيان ليست مدعى حدوث الاعراض  
ضورة انها لا تقوم الا بها -

## ترجمہ

دوسری بحث یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ تمام اعراض کے حدوث پر دلالت نہیں ہے اسلئے کہ اعراض میں بعض وہ ہیں کہ مشاہدہ سے جن کا حدوث اور انکی اضداد کا حدوث مدراک نہیں ہوتا جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں یعنی روشنیاں اور امتدادات۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ عرض کے اندر خلل نہیں ہے اسلئے کہ اخیان کا حدوث اعراض کے حدوث کو مقتضی ہے اس بات کی ضرورت کیوجہ سے کہ اعراض قائم نہیں ہوتے مگر اخیان کے ساتھ۔

## تشریح

یہ دوسری بحث ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے اعراض کے حدوث پر گفتگو کرتے ہوئے فرمایا تھا "اما الاعراض فبعضها بالمشاہدۃ بعضها بطریاق العدم" ہمیں اس پر اعتراض ہے اس لئے کہ بعض اعراض ایسے ہیں کہ مشاہدہ سے ان کے حدوث کا ادراک نہیں ہوتا اور نہ انکی اضداد کے حدوث کا ادراک ہوتا ہے جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں یعنی اشکلیں اور روشنیاں اور ان کا امتداد یہ سب اعراض ہیں حالانکہ مشاہدہ سے ان کا ادراک نہیں ہوتا، تو یہاں آپکی دلیل کیسے جاری ہوگی؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ ہم ناقبل میں اخیان کا حدوث ثابت کر چکے ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ اعراض کا قیام اخیان ہی کے ساتھ ہوتا ہے تو جب اخیان کا حدوث ثابت ہو گیا تو اعراض کا حدوث خود بخود ثابت ہو گیا کیونکہ اعراض بغیر اخیان کے قائم ہی نہیں ہو سکتے۔ فدیبر۔

الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يكثر من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية وعن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية فجانب الماخو ومعنى ازلية الحركات الحادث انما ما من حركة الاو قبلها حركة اخرى لا الى بد ايتي وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسمون ان لا شئ من جزئيات الحركة بتديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئ فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات۔

## ترجمہ

تیسری بحث یہ ہے کہ ازل کسی حالت مخصوصہ سے مراد نہیں ہے یہاں تک کہ لازم آجائے جسم کے وجود سے اس حالت کے اندر حوادث کا وجود ازل میں بلکہ ازل مراد ہے اولیت (ہدایت) کے نہ ہونے سے یا وجود کے استمرار سے ایسے مفروضہ زمانوں میں جو جانب ماضی میں غیر متناہی ہوں اور حرکات حادثہ کے ازل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ نہیں ہے کوئی حرکت مگر اس سے پہلے دوسری حرکت ہے ایسے مقام تک جس کی کوئی بدایت نہیں ہے اور یہی فلاسفہ کا مذہب ہے اور وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ حرکت کی جزئیات میں سے کوئی قدیم نہیں ہے اور گفتگو وہ حرکت مطلقہ کے متعلق ہے اور جواب یہ ہے کہ مطلق کا وجود نہیں ہے تو جزئی کے

ضمن میں تو مطلق کا قدیم ہونا تمام جزئیات کے حادث ہونیکے ساتھ متصور نہیں ہو سکتا۔

## تشریح

یہ تیسری بحث ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے دوسرے مقدمہ میں فرمایا ہے فلاں مالا مخلو عن الحوادث لو ثبت فی الازل لزم ثبوت الحادث فی الازل وهو محال ہمیں آپ کا یہ مقدمہ تسلیم نہیں آسکتا کہ ازل اگر کسی مخصوص حالت کا نام ہوتا تو آپ کا یہ استدلال بجا ہوتا حالانکہ ازل کسی مخصوص حالت یا مخصوص مکان و زمان کا نام نہیں ہے بلکہ ازل عدم ادبیت کو کہتے ہیں بالفاظ دیگر جانب ماضی میں غیر متناہی زمانوں میں وجود کے استمرار کو ازل کہتے ہیں تو اس میں کیا استحالہ ہے کہ کسی حادث شئی کی بدایت کا سرعہ نہ لے اگرچہ جزئیات کے اعتبار سے نہ ہی انواع کے اعتبار سے ہی سہی اور فلاسفہ بھی جو حرکت کو ازلی مانتے ہیں جزئیات کے اعتبار سے نہیں بلکہ نوع کے اعتبار سے ازلی مانتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر حرکت جزئی طور سے تو حادث ہے مگر ہر حرکت سے پہلے دوسری حرکت لالی البدایہ موجود ہے۔ خلاصہ کلام ہم مطلق حرکت کو ازلی کہتے ہیں نہ کہ ہر حرکت کو تو پھر اس میں کیا اشکال ہے اور ہماری گفتگو حرکت مطلقہ کے سلسلہ میں ہو رہی ہے۔

تو شارح نے جواب دیا کہ حضور، مطلق کا جو بغیر مقید کے نہیں ہو سکتا انسان جہاں بھی آپ دیکھیں گے وہ زید و عمر و بکر وغیرہ ہوں گے تو یہ منطق ہماری سمجھ سے بالاتر ہے کہ ہر حرکت جزئی کو حادث مانا جائے اور مطلق حرکت کو قدیم مانا جائے تو خلاف اصول بات ہے۔

الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغل الجسم وتنفيذ فيه العبادا۔

## ترجمہ

چوتھی بحث یہ ہے کہ اگر ہر جسم حیز کے اندر ہو گا تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ حیز وہ جسم حادی کی سطح باطنی ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہری سے تماس کے ہوتے ہوئے ہو، اور جواب یہ ہے کہ حیز متکلیف کے نزدیک وہ فراغ متوہم ہے جس کو جسم پر کرنا ہے اور اس کے اندر جسم کے ابعاد ٹلنے نفوذ و سرایت کرتے ہیں۔

## تشریح

یہ چوتھی بحث ہے اس میں بھی حسب سابق ایک اعتراض ہے اور اس کا جواب ہے آپ نے ناقبل میں فرمایا تھا فلاں الجسم لا یخلو عن الکون فی حیز الخ۔ تو اگر آپ کسی کی بات کو تسلیم کر لیا جائے تو خود آپ کے قول کے مطابق اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ حیز جسم حادی کی اس سطح باطنی کو کہتے ہیں جو جسم محوی کی سطح ظاہری سے ملی ہوئی ہو اور چونکہ حیز وہ خود جسم ہے کما مر تو اس کے

لئے بھی دوسرا چیز چاہئے اور وہ بھی جسم ہے تو اس کیلئے تیسرا چیز چاہئے اور یہی سلسلہ چلتا رہے گا جس سے اجسام کا غیر قنای ہو الا لازم آتا ہے حالانکہ ممکن اس کو تسلیم نہیں کرتے ؟  
 شارح نے اس کا جواب دیا کہ اپنے اپنی اصطلاح کے مطابق اعتراض کیلئے جو ممکن پر حجت نہیں، آپ چیز کی جو تعریف کی ہے اگر ممکن بھی چیز کی وہ تعریف کریں تو آپ کا اعتراض بجا ہوتا مگر ممکن تو یہ فرماتے ہیں کہ چیز اس فراع متوہم کو کہتے ہیں کہ جس میں جسم کے ابعاد ثلاثہ لغو نہ کرتے ہیں اور جس کو جسم بھرتا ہے اس تعریف کو ملاحظہ رکھتے ہوئے اعتراض کیجئے تو آپ کا اعتراض بجا ہو گا مگر اس تعریف پر وہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کیونکہ یہ فراع متوہم جسم نہیں ہے کہ سابق اعتراض وارد ہو، فراع متوہم کا تفصیلی بیان آئندہ آئے گا۔

ولما ثبت ان العالم محدثٌ ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدثٍ ضرورۃ امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثاً۔

**ترجمہ** اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ عالم محدث ہے اور یہ بات ممکن ہے کہ محدث کے لئے کسی مرتب کا ہونا ضروری ہے ممکن کی دونوں طرفوں میں سے ایک کے ترجیح کے امتناع کی ضرورت کیوجہ سے بغیر مرجح کے تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ عالم کے لئے کوئی محدث ہے۔

**تشریح** شارح مصنف کی آئندہ انیوالی عبارت کیلئے تمہید پیش فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ دلائل سے عالم کا حادث و محدث ہونا لازم آئے گا اور یہ بات مسلم ہے کہ محدث بغیر محدث کے ہو نہیں سکتا ورنہ ترجیح بلامرجح لازم آئے گی، تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ عالم کے لئے کوئی محدث ہے اب ماقبہ محدث پر گفتگو فرمائیں گے۔

**نتیجہ** :- ممکن کی دونوں طریقیں ایسی وجود و عدم مساوی ہوتی ہیں اس کی دونوں طرفوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کے لئے ترجیح کی ضرورت ہے ورنہ ترجیح بلامرجح لازم آئے گی تو اس کو عدم سے وجود میں لانا ترجیح ہے اور مرجح اللہ تعالیٰ ہے اسی کو محدث کہا گیا ہے اسی کو شارح نے یوں فرمایا کہ اگر محدث کے لئے محدث نہ مانا جائے تو ترجیح بلامرجح لازم آئے گی۔

والمحدث للعالم هو الله تعالى ای الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج الى شئٍ أصلاً اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلم محدثاً للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علماً على وجود مبدءاً له



## ترجمہ

اور عالم کا محدث اللہ تعالیٰ ہے یعنی وہ ذات واجب الوجود کہ جس کا وجود اس کا ذاتی ہوا اور وہ بالکل کسی شئی کا محتاج نہ ہوا اس لیے کہ اگر وہ جائز الوجود ہو تو البتہ مجملہ عالم کے ہوگا تو وہ عالم کے لیے محدث اور مبدئ آئینہ کی صلاحیت نہیں رکھے گا باوجودیکہ عالم نام ہے اس چیز کا جو اپنے مبدئ کے وجود پر علامت بننے کی صلاحیت رکھے۔

## تشریح

ما تزلے فرمایا کہ عالم کو پردہ عدم سے صفحہ وجود پر لایا والا اللہ تعالیٰ ہے پھر شارح نے اس دعویٰ کو دلائل سے مدلل و مبرہن فرمایا اور یہ بات واضح فرمادی کہ عالم کا محدث ذات باری کیوں ہے؟ شارح نے ادلاً اللہ کی تعریف میں یہ الفاظ ارشاد فرمائے "ای الذات الواجب الوجود الخ صاحب نبز اس نے لکھا ہے کہ شارح کی عبارت الذی لیکون الخ اور لایحتاج الخ شے اصلاً الواجب کی صفت کا شفعہ اور صفت موضع ہے، شارح کے کلام کا ماحصل یہ ہے کہ اللہ ایسی ذات کو کہا جاتا ہے جو اپنی ذات کیلئے علت تامہ ہو اور اس کا وجود خود اس ذات سے ہو یعنی اس کا وجود اس کا خانہ زاد ہو عطا پر غیر نہ ہو یعنی کسی کام ہوں منت نہ ہو اور نہ کسی سے مستعار ہو۔ اور اسی طرح وہ اپنی ذات و صفات میں کسی کا محتاج نہ ہو محقق یہ کہ اس کا وجود اس کی ذات اور صفات کے سبب خانہ زاد اور ذاتی ہیں۔ اصلاً سے شارح اسی بات کی جانب اشارہ فرماتے ہیں کہ وہ اپنی ذات و صفات میں اور افعال میں کسی کا محتاج نہ ہو۔

الواجب کی مزید تشریح :- موجود کی دو قسمیں ہیں راہ، وہ موجود جس کا موجود رہنا ضروری اور قطعی ہو اور اس کا عدم وجود محال اور ناممکن ہو (۲) وہ موجود جس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں، موجود کی پہلی قسم کا نام واجب اور ذاتی قسم کا نام ممکن ہے۔ بالفاظ دیگر واجب اس موجود کا نام ہے جس کا وجود قطعی الثبوت اور ضروری الوجود ہو اور ممکن وہ ہے جس کا وجود عدم دونوں مساوی ہوں نہ تو اس کا وجود ضروری ہو اور نہ عدم قطعی ہو بلکہ دونوں ہتھیں برابر ہوں ماقبل سے ربطاً گذشتہ تقریر سے یہ بات معلوم ہوئی کہ محدث عالم اللہ ہے اور وہ واجب ہے۔

اب اگر کوئی شخص اس پر اعتراض کرنے لگے کہ صاحب! ہم تو ہمیں مانتے محدث عالم واجب ہے بلکہ اگر اسکو جائز اور ممکن مانا جائے تو اس میں کیا خرابی ہے؟ اس اعتراض کا جواب مندرجہ ذیل عبارت سے دیل ہے: اذ لو کان جائز الوجود لکان من جملة العالم الخ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ ذات باری کو اگر واجب نہ مانا جائے بلکہ جائز و ممکن مانتا تو وہ بھی مجملہ عالم کے ہوگی اور جب وہ مجملہ عالم کے ہوگی تو عالم کے لئے مبدئ اور محدث کیوں کر ہو سکتی ہے ورنہ بعض اجزاء عالم کا بعض کیلئے محدث و خالق ہونا لازم آئے گا۔ نیز عالم اسکو کہتے ہیں جو اپنے خالق و محدث اور مبدئ کے وجود پر علامت اور دلیل ہو اور جب محدث مجملہ عالم کے ہوگا تو عالم محدث کے وجود پر علامت کیونکر ہوگا کیونکہ اس صورت میں شئی کا اپنے نفس کے لئے علامت بننا لازم آئے گا۔

وقریب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات باسها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها۔

ترجمہ

تشریح

اور اسی کے قریب وہ ہے جو کہا گیا ہے کہ تمام ممکنات کا مبدأ ضروری ہے کہ واجب ہوا سوائے کہ اگر وہ ممکن ہوگا تو وہ البتہ ممکنات کے ہوگا تو وہ ممکنات کے لئے مُبَدَّأ نہ ہوگا۔  
لہذا کا مشارالیه شارح کی مذکورہ عبارت ہے یعنی اذ لو کان جائز الوجود ایضاً یعنی دلیل کی پہلی تقریر مشارالیه ہے۔ شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ ان دونوں دلیلوں کا حاصل ایک ہے۔

صاحب بنزاسؒ فرماتے ہیں کہ دونوں دلیلوں میں اتنا فرق ہے کہ اول بطریق حدوث ہے اور ثانی بطریق امکان ہے، ان کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ دلیل اول میں وجوب باری کو ثابت کر نیکی لئے عالم کا حدوث پیش نظر ہے اور ثانی میں اس کا امکان پیش نظر ہے مگر ماں و حاصل دونوں کا ایک ہے۔ لیکن بنظر غائر دیکھئے صاحب بنزاسؒ کی یہ بات محل تامل ہے کیونکہ شارح نے دلیل اول کی بنیاد بھی حدوث پر نہیں رکھی بلکہ امکان پر رکھی ہے لہذا پھر دونوں دلیلوں میں کوئی فرق نہیں صرف الفاظ و تعبیر کا فرق ہے فلیتأمل۔

وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير اقتدار الى البطلان التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهو ان لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهائية لا محتاجة الى العلة وهو لا يجوز ان يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشئ علته لنفسه، ولعلله، بسبب خارجا عنها فيكون واجبا فتنقطع السلسلة۔

ترجمہ

تشریح

اور کبھی وہم کیا جاتا ہے کہ یہ دلیل ہے وجود صانع پر البطلان تسلسل کی جانب احتیاج کے بغیر حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ اشارہ ہے بطلان تسلسل کی دلیلوں میں سے ایک کی جانب اور وہ یہ ہے کہ اگر مرتب ہو ممکنات کا سلسلہ لائی نہ پایہ تو البتہ حاجت پیش آتی کسی علت کی جانب اور یہ علت جائز نہیں ہے کہ وہ نفس سلسلہ ہو اور نہیں جائز ہے کہ سلسلہ کا بعض حصہ ہو محال ہو نیکی و جبر سے کسی شئی کا ہونا اپنے نفس کیلئے علت اور اپنی علتوں کے لئے علت بلکہ (ہوگی یہ علت) خارج سلسلہ سے سلسلہ منقطع ہو جائیگا۔

ثبوت واجب الوجود پر مندرجہ بالا جو دلیلیں پیش کی گئی ہیں اس پر صاحب موقوف نے اعتراض کیا ہے جسکو شارح نے وہم سے تعبیر کیا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ وجوب صانع کو ثابت کرنے کیلئے یہ بات ضروری ہے کہ پہلے تسلسل کو باطل کر لیا جائے ورنہ وجوب صانع کا اثبات نہ ہو سکے گا اور دلیل بالا میں بغیر تسلسل کو باطل کئے اثبات واجب کیا گیا ہے حالانکہ اول البطلان تسلسل ضروری تھا؟

یہ سچہ ذمہ داری ہے کہ ذیل میں مذکور ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ شعبہ مکرنا قطعی غلط اور باطل ہے اس بنا پر کہ اس دلیل میں اگرچہ ہر احوال الباطل تسلسل مذکور نہیں مگر اس میں الباطل تسلسل کا اشارہ موجود ہے اور الباطل تسلسل کی ایک دلیل کا تذکرہ اس میں اشارہ و کنایہ کیا گیا ہے جسکی دلیل الباطل تسلسل کی جانب دلیل مذکور میں اشارہ ہے اس کو شارح مندرجہ ذیل عبارت میں ذکر فرماتے ہیں و ہوا نہ لو تو تب سلسلۃ الممکنات الخ نہ صاحبہ الخ

اس دلیل کی تفصیل یہ ہے کہ ممکنات کا سلسلہ جانب ابتداء میں الائی الزمائیہ چلتا ہوتا ہے یہ سلسلہ آپ جہاں تک بھی لے جائیں آپ کو قطعی طور پر ان ممکنات کی کوئی نہ کوئی علت تلاش کرنی پڑے گی۔ و ہر اس کی یہ ہے کہ اگر ممکنات کا یہ سلسلہ برابر چلتا ہوا جائے اور اس کی کوئی حد نہ نہایت نہ ہو یہ غلط بات ہوگی کیوں کہ یہ ممکن ہے جس کے بارے میں یہ بات مسلم ہے کہ ان کا وجود اور عدم دونوں مساوی ہیں اور وجود کے لئے کوئی نہ کوئی مزعج ہونا چاہئے ورنہ مزعج لازم آئے گی اسی مزعج کو علت سے تعبیر کیا گیا ہے اور جب آپ نے ممکنات کی علت تسلیم کر لی تو ممکنات کا سلسلہ جو جانب بلایت میں چلا جا رہا تھا اس علت پر جا کر رک جائیگا اور تسلسل ختم ہو جائے گا یعنی باطل ہو جائیگا یہاں تک تو تسلسل باطل ہو گیا اس کے بعد بحسب قاعدہ واجب الوجود کا اثبات ہے یہاں یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ شارح کی عبارت ”دی لا یجوز ان یكون نفسہا الخ“ الباطل تسلسل کی دلیل نہیں بلکہ الباطل کی دلیل ”لا حاجۃ الی علیہ“ پر آکر تام ہو گئی۔ اگلی عبارت میں وجوب صانع کا اثبات ہے۔

اس لئے پوری عبارت یعنی ”فیقطع السلسلہ“ تک کو الباطل تسلسل کی دلیل نہیں سمجھ لینا چاہئے بلکہ دھڑ سے وجوب صانع کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ علت جس پر ممکنات کا سلسلہ منتهی ہو جائے وہ علت تین حالتوں میں خالی نہیں (۱) یا تو ممکن ہوگی (۲) یا ممکن ہوگی (۳) یا واجب ہوگی۔ اس علت کا منفع ہونا تو بدیہی البطلان ہے اس لئے کہ جب وہ متع ہے تو اس کا وجود کیونکر ہوگا اور جب اس کا وجود ہی نہ ہوگا تو اس پر سلسلہ ممکنات کا انتہا کیسے ہوگا، ہاں عقلی طور سے اس علت میں یہ دونوں احتمال ہیں کہ وہ ممکن ہو یا واجب مگر جب اس پر غور کیا تو معلوم ہوا کہ وہ علت واجب ہی ہو سکتی ہے ممکن نہیں ہو سکتی، کیوں؟

اس لئے کہ وہ علت (جب پر ممکن کی انتہا ہوئی ہے) اگر وہ ممکن ہی ہو تو دوسورتیں ہیں (۱) اور دونوں باطل ہیں (۲) وہ علت نفس مجموعہ سلسلہ ہوتی یعنی سلسلہ ممکنات خود اپنے لئے علت ہو (۳) اس سلسلہ کا بعض حصہ پورے سلسلہ کی علت ہو، پہلی صورت باطل ہے کیونکہ اس میں ایک شے کا خود اپنی ذات کے لئے علت بننا لازم آ رہا ہے یعنی نفس مجموعہ علت ہے خود نفس مجموعہ کیلئے گویا ایک ہی شے علت ہے اور دہی معلول ہے اور علماء کے نزدیک یہ اصول حکم ہے کہ کوئی شے اپنی ذات کیلئے علت ہو نہ اجازت ہے (مثلاً زید خود اپنی ذات کے لئے علت ہو یہ ناجائز ہے) کیونکہ اس میں تقدم الشی علی نفسہ لازم آتا ہے اور تقدم الشی علی النفس محال و

و باطل ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال و باطل ہے۔

**سوال :-** یہاں تقدم الشی علی لف کیلئے لازم آیا؟ **جواب :-** اس لئے کہ یہاں علت اور معلول دونوں واحد ہیں حالانکہ علت ہمیشہ معلول سے مقدم ہو کر رہتی ہے اور معلول علت سے ہمیشہ مؤخر ہوتا ہے تو علت ہونیکی وجہ سے اس شئی واحد کا مقدم ہونا ضروری ہے اور معلول ہونیکی وجہ سے اس کا مؤخر ہونا بھی ضروری ہے اور یہ بات قطعی محال ہے کہ ایک شئی بیک وقت مقدم ہو (علت ہونیکی بنا پر) اور وہی شئی مؤخر بھی ہو (معلول ہونیکی وجہ سے)۔

اس پوری تقریر سے یہ بات واضح ہو گئی کہ پورے سلسلہ ممکنات کا اپنی ذات کیلئے علت ہونا محال ہے یہ پہلی صورت ہے اور صورت ثانیہ بھی باطل ہے یعنی سلسلہ ممکنات میں سے سلسلہ کا بعض حصہ پورے مجموعہ کی علت ہو کیونکہ اس میں یہ بات لازم آئے گی کہ ایک شئی اپنی علتوں کی علت ہو۔ اور خود اپنی ذات کی بھی علت ہو گویا صورت ثانیہ میں دو خرابیاں لازم آئیں گی (۱) شئی اپنی ذات کی علت ہو (۲) اپنی علتوں کی علت ہو اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں شئی کا اپنی ذات کیلئے علت ہونا کیلئے لازم آئے گا کہ وہ بعض جو علت ہے مجموعہ کیلئے وہ بھی مجموعہ میں داخل ہے کیونکہ اگر اسکو مجموعہ سے خارج نہیں کئے تو مجموعہ مجموعہ نہ رہے گا، تو جب وہ بھی مجموعہ میں داخل ہے تو وہ جس طرح مجموعہ کے دیگر اجزاء کیلئے علت ہوگا اسی طریقہ پر خود اپنی ذات کیلئے بھی علت ہوگا اور کسی شئی کا اپنی ذات کیلئے علت ہونا باطل ہے جس کی تفصیل ابھی آپ کے سامنے پیش کی جا چکی ہے تو صورت ثانیہ میں متحقق ہونوالی دو خرابیوں میں سے پہلی خرابی معلوم ہو گئی۔

صورت ثانیہ میں دوسری خرابی یہ لازم آرہی ہے کہ سلسلہ ممکنات کا بعض حصہ اپنی علتوں کے لئے علت ہوگا یہ خرابی کیلئے لازم آرہی ہے ؟

اپنی علت کیلئے علت ہونا اس طریقہ پر لازم آرہا ہے کہ مجموعہ کا ایک حصہ علت ہے بقیہ دوسرے تمام اجزاء کے لئے اب چونکہ وہ حصہ جو علت ہے وہ ممکن ہے کیونکہ پوری بحث علت کو ممکن مان کر حل رہی ہے اگر واجب تسلیم کر لیں تو کوئی خرابی ہی نہیں تھی لہذا اس علت کیلئے بھی ایک علت ہونی چاہئے اس کے ممکن ہونیکی وجہ سے اور اس جزو اول کی علت اس مجموعہ سے ایک جزو ہوگا اور ایک جزو وہی ہے جس کے لئے وہ جزو اول علت بنا تھا تو یہ بات لازم آگئی کہ جزو اپنی علت کیلئے علت بنا، اب اسکو ایک مثال سے سمجھ لیجئے کہ الف علت ہے بار تار شارجم آگئی، اب چونکہ الف بھی ممکن ہے اس لئے اس کے لئے بھی ضروری ہے کہ کوئی علت ہو جو اسکو وجود بخشنے اس لئے اس کی علت اس سلسلہ میں ایک کو ظہر آئیں گے اور وہ مثال کے طور پر بار ہے تو گویا کہ بار علت ہے الف کیلئے وہ الف جو بار کیلئے علت ہے تو تخی (بار) اپنی علت (الف) کیلئے علت ہوئی۔ پس اب یہ بات سمجھیں آگئی ہوگی کہ شئی اپنی علت کے لئے علت کیسے بنے گی۔

اور یہ بات کہ شئی کا اپنی علت کیلئے علت ہونا جائز ہے پس صورت ثانیہ میں چونکہ دو خرابیاں لازم

آرہی ہیں اسلئے صورت ثانیہ بھی باطل ہے۔ لہذا پوری تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ سلسلہ ممکنات کی علت صرف واجب ہے نہ ممکن اور نہ متعین (کامراً)  
اس تقریر میں دو چیزیں ثابت کی گئی ہیں ۱، ابطال تسلسل ۲، اثبات واجب الوجود واجب شاید اس مسئلہ کی تمام تفصیلات سمجھ میں آگئی ہوں گی اور اسی لئے مسئلہ کچھ طول اختیار کر گیا ہے۔

ومن مشہور الادلۃ برہان التطبيق وهو ان لفرض من المعلول الاخير الى غير المتناہی جملة ومتأقلاً بواحد مثلاً الى غير المتناہی جملة اخرى ثم نطبق الجمليتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهما جزا فان كان بازاء كل واحد من الاولی واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولی ما لا يوجد بازاءہ شیء في الثانية فتقطع الثانية وتساوی ویلزم منه تساوی الاولی لانها لا تزيد علی الثانية الا بقدر متناہی والزائد علی المتناہی بقدر متناہی لا یكون متناہیاً بالظنی ورة۔

## ترجمہ

اور (ابطال تسلسل کی) مشہور دلیلوں میں سے بہان تطبیق ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم معلول آخر سے لالی الی الہیاتیہ ایک مجموعہ فرض کر لیں پھر ہم دونوں مجموعوں کو تطبیق میں اس طریقہ پر کہ مجموعہ اول کے جزر اول کو مجموعہ ثانیہ کے پہلے جزر کے مقابل کر دیں اور دوسرے کو دوسرے کے ساتھ اور لیئے ہی کرتے چلے جائیں، پس اگر مجموعہ اول کے ہر ایک کے مقابل ثانیہ میں سے کوئی آثار ہے تو ناقص مثل زائد کے ہو جائیگا اور یہ محال ہے اور اگر نہ ہو تو پہلے مجموعہ میں ایسا جزر پایا گیا کہ ثانیہ میں اس کے مقابلہ میں کچھ نہیں پایا جاتا ہے تو مجموعہ ثانی میں منقطع ہو جائے گا اور متناہی ہو گا اور اس سے پہلے مجموعہ کا متناہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ وہ (یعنی اول مجموعہ) زائد نہیں ہے ثانی پر نہ گزرتا ہے مقدار کے ساتھ اور جو متناہی پر متناہی مقدار کے ساتھ زائد ہو تو وہ یقیناً متناہی ہوتا ہے۔

## تشریح

ما قبل میں بھی ابطال تسلسل پر دلیل پیش کی جا چکی ہے مگر وہ دلیل تھی جو دلیل اثبات واجب الوجود میں اشارہ مذکور تھی شارح نے اسکی وضاحت فرمادی تھی یہاں سے شارح مستقلاً دلیل پیش فرماتے ہیں بطریق تسمیہ النکل باسم الجزر اس دلیل کو بہان تطبیق سے موسوم کیا گیا ہے۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ معلولات میں سے سب سے آخری معلول (جو کسی کے لئے علت نہیں اور سب سے آخر میں ہے) سے ایک مجموعہ فرض کیا جائے جو لالی الی الہیاتیہ چلتا جائے اور معلول آخر سے پہلے جو معلول ہے (یعنی جو معلول آخر کی علت ہے) اس کا ایک مجموعہ فرض کیا جائے جو لالی الی الہیاتیہ چلا جائے تو گویا یہ مجموعہ پہلے مجموعہ سے ایک جزر چھوٹا ہے پہلا مجموعہ

جو فرض کیا کیسے اس میں بھی بہت سے اجزاء غیر متناہیہ ہیں اور مجموعہ ثانیہ میں بھی بہت اجزاء غیر متناہیہ ہیں۔  
اب ہم یہ کریں گے کہ مجموعہ اول کے جزو اول کو مجموعہ ثانی کے جزو اول کے مقابلے میں رکھیں گے اور مجموعہ  
اول کے جزو ثانی کو مجموعہ ثانی کے جزو ثانی کے مقابلے میں رکھیں گے اور اسی طرح آخر تک تطبیق دیتے ہوئے چلیں گے۔  
اب یہاں دو صورتیں ہوں گی پہلی صورت یا تو مجموعہ ثانی کے اجزاء مجموعہ اول کے تمام اجزاء کے مقابلے  
ہوتے ہوئے چلے جائیں گے۔ دوسری صورت یہ ہوگی کہ مجموعہ اول کے ہر جزو کے مقابلے میں مجموعہ ثانی کے اجزاء  
نہ ہوں گے پہلی صورت میں خلاف مفروض لازم آتا ہے کیونکہ ایک کو زائد فرض کیا گیا تھا اور دوسرے کو چھوٹا مانا گیا۔  
اب ان دونوں کی مساوات لازم آ رہی ہے اسلئے یہ صورت تو باطل ہے۔

اور دوسری صورت میں زائد کا ناقص سے محدود و معین اور متناہی مقدار کے ساتھ زائد ہونا ثابت ہو تا ہے  
اور جو چیز کسی شے سے محدود و متناہی مقدار کے ساتھ زائد ہوتی ہے وہاں زائد و ناقص بھی و متناہی اور محدود ہی ہوتے  
ہیں تو قیاس دوم ہوا کہ یہ دونوں سلسلے متناہی ہیں تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ کمالات کا سلسلہ غیر متناہی  
نہیں ہو سکتا کیونکہ غیر متناہی تسلسلہ کرشمہ کی صورت میں ہم برہان تطبیق کو اس میں جاری کریں گے اور اسکو متناہی  
ثابت کریں گے اب سہولت کے لئے ہم برہان تطبیق کو محسوس طریقہ پر پیش کر رہے ہیں۔

## برہان تطبیق

اب آپ تطبیق دیجئے، تطبیق نیچے دیے ہوئے آئیے تو آخر میں آکر کمال حال  
مجموعہ ثانی کا مجموعہ اول سے ناقص ہونا ثابت ہو ہی جائے گا، اگر مجموعہ ثانیہ کے ہر جزو  
کو مجموعہ اول کے ہر جزو کے مقابلے میں ٹھہرایا جائیگا تو ظاہر ہی بات ہے کہ مجموعہ ثانی  
جو کہ ناقص ہے اس کا پہلے مجموعہ کے برابر ہونا لازم آئے گا جو خلاف مفروض ہونے  
کیوجہ سے محال و باطل ہے اور اگر پہلے مجموعہ کے ہر جزو کے مقابلے میں دوسرے  
مجموعہ کے اجزاء نہ ہوں تو یہ کہنا پڑے گا کہ پہلے مجموعہ کی یہ زیادتی محدود و مقدار میں  
ہے اور قاعدہ مذکور کے مطابق اب دونوں مجموعوں کا متناہی ہونا ثابت ہو کر تسلسل  
کا ابطال ہو جائے گا۔

۲۱	۲۲
۱۹	۲۱
۱۷	۱۹
۱۵	۱۷
۱۳	۱۵
۱۱	۱۳
۹	۱۱
۷	۹
۵	۷
۳	۵
۱	۳
۰	۱
۰	۰

وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالْظَّوَابِ

مقابلہ آخری ایک جزو پہلے



وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهي بعض فانه ينقطع بالقطع  
الوهم فلا يرد النقص بمراتب العدد بان تطبيق جملتان احدهما من الواحد لا الى النهاية  
والثانية من الاثنين لا الى نهايته ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراتها فان الاول  
اكثر من الثانية مع لاتاھيھا وذللك لان معنى لاتناھي الاعداد والمعلومات والمقدورات  
انھا لاتنتھي الى حد لا يتصور فوقه اخر لا بمعنى ان الالانھيۃ لھا يدخل في الوجود  
فانھا ھال

## ترجمہ

اور یہ تطبیق ممکن ہے ان چیزوں میں جو وجود خارجی کے تحت میں داخل ہوں کہ ان چیزوں میں جو بعض  
دہی ہو اس لئے کہ وہ (یعنی دہی چیز) منقطع ہو جائے گی وہم کے منقطع ہونے سے، تو آخر اس وارد  
نہ ہوگا مراتب عدد سے اس طریقہ پر کہ تطبیق دی جائے دو مجموعوں کو ان میں سے ایک تو (شروع ہو) ایک سے لالی انہا یہ  
اور دوسرا (شروع ہو) دوسے لالی نہایہ اور نہ (آخر اس وارد ہوگا اللہ تعالیٰ کی معلومات اور مقدرات سے اس لئے  
کہ اول (معلومات باری) زیادہ ہوں ثانی سے (مقدرات باری سے) ان دونوں کے لامتناہی ہونیکے باوجود اور یہ  
(عدم نقص) اس لئے کہ اعداد اور معلومات اور مقدرات کے معنی یہ ہیں کہ یہ ایسی حد تک منتهی نہیں ہوتے کہ اس  
سے اوپر دوسرا متصور نہ ہو سکے یہ معنی نہیں ہیں کہ جس کی کوئی نہایت نہ ہو وہ وجود خارجی کے تحت داخل ہو جاتا  
ہے اس لئے یہ محال ہے۔

## تشریح

اس عبارت سے تو فیج سے پہلے ایک بات کی وضاحت مناسب اور ضروری ہے وہ یہ کہ موجودات کی دو  
قسمیں ہیں (۱) خارجیہ (۲) ذہنیہ۔ موجودات خارجیہ وہ موجودات ہیں جو خارج میں موجود ہیں اور  
موجودات ذہنیہ وہ جو وہ کسی ذہن میں ہوں، پھر موجودات ذہنیہ کی دو قسمیں ہیں اول وہ موجودات ذہنیہ  
جوئی الحقیقت ذہن میں موجود ہوں اور ان کا تصور دستی ہوا نہ کو موجودات ذہنیہ حقیقیہ کہا جاتا ہے وہم وہ جن کا  
تصور ذہن میں ہوا اور یہ تصور بالکل دہی اور فرضی ہو یعنی اس میں ذرہ برابر حقیقت کا شائبہ نہ ہو اس کو آپ موجودات  
ذہنیہ دہیہ کہہ سکتے ہیں۔

جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب سنے کہ اس عبارت سے شارح کا مقصد اس بات کو منع کرنا ہے کہ  
برایان تطبیق موجودات کی اقسام ثلاثہ میں سے کس میں جاری ہوتی ہے اور کس میں نہیں ہو سکے گی۔ تو اول اسکو  
اجمالاً سمجھئے کہ یہ دلیل صرف موجودات خارجیہ میں جاری ہو سکتی ہے بقیہ میں نہیں کیوں کہ درجہ اسکی یہ ہے کہ جو چیزیں  
محض دہی ہوں گی تو ظاہر ہی بات ہے کہ وہ امور اعتباریہ محض ہوں گے لہذا ذہن اور دہم ان چیزوں کا تصور ایک  
محدود اور متعین وقت تک کر سکتے گا اور اس کے بعد خود بخود اس تصور کا سلسلہ یک جا نکلا سکتے ہیں خود بخود  
باطل ہو گیا اسکو علیحدہ سے باطل کر نیکی اور بران تطبیق باری کر نیکی کوئی حجت نہیں۔ اس مثال سے شاید اسکی

مزید وضاحت ہو جائے کہ آپ نے ایک انداز سے سامنے رکھ کر دوسرے انداز میں کیا اور پھر تیسرا اور چوتھا اور تو آپ خود ہی سوچئے کہ یہ تصور کتنی دور تک جا سکتا اور کتنی دیر قائم رہے گا تو معلوم ہو گا کہ اس موجودہ انداز کے علاوہ دیگر اندازوں کا تصور محض وہی ہے جو جلد ہی تم ہو جائیگا اور زیادہ دیر یا نہ ہو گا اور جب یہ سلسلہ خود بخود منہتی ہو گیا تو اس میں برہان تطبیق جاری کر سکی ضرورت ہی نہیں لہذا یہ اصول تحقق ہو گیا کہ امور دہمہ میں برہان تطبیق جاری نہ ہو گی، اسی تقریر کو شارح نے ان الفاظ کے تحت ذکر فرمایا ہے ”دون ما هو وھو محض فاذہذا ینقطع بالقطاع الوھم الخ یعنی یہ برہان تطبیق مہن موجودات خارجیہ میں چلے گی موجودات دہمہ میں نہیں چلے گی کیونکہ وہ تو ہم کے منقطع ہونے سے منقطع ہو جائیں گے اور جب وہ خود ہی منہتی ہو گئے تو دلیل کی کیا ضرورت۔

فلا یورد النقص بمراتب الحد والذہ۔ یہ فاقبل میں لائی گئی عبارت و ہذا التطبیق انما یکون الخ پر مقرر ہے یعنی جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ برہان تطبیق مہن موجودات خارجیہ میں جاری ہوتی ہے تو مراتب عدد اور معلومات باری اور مقدورات باری سے اعراض وارد نہ ہو گا۔

اعراض یہ ہے کہ آپ نے برہان تطبیق سے تسلسل کو باطل قرار دیا ہے تو آپ اس دلیل سے اعداد کے تسلسل اور لامتناہی کو کیوں باطل نہیں کرتے کیونکہ اعداد بھی کسی مقام پر جا کر منہتی نہیں بلکہ تار و دھار کے آگے جہاں اور بھی ہیں کے مصداق ہیں کما لا یخفی، اور ان کو باطل کرنے کی شکل وہی ہو گی جو ابھی آپ بیان کر گئے ہیں۔ جس کے اعادہ کی ضرورت نہیں، تو معترض کے اعراض کا مقصد یہ ہو گا کہ آپ اس دلیل سے اعداد کے تسلسل کو کیوں باطل نہیں کرتے اور یہاں لامتناہی کے کیوں آپ قائل ہیں؟ یہ ایک اشکال مکمل ہوا۔

دوسرا اشکال ہے۔ آپ کا کہنا ہے کہ تسلسل باطل ہے اور آپ اسکو برہان تطبیق سے باطل بھی کر چکے ہیں آپ کی یہ دلیل میں تسلیم مگر کیا آپ معلومات اور مقدورات باری تعالیٰ کے تسلسل کو بھی برہان تطبیق سے باطل کر دیں گے؟

اگر مثبت پہلو ہو تو یہ ناجائز ہے کیونکہ اس کی صفات معلومات اور مقدورات سب لامتناہی ہیں اور اگر منفی پہلو ہو تو ہمارا یہ کلیہ غلط کہ تسلسل مطلقاً باطل ہے۔

معترض کہتا ہے کہ اب یہی بات کہ معلومات اور مقدورات باری میں آپ برہان تطبیق جاری کرنا چاہیں تو اس کی کیا شکل ہو گی اس کی شکل وہی ہو گی جو گذر چکی کہ معلومات باری کا ایک سلسلہ ہے جو بڑا ہے اور مقدورات باری کا دوسرا مجموعہ ہے جو کہ چھوٹا ہے پھر وہی تطبیق کا سابق عمل کیجئے دو صورتیں ہوں گی یا دونوں برابر ہوں گے یا کم و بیش اول باطل ہے اسلئے کہ معلومات مقدورات سے زیادہ ہیں (کما یسجد) اور اگر ثانی صورت ہو تو اول مذکورہ کے مطابق دونوں کا منہا ہی ہونا ثابت ہو گا حالانکہ یہ خلاف مسلمات ہے کیونکہ یہ دونوں لامتناہی ہیں لہذا تمہاری دلیل تمہارے خلاف پڑ رہی ہے اس کا کیا جواب ہو گا آگے شارح نے اس کا جواب دیا ہے مگر جواب سے پہلے ہم یہ عرض کرنا مناسب سمجھتے ہیں کہ معلومات مقدورات سے زیادہ کیسے ہیں، تو اس کی



وجہ یہ ہے کہ قدرت کا تعلق تو صرف ممکنات سے ہے ممکنات سے نہیں واجبات سے نہیں اور علم کا تعلق عام ہے واجبات و ممکنات و ممکنات کے لیے۔ لہذا معلوم ہوا کہ معلومات مقدمات سے زیادہ ہیں اب دیکھتے شارح نے اس کا کیا جواب دیا ہے، فرماتے ہیں وذلک لان معنی لا متناہی الاعداد الج

ذلک کا مشار الیہ عدم ابدان الفصیلا الاعداد والمعلومات یعنی معلومات اور اعداد سے وہ دونوں اشکال کے نہ تھیں جتنا ذکرہ گذر چکا ہے کیونکہ ہم انہی عدم تنہا ہی کے معنی بیان کرتے ہیں۔

دونوں اشکالوں کا مشترک جواب شارح یہ دے رہے ہیں کہ بھائی پہلے آپ یہاں لا متناہی اور تسلسل کے معنی تو سمجھ لو شاید آپ لا متناہی کے معنی یہ سمجھ لیتے ہیں کہ اعداد اور معلومات اور مقدمات کا کوئی ایسا وجود ہے جو بالغض خارج میں موجود ہو۔ چونکہ یہ معنی محال ہیں اسلئے اسکو مردہ لیجئے پھر اس کا معنی یہ ہے کہ یہ تینوں اشیا ایسی حرکت نہیں پہنچتیں کہ اس سے اوپر انکا تصور نہ کیا جاسکے بلکہ ایسا ہوتا ہے کہ یہ تینوں چیزیں جس حد تک سچی پہنچیں گی اس کے اوپر ان سب کو تصور کیا جاتا ہے اور کیا جاسکتا ہے اور یہ سلسلہ کبھی رکنے کا نام نہیں لیتا، بالفاظ دیگر یوں کہہ سکتے ہیں کہ مذکورہ اشار موجودات خارجیہ میں سے نہیں ہیں امور ذہنیہ ہیں جو برہان تطبیق کے جریان کا محل نہیں ہے کیونکہ یہ دلیل صرف موجودات خارجیہ میں ہی چلتی ہے۔

## تنبیہات

**سوال :-** برہان تطبیق میں غیر تنہا ہی کو غیر تنہا ہی کے ساتھ تطبیق دی گئی ہے مگر یہ تو محال ہے کیونکہ بشری قوی لا متناہی کی تفصیل سے عاجز ہیں؟

**جواب :-** تطبیق کے لئے عقل کا حکم جمالی کافی ہے تفصیل کی حاجت ہی نہیں۔

**سوال :-** آپ نے جو فرمایا ہے "کان الزائد کالناقص" یہ تو محل تأمل ہے اسلئے کہ زیادتی اور نقصان تو متناہی کے خواص میں سے ہے۔

**جواب :-** حضور جانب بدایت تو دونوں مجموعوں کی بالاتفادت ہے یعنی جانب صعود میں کوئی تفاوت نہیں اور جانب ہبوط میں جب ایک سلسلہ عدم معلوم کے ساتھ متفاوت ہے تو پھر تناسل کے زیادتی اور نقصان متحقق ہے یا نہیں۔

**تنبیہ (۱) :-** برہان تطبیق کو عمدہ دلیل شمار کیا گیا ہے اسلئے کہ یہ ان موجودات خارجیہ میں بھی جاری ہوگی جتنا وجود متعاقب ہے جیسے حرکات فلکی اور مجتمع کے اندر بھی جاری ہوگی خواہ انکی ترتیب طبعی ہو جیسے علل اور معلومات خواہ ترتیب وضعی ہو جیسے البادیا ترتیب ہی نہ ہو وہاں بھی جاری ہوگی جیسے اسطو اور اس کے متبعین کے قول کے مطابق نفوس ناطقہ متفرقہ جنگوا نفوس نے قدیم بالانواع مانا ہے۔

**تنبیہ (۲) :-** تسلسل کے ابطال پر محققین نے باون دلیلین قائم کی ہیں جو اکلام المتین میں اسکے مالہ و ما علیہ

کے طریقہ پر مذکور ہیں۔ یہ رسالہ شمس باز عد کے آخر میں ملحق ہے۔ ملفوظات فقید الامت علیہ السلام پر جو ترمیمیں دلیلوں کا ذکر ہے وہ شاید ناقل یا مرتب کا تصحیح ہے۔ لیکر باون دلیلیں وہاں مذکور ہیں۔ انھیں میں سے ایک برہان تہذیب ہے جسکو ہم نے شرح سلم میں بسطے بیان کر دیا ہے۔

**تنبیہ** (۳) شارح نے جو خط جواب اختیار فرمایا ہے اس میں لچک سے مٹھوس بات یہ ہوئی کہ لائٹا ہی کی دو قسمیں ہیں ۱۔ لائٹا ہی فعلی (۲) لائٹا ہی لایفقی، اول کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شیء بالفعل عدم نہایت سے متصف ہو اور نفس الامر میں اس کی نہایت نہ ہو، اور ثانی کا مطلب یہ ہے کہ بالفعل تو اس کی حد و نہایت ہو لیکن عقلی طور سے اس کا وہی منتہا نہ ہو بلکہ اس سے اوپر کا تصور جائز ہو قسم اول کا تسلسل محال ہے اور یہ برہان تطبیق کے جریان کا محل ہے اور قسم ثانی کا تسلسل جائز ہے اور یہ برہان تطبیق کے جریان کا محل نہیں ہے اور اعداد اور معلومات اور مقدرات باری قسم ثانی میں داخل ہیں لہذا اب کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا اور بات اس طرح پختہ ہو جاتی۔

**تنبیہ** (۴) معلومات و مقدرات و معدودات جن کا خارج میں وجود ہے وہ تو متناہی ہیں اور اب یہ تینوں چیزیں برہان تطبیق کے جریان کا محل ہیں، اور ایک ہے اعداد و محض یعنی مراتب عدد اور علم باری اور قدرت باری معدودات سے اور مقدرات و معلومات سے منفک ہو کر یہ لائٹا ہی ہیں، بالفاظ دیگر نفس اعداد لائٹا ہی۔ مگر جن معدودات کے ساتھ اس کا اقتران ہوگا وہ متناہی ہوں گے اور علم و قدرت باری غیر معلومات کے تعلق کے اور غیر مقدرات کے تعلق کے لائٹا ہی ہیں البتہ متعلقات متناہی اور محدود ہیں کیونکہ موجودات خارجہ میں سے ہیں۔

**سوال** :- ذات باری اور اس کی جملہ صفات لائٹا ہی ہیں وہاں برہان تطبیق جاری ہوگی یا نہیں ؟

**جواب** :- نہیں سوال کیوں ؟ جواب ایک تو وہ ہے جو شارح نے پیش کیا ہے۔

**جواب** :- برہان تطبیق کے جریان کے لئے ٹھیکر چاہئے اور مذکورہ ذات و صفات میں لائٹا ہی کے باوجود تو حد و بساطت ہے اسلئے یہ برہان تطبیق کے جریان کا محل نہیں ہیں۔

**سوال** :- تسلسل کا بطلان مشکبہ اور فلاسفہ کا اخلائی مسئلہ ہے یا اس کے بطلان پر فریقین کا اتفاق ہے ؟

**جواب** :- تسلسل بالاجماع باطل ہے البتہ فریقین کے یہاں کچھ چیزیں متشکیک ہیں۔

**سوال** :- مشکبہ نے کس کا اشتہار کیا ہے ؟ **جواب** :- ذات و صفات باری کا جن کا غیر متناہی ہونا مذکور ہو چکا ہے۔ **سوال** :- حکماء کا کیا خیال ہے ؟ **جواب** :- حکماء میں سے بعض نے تسلسل بالعلل کو جائز قرار دیا ہے جو ہمارے نزدیک باطل ہے نیز انھوں نے حرکات اور اسطوئے نفوس نامہ کو لائٹا ہی یا نور نامہ

**سوال** :- ذات و صفات کے غیر متناہی ہونے پر کیا دلیل ہے ؟ **جواب** :- اس لئے کہ متناہی اس کی ذاتیت اور نقصان کو مستلزم ہے اس لئے لائٹا ہی تحقیق ہے۔

**سوال** :- ان میں برہان تطبیق وغیرہ کیوں جاری نہ ہوں گی ؟ **جواب** :- اس لئے کہ مجرد و تابع حرکت

نہیں جب وہ حرکت کو قبول ہی نہیں کرتا تو حرکت اسکو کیسے عارض ہوگی اور بغیر قبول حرکت کے اس ذیبا کا ہر اہر نہیں ہو سکتا۔

**سوال :-** بعض حضرات کا کہنا ہے کہ فلاسفہ اثبات مابعد کے ورپے ہیں کیا یہ صحیح ہے؟  
**جواب :-** یہ مساحت ہے ورنہ فریقین کے نزدیک اس کا اعلان متحقق ہے البتہ کچھ حقیقت شناس ہیں۔



الْوَاحِدُ يَخْلُقُ صَانِعُ الْعَالَمِ وَاحِدٌ وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَصْدُقَ مَفْهُومُ وَاجِبِ الْوُجُودِ إِلَّا عَلَى ذَاتٍ وَاحِدَةٍ

ترجمہ

تشریح

(حدیث عالم وہ اللہ ہے) جو ایک ہے عینی جان صانع عالم ایک ہے اور ممکن نہیں کہ واجب الوجود کا مفہوم صادق آئے مگر ایک ذات پر۔  
 جب اثبات میں یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم کا پیدا کرنا والا اللہ ہے اور اس پر تفصیلی مدلل گفتگو آپ کے سامنے آچکی ہے یہاں سے صفات کا بیان ہے یہ پہلی صفت ہے کہ ذات باری یکتا ہے اس کا کوئی شریک نہیں نہ ذات میں اور نہ صفات میں نہ افعال میں شارح نے فرمایا کہ الواحد کا مطلب یہ ہے کہ صانع عالم واحد ہے ولا یتمکن الخ سے شارح یہ بیان فرمایا چاہتے ہیں کہ منطق کی کتابوں میں اپنے پڑھا ہوگا کہ اگر مفہوم کے بار میں عقل یہ فتویٰ دے کہ یہ کثیرین پر صادق آسکتا ہے تو اسکو کلی کہتے ہیں ورنہ جزئی پھر جہاں عقل کثیرین پر صادق کو جائز قرار دے بھی اس کے افراد کا پایا جانا مطلقاً متنع ہوتا ہے جیسے مفہوم واجب الوجود اور کبھی اس کے افراد ممکن ہوتے ہیں مگر پائے نہیں جاتے جیسے غفار اور کبھی صرت ایک پایا جاتا ہے امکان غیر کے ساتھ جیسے شمس اور کبھی افراد کثیر ہوتے ہیں مگر کبھی متناہی ہوتے ہیں جیسے کو اکب سیارہ صرت سات ہیں اور کبھی غیر متناہی ہوتے ہیں۔ بعض حمار کے مذہب پر ننوس ناطقہ جب یہ تفصیلات ذہن نشین کر لیں تو شارح کے کلام کا مطلب ظاہر ہے کہ مفہوم واجب الوجود اگر چیکلی ہے مگر اس کا مہدق صرت ذات باری ہے کسی اور پر یہ مفہوم صادق نہیں آئے گا اور نہ اس کا امکان ہے بلکہ غیر پر صادق آنا اس کا متنع ہے۔ اس پر اشکال دہواتا ہے تو تسبیح ہم شرح سلم العلوم میں کر چکے ہیں۔

والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان المتافع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما  
 الهة الا الله لقد فسدنا وتفرقنا اذ لو امكن الهان لا يمكن بينهما تفاعل بان يريد  
 احدهما حركة زيد والاخر سكونه لان كلا منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة

بکل منعما و لنفسہ اذ لا تقصداً بغير ارادتين بل بين المرادين وچ امان بمحصل الامر ان فيصنع الضدان اولاً فيلزم عجزاً واحداً وهو اماراة الحدوث والامكان لمافية من شائبة الاحتمال فالتعدد مستلزم لامكان التماثل المستلزم للمحال فيكون محالاً۔

## ترجمہ

اوتشہور اس کے متعلق (یعنی اثبات وحدت میں) متکلمین کے درمیان وہ برہان تمانخ ہے جس کی جانب اللہ تعالیٰ اس فرمان سے اشارہ کیا گیا ہے (تو کان احو) گزین و آسمان میں چند معبود ہوئے اللہ کے علاوہ تو البتہ یہ دونوں فاسد ہو جاتے (درجم بعم ہو جاتے) اور اس دلیل کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو معبود ممکن ہوں تو ان کے درمیان تمانخ بھی ممکن ہوگا (یعنی ایک کا دوسرے کو روکنا) اس طریقہ پر کہ انہیں سے ایک تو زبردستی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا اس کے سکون کا اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک فی نفسہ امر ممکن ہے اور ایسے ہی ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ارادہ کا تعلق بھی فی نفسہ (امر ممکن ہے) اس لئے کہ دو ارادوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں بلکہ رخصا در دو مرادوں کے درمیان ہے اور اس وقت میں یا تو دونوں باتیں حاصل ہوں گی تو دو ضد ہوں گی یا نہیں تو ان دونوں میں سے ایک کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور یہ حدوث اور امکان کی علامت ہے اس لئے کہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے تو تعدد مستلزم ہے اس امکان تمانخ کو تو یہ حال وقت تیزم ہے تو تعدد محال ہوگا۔

## تشریح

اثبات توحید کے سلسلہ میں جو دلیل بین المتکلمین مشہور ہے اس کا نام برہان تمانخ ہے۔ برہان تمانخ کی تعریف :- اس کی تعریف میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ اس تقریر کا نام ہے جس کو اثبات توحید کے منکرین توحید کے سامنے پیش کیا جاتا ہے اور چونکہ اس میں ایک مخصوص قسم کا روکنا اور رکاوٹ ڈالنا دکھایا گیا ہے اس بنا پر اس کا نام برہان تمانخ رکھا گیا ہے۔

برہان تمانخ کی تفصیل :- اگر دو خداؤں کا وجود ممکن ہو تو ان دونوں میں عادتاً تمانخ ہوگا یعنی ایک دوسرے کی مخالفت کریگا مثلاً ایک زبردستی ساکن رکھنا چاہے گا اور دوسرا چاہے گا کہ زبردستی حرکت کرتا رہے، ایک بارش برسنے کا ارادہ رکھے گا تو دوسرا نہ برسنے کا ارادہ کرے گا۔

اب دو صورتیں ہوں گی اول یہ کہ دونوں کا ارادہ معرض وجود میں آجائے یعنی سکون زید اور حرکت زید دونوں موجود ہوں بارش بھی ہو اور نہ بھی ہو۔ دوسرے یہ کہ ایک کا ارادہ دوسرے کے ارادہ پر غالب آجائے۔ یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ پہلی صورت قطعی باطل اور محال ہے کیونکہ اس میں اجتماع ضدین ہے اور اگر دوسری صورت ہو تو اس میں ایک کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور عاجز خدا نہیں ہو سکتا کیونکہ عجز حدوث و امکان کی علامت ہے اور خدا ہی ہو سکتا ہے جس میں عجز و احتیاج کا شائبہ نہ ہو۔ خلاصہ کلام دونوں صورتوں میں سے جو بھی صورت مانی جائے وہی محال ہو سکی وجہ سے باطل ہے اور باطل کا مستلزم خود باطل ہے لہذا

ثابت ہو کہ یہ لمبی خرابیاں دو معبود ماننے سے لازم آئیں، اس قدر کو امتناع اور توحید کا اثبات ہو گیا۔

وَهَذَا التَّفْصِيلُ مَا يَقَالُ إِنَّ أَحَدَهُمَا أَوْلَى لِمَقْدَرِ عَظَمَةِ مَخَالَفَةِ الْآخَرِ لَزِمَ عَجْزُهُ وَإِنْ قَدَرُ لَزِمَ عَجْزُ الْآخَرِ۔

**ترجمہ**

یہ تفصیل ہے اس کی جو کہا جاتا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر نہ ہو تو اس کا عجز لازم آئیگا، اور اگر قادر ہو تو دوسرے کا عجز لازم آئیگا۔

**تشریح**

شارح فرماتے ہیں کہ برہان متابع کی جو تفصیلی تقریر ہم نے ذکر کی ہے بعض حضرات نے اسکو اجمالاً ذکر کیا ہے، ہم نے اس اجمال کی تفصیل کو بیان کر دیا۔ مجمل کی اجمالی تقریر یہ ہے کہ اگر ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی مخالفت پر قادر نہ ہو تو وہ عاجز ہوگا اور اگر مخالفت پر قادر ہو تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئیگا اور اس اجمالی تقریر کو بیان کرنے والے امام غزالیؒ جن کی ولادت ۴۵۱ھ اور وفات ۵۰۵ھ ہے۔

وبما ذكرنا يندفع ما يقال انهما يجوز ان يتقاربا غير متماثلين وان تكون المماثلة والمخالفة غير ممكنة لا يستلزامها المتعاضد وان يقتضيه اجتماع الارادتين كإرادة الواحد حركة زائدة وسكون معاكس۔

**ترجمہ**

اور اس تقریر سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں وہ اشکال دور ہو جاتا ہے جو کہا گیا ہے کہ یہ جائز ہے کہ وہ دونوں بغیر متماثل کے اتفاق کر لیں یا مخالفت اور مخالفت غیر ممکن ہو اس کے حال کو مستلزم ہونی کی وجہ سے یا یہ کہ دونوں ارادوں کا جمع ہونا ممکن ہو جیسے ایک کا ارادہ کرنا زید کی حرکت و سکون کا ایک ساتھ۔

**تشریح**

یہاں سے شارح کیا فرمانا چاہتے ہیں، اس کے لئے پہلے معترض کے تین اعتراض سنئے: ۱۔ پہلا اعتراض: اس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے برہان متابع کرتے وقت یہ بات کہی تھی کہ اگر دو معبودوں کا امکان ہوگا تو ان کے درمیان متابع ہوگا، تو ہمیں آپ کی یہ بات تسلیم نہیں کہ ان کے درمیان متابع ہوگا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ دونوں باہم اتفاق کر لیں اور ہر کام مشورہ سے کریں تو پھر متابع نہیں پایا جائے گا۔ اور جب اتفاق ممکن ہے تو آپ کی یہ دلیل اثبات وحدانیت کے لئے کافی نہیں ہوگی؛ شارح نے اندر جو زے متابع تک پہلا اشکال ذکر کیا ہے۔

جواب:۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے سابق بیان سے یہ اشکال دور ہو جاتا ہے ہم نے "لا مکن بینہما تمانع" کہا تھا، تو "نہیں کہا تھا کہ اعتراض ہو اور امکان دونوں طرفوں کا ہے تو پھر ہماری دلیل خلاف اصول

نہ ہوگی کیونکہ جواز اتفاق امکان تمانع کے منافی نہیں ہے اور اثبات مطلوب میں امکان تمانع کافی ہے وقوع کی حاجت نہیں۔

دوسری اعتراض :- اس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ بربان تمانع کی تقریر میں کہلے کہ جب ایک حرکت زید کا ارادہ کرے گا اور دوسرا سکون زید کا تو دونوں معبودوں میں تمانع لازم آئیگا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ تمہاری یہ بات درست نہیں کہ ان میں مخالفت و مانع لازم آئے گی اس لئے کہ آپ کی یہ بات محال کو مستلزم ہونی کی وجہ سے محال ہے اور وہ محال اجتماع نہیں ہے اور قاعدہ مسئلہ المستلزم للمحال محال کی رو سے آپ کی بات اور آپ کی دلیل تمانع غلط اور ناقابل التفات ہے۔

جواب :- شارح فرماتے ہیں کہ اس کا جواب بھی ہمارے بیان سابق میں مذکور ہے کیونکہ ہم نے کہا تھا "لان کلانہما فی نفسہما امر ممکن" یعنی ہماری دلیل کی بنیاد ان دونوں چیزوں کے امکان پر ہے اور یہ ممکن ہے ایک حرکت زید کا ارادہ کرے اور دوسرا اسی وقت میں اس کے سکون کا اس میں کوئی استحالہ نہیں بلکہ دونوں کا امکان ظاہر ہے۔

تیسری اعتراض :- آپ نے دلیل میں فرمایا تھا کہ ایک معبود زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا سکون کا، تو حضور آپ کی یہ بات تو متنع ہے کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ زید کے سکون اور اس کی حرکت کا بیک وقت ارادہ کیا جائے یہ بات قطعی ناممکن اور محال ہے۔ اور اس کو ایک مثال سے سمجھ لیجئے کہ جس طرح ایک معبود حرکت زید کا ارادہ کرے اور اسی وقت میں سکون کا بھی تو یہ بات بھی بالکل بدرجہ الامتناع ہے ایسے ہی یہ بھی ناممکن ہے کہ ایک ہی وقت ایک معبود زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا سکون کا ارادہ کرے پس آپ نے اپنی دلیل جن باتوں پر قائم کی ہے وہ متنع ہے اور متنع پر کسی چیز کی دلیل قائم نہیں کی جاسکتی عبارت مذکورہ کے آخری جملہ "ادان یمنع" میں یہی اشکال مذکور ہے۔

جواب :- شارح فرماتے ہیں کہ اس کا جواب بھی ہماری تقریر میں مذکور ہے ہم نے کہا تھا "لا تضاد بین الارادین"۔ البتہ جس کی تفصیل یہ ہے کہ دو ارادوں کا بیک وقت جمع ہونا ناممکن ہے البتہ دوم اریں بیک وقت جمع نہیں ہو سکتیں مثلاً زید ایک ہی وقت دہلی اور کشمیر جائیگا ارادہ کر سکتا ہے مگر دونوں ارادیں جمع نہیں ہو سکتیں کہ ایک ہی وقت دہلی بھی بیلا جائے اور کشمیر بھی اسی کو شارح نے فرمایا تھا "لا تضاد بین الارادین بل بین المرادین" تو جب یہ بات سمجھ لی گئی تو اعتراض رفع ہو گیا کیوں کہ ہماری دلیل کی بنیاد اجتماع ارادین پر ہے اور یہ بات ممکن ہے اور جب یہ بات ممکن ہے تو اس پر ہمارا دلیل کی بنیاد رکھنا صحیح ہو گا خلا اشکال فیہ۔ یہ تینوں اعتراض بربان تمانع کی تقریر پر کئے گئے جن کا جواب شارح نے دیدیا اور ان اعتراضوں کے متعلق کہہ دیا کہ سب کے سب ہماری تقریر سے دفع ہو جاتے ہیں جس کی تفصیل آپ سماعت فرما چکے ہیں۔

وَاعْلَمَنَّ قَوْلُهُ تَعَالَى لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلُ الْكَهَنِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتِ أَحْجَاجُ اقْتِنَاعِيَّةٍ وَالْمَلَأَتْ عَادِيَّةً عَلَى مَا هُوَ اللَّائِقُ بِالْخَطَابِيَّاتِ فَإِنَّ الْعَادَةَ جَارِيَةٌ بِوُجُودِ الْمَنَافِعِ وَالْقَالِبِ عِنْدَ تَعَدُّدِ الْحَاكِمِ عَلَى مَا اشِيرَ إِلَيْهِ، بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ -

## ترجمہ

اور جان تو کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان "لو کان فیہما آل الکہنہ إلا اللہ" حجت اقناعی ہے اور ملازمت عادی ہے جو خطابیات کے لائق ہے اس لیے کہ عادت جاری ہے حاکم کے تعدد کے وقت تمنایع اور تعالیکے پائے جا چکی جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "ولعلّا بعضہم علی بعض" سے اسی کی جانب اشارہ کیا گیا ہے۔ اولاً یہ بات سمجھنے کے خطابت کے کہتے ہیں؟ صاحب سلم فرماتے ہیں "وہو مؤلف من المتقول" الماخوذة ممن یحسن الظن فیہ ثم قال والغرض من حصول احکام نافعة اوضارۃ فی المعاش والمعاد کما فصلہ الخطاب (وقد فصلناہ فی شرح السلم)

بالفاظ دیگر خطابت بالغرض اس قیاس کو کہتے ہیں جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو بادی الای میں عامۃ الناس کے نزدیک مسلم ہوں اور یہ مفید ظن ہے نہ کہ مفید یقین، اور اس کو خطابت اس لئے کہا گیا ہے کہ اسکو خطاب اور واعظین اپنے خطابت میں استعمال کرتے ہیں۔

حجت اقناعی :- اس سے مراد دلیل ظنی ہے جس کی ضد حجت قطعیہ ہے۔ ملازمت عادی، ملازمت یقینیہ کے مقابلہ میں بولا گیا ہے۔ اول کا مطلب یہ ہے کہ تعدد الہم اور فساد لازم و ملزوم نہیں البتہ عادی ایسا ہو جاتا ہے ہونا ضروری نہیں ہے اور ملازمت یقینیہ کا مطلب یہ ہو گا کہ تعدد اور فساد لازم اور ملزوم ہوں تخلیف نہ ہو سکے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب سمجھئے کہ شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ آیت مذکورہ حجت اقناعی ہے قطعی نہیں اور تعدد الہم اور فساد کے درمیان ملازمت عادی ہے یقینی نہیں اور یہی طریقہ خطابیات کے مناسب ہے اور فرمان باری "ولعلّا بعضہم علی بعض" سے بھی یہی اشارہ ملتا ہے کہ اگر دو معبود ہوتے تو ان میں مخالفت پائی جاتی اور ایک دوسرے پر غالب آ جاتا، تو یہ معلوم ہوا کہ تعدد الہ کے لئے فساد اور تعال عادی ضروری اور لازم نہیں ہے اور خطابیات کے مناسب بھی یہی طریقہ ہے کیونکہ سامع اخیل باتوں کو عموماً اچھی طرح سمجھ پاتا ہے جو اس کے سامنے عموماً پیش آنی رہتی ہوں کیونکہ وہ ایسے ہی امور سے کسی مسئلہ پر استدلال کرتا ہے پس جب سامع اس بات کو سمجھتا ہے کہ تعدد حکام کی وجہ سے فساد ہو جاتا ہے اور یہ بات بار بار اس کے مشاہدہ میں آتی رہتی ہے تو اللہ نے اسی قسم کی دلیل پیش فرمائی تاکہ الفت و انسیت کی وجہ سے وہ اسکا انکار نہ کر سکے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ یہ دلیل ظنی ہے قطعی نہیں ہے۔

## تنبیہات

سوال :- کلامہ سعد الدین نقض ازانی نے کیسی خراب بات کہی اور برائین قرآنہ کے حجت قطعی ہونے سے انکار کر دیا کیا یہ کفر نہیں؟

**جواب :-** علامہ مہدویہوف کے بعض معاصرین نے بھی علامہ پر نقد کیا ہے جسے شیخ عبداللطیف کرمانی انھوں نے علامہ پر بخوبی سخت تشنیع کی ہے اور اس تغلیب کو کفر قرار دیا ہے پھر؟ لیکن یہ تشنیع غلط ہے اگر ایسے بڑے جلال العلوم کا فخر ہوں گے تو اصحاب کا کیا حال ہوگا اگر محض اسلوب قرآن کو مد نظر رکھتے تو ہرگز یہ نقد نہ فرماتے شاہ صاحب نے بھی الفوز الکبیر میں اس پر کلام کیا ہے، تمام لوگ وجود صالح اور اس کی توحید کے مکلف ہیں تو ضروری ہوگا کہ قرآن کریم ان سے ایسے اسلوب اور دھنگ سے گفتگو کرے جو ان کی عقول کی مطابق ہوں جسکو عوام و خواص سب سمجھ سکیں اور ان سے اطمینان حاصل کر سکیں اور انھیں سچ اتنا غیب کو اپنے لئے حجت قطعیہ سمجھ سکیں کیونکہ یہ انکی عقول کے مطابق ہیں علامہ کے فرمان کا یہی مطلب ہے کہ آیت کا ظاہر حجت افناعی ہے مگر یہی آیت استدلالی کے اعتبار سے حجت قطعیہ ہے مگر اسکو اہل دانش اور اہل تحقیق ہی سمجھ سکتے ہیں، امام فخر الدین رازی نے متعدد آیات میں اسکو بیان فرمایا ہے کہ آیت ظاہری اعتبار سے اولہ خطاہ میں سے ہے مگر یہ بطریق اشارہ حجت عقلیہ قطعیہ پر مشتمل ہے لہذا اگر شارح ظاہر پر حجت افناعی کا حکم لگادیں تو کیا برآوردیا۔

**سوال :-** تو پھر یہ آیت برہان قطعی کیسے ہوگی؟ **جواب :-** اس برہان متنازع کو جو ہے جسکو شارح پہلے خود بیان فرما چکے کہ اس برہان متنازع کا آیت مذکورہ میں اشارہ ہے۔

وَالْأَفَانُ أُرْدِيْدُ الْفَسَادُ بِالْفِعْلِ أَيْ خُرُوجُهُمَا عَنْ هَذَا النَّظَامِ الْمَشَاهِدُ فَجُرْدُ التَّعَدُّدِ لَا يَسْتَلْزِمُهُ الْجَوَازُ لَا تَتَّفَاقُ عَلَى هَذَا النَّظَامِ وَأَنْ أُرْدِيْدُ أَمْكَانَ الْفَسَادِ فَلَا دَلِيلَ عَلَى انْتِفَاقِهِمَا بِلِ النُّصُوحِ شَاهِدَةٌ بَطْنِ السُّوَابِ وَدَفْعُ هَذَا النَّظَامِ فَيَكُونُ مُمْكِنًا لَا مَحَالَةَ۔

## ترجمہ

ورنہ پس اگر ارادہ کیا جائے (فساد سے) فساد بالفعل کا یعنی ان دونوں کا نکل جانا اس نظامِ مشاہد سے تو محض تعدد اسکو مستلزم نہیں ہے اس نظام پر اتفاق کے جواز کو جو سے اور اگر ارادہ کیا جائے امکان فساد کو اس کے انتفا پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ نفیوں شاہدیں آسمانوں کے پیٹے جلنے کے سلسلہ میں اور اس نظام کے اٹھانے جانے کے سلسلہ میں تو فساد یقیناً ممکن ہوگا۔

## تشریح

صاحبِ نبراس والا کے تحت فرماتے ہیں اور ان لم یجعل الحجة ظنیة والملازمة عادیة بل جعلت الحجة قطعیة والملازمة عقلیة۔ اوپر کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ آیت مذکورہ حجت افناعیہ اور نظریہ ہے اور تعدد کا فساد کو مستلزم ہونا عادیہ ہے تو اگر کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ ہم تو نہیں ماننے کہ کوکان الخ حجت ظنیہ ہے اور ملازمت عادیہ ہے، بلکہ ہمارے نزدیک یہ آیت حجت قطعی ہے اور تعدد کا فساد کو مستلزم ہونا عقلاً ہے تو شارح مندرجہ بالا عبارت سے اسی مسئلہ سے تعرض کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر آیت کو حجت قطعی مانا جائے تو ہم سوال کریں گے کہ بتلئے فساد میں فساد سے کیا



کیا مراد ہے، فساد بالفعل یا فساد بالامکان ؟

اگر آپ فرماتے ہیں کہ فساد سے فساد بالفعل مراد ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر چند خدا ہوتے تو زمین و آسمان اس موجودہ نظام اور شکل میں موجود ہی نہ ہوتے تو تمہاری یہ بات غلط ہے اس لئے کہ محض نقد و فساد بالفعل کو مستلزم نہیں کیونکہ تقدیر کی صورت میں یہ بات ممکن ہے کہ وہ باہم اتفاقی کر لیں اور موجودہ نظام کے چلنے پر متبی ہو جائیں تو اب فساد نہیں ہوگا۔

اور اگر تم فساد سے فساد بالامکان مراد لیتے ہو تو اس کے انتفا پر کوئی دلیل نہیں بلکہ وقوع فساد کی دلیل بکثرت موجود ہیں جیسے: *رَبَّانِیْ یَوْمَ نَطْوِی السَّمَاءَ کَغِطَایِ السَّجِّیْلِ لِلْغَیْظِ* وغیرہ اور وقوع جب ہوگا تو امکان فساد مسلم ہے۔

خلاصہ دلیل کا یہ ہو کہ دونوں فی تمہارے مفہود کے خلاف ہیں کیونکہ پہلے معنی کی صورت میں تقدیر و فساد کو مستلزم نہیں اور ثانی معنی کی صورت میں امکان فساد کے انکار کی گنجائش نہیں، تو حاصل یہ ہو کہ دلیل مذکور کو قطعی قرار دینا غلط ہے بلکہ یہ حجت انشائی ہے۔

لَا یَقَالُ الْمُلَانُ مَتَّ قَطْعِیَّةً وَالْمَرَادُ لِفَسَادِھِمَا عَدْمُ تَبَعِیَّتِھِمَا بَعْضِیَّاتِنَا لَوْ فُرِضَ صَانِعَانِ لَا مَمْنُ بَیْنَهُمَا تَمَازُغٌ فِی الْأَفْعَالِ کَلِّھَا فَلَمْ یَلِکْ أَحَدُھُمَا صَانِعًا فَمِنْ یُوجِدُ مَصْنُوعًا لَا نَقُولُ امْکَانَ التَّمَانِیِّ لَا یَسْتَلْزِمُ الْأَعْدَمُ تَعَدُّدَ الصَّانِعِ وَهُوَ لَا یَسْتَلْزِمُ انْتِفَاءَ الْمَصْنُوعِ عَلَیْھِ، یرد منع الملازمۃ ان ارید عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان ارید بالامکان -

## ترجمہ

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ ملازمت قطعی ہے اور ان دونوں کے فساد سے ان دونوں کا عدم ممکن (مع فرض ظہور میں نہ آتا) مراد ہے اس معنی کر کے کہ اگر دو صالح فرض کے جائیں تو ان کے درمیان تمام افعال میں تماثل ممکن ہوگا تو ان میں سے کوئی صالح نہ ہوگا تو کوئی مہضوع نہیں یا یا جائیگا اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ امکان تماثل مستلزم نہیں ہے مگر صالح کے عدم تقدیر کو اور یہ (صالح کا عدم تقدم) مہضوع کے انتفاء کو مستلزم نہیں ہے باوجود اس بات کے کہ ملازمت کو تسلیم نہ کر نیکاشکال وارد ہوتا ہے اگر عدم تہو اس کے عدم تہو بالافعل مراد لیا جائے اور لازم کے انتفاء کو تسلیم نہ کر نیکاشکال وارد ہوتا ہے اگر فساد بالامکان مراد لیا جائے۔

## تشریح

شارح نے اپنے بیان سابق میں فساد کو دو چیزوں میں منحصر کر دیا تھا فساد بالفعل اور فساد بالامکان تو مندرجہ بالا اشکال فساد کے مذکور انحصار پر کیا گیا ہے۔

احتراض :- معترض کہتا ہے کہ فساد سے نہ تو فساد بالفعل مراد ہے اور نہ بالامکان۔ بلکہ فساد سے مراد عدم تہو (یعنی عدم وجود السموات والارضین) اور آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اگر دو معبود ہوتے تو زمین و آسمان کا تہو

اور وجود ہی نہ ہوتا کیونکہ جب دو معبود فرض کئے جائیں گے تو یہ بات ممکن ہوگی کہ ان کے درمیان تمانع ہو کہوں کہ دونوں ہی خدا اور معبود فرض کئے گئے ہیں لہذا ایک جو کام کرنا چاہے گا دوسرا اسکو روکے گا اور مانع بنے گا جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ان میں سے ایک بھی صانع و خالق نہیں بن پائے گا تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کوئی مصنوع اور مخلوق بھی نہ ہوگا مگر دنیا میں بے شمار مصنوعات موجود ہیں لہذا معلوم ہوا کہ تعدد الہ باطل ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ تعدد الہ کا لازم عدم ممکن المصنوع ہے اور لازم باطل ہے کیونکہ مصنوع کا حکم تو ہے تو ملزم بھی باطل پھر البقی تعدد باطل ہے لہذا معلوم ہوا کہ آیت مذکورہ اثبات توحید میں دلیل قطعی ہے اقناعی نہیں ہے یہ ہے معترض کے بیان کردہ آیت کے معنی اور اس کی تفصیل اب آگے جواب دیکھئے۔

لا نناقول امکان التمانع الخ۔ یہ شارح کا جواب ہے، جواب کا حاصل ملازمت کو تسلیم نہ کرنا ہے اور ضمیر ہوگا مرجع امکان تمانع ہے مطلب مجھے کہ یہ ہے کہ آپ نے امکان تمانع سے جو عدم مصنوعات پر استدلال کیا ہے یہ محض اصول ہے بلکہ امکان تمانع سے صحت صانع کا عدم تعدد ثابت ہوتا ہے امکان تمانع سے مصنوعات کا انقضاء لازم نہیں آتا لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ دو خداؤں کے ماننے سے مصنوع کا عدم ممکن اور عدم وجود لازم ہے۔

یہ بات درست نہیں ہے اس بنا پر رہنما را کیا ہوا اعتراض غلط ہے اور اس اعتراض کے ذریعہ نے آیت کو برہان قطعی قرار دیا تھا وہ بھی غلط ہے بلکہ آیت میں برہان اقناعی کو ذکر کیا گیا ہے۔ وذل القول صحیح و صواب و تفصیل مباحث علی انتہاء ویرد منع الملازم مترادف۔ اس معترض کے جواب میں شارح دوسرا جواب مرحمت فرما رہے ہیں جس کی تفصیل اگرچہ ماقبل میں گزر چکی مگر اسکو اجمالاً ذکر کیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر آپ فساد سے عدم ممکن بالفعل مراد لیتے ہو تو ہمیں ملازمت تسلیم نہیں کیونکہ اتفاق ممکن ہے اور اگر آپ فساد سے فساد بالامکان مراد لیتے ہو تو سبب ہمیں لازم کا انقضاء مسلم نہیں بلکہ لازم کا انصوص قطع سے وقوع ثابت ہے جس سے امکان بدرجہ اولیٰ متحقق ہے خلاصہ بحث لو کہان فیہا الخ میں ذکر کردہ حجت بحت اقناعی ہے معترض کی جانب سے اس پر وارد ہونیوالے چند اعتراضات آپ کے سامنے آئے اور ان کے جوابات سامنے آئے اور اسی کے ساتھ برہان تمانع کا بیان تمام ہو گیا اور یہ بحث یہاں پر مکمل ہوگئی اب آگے شارح آیت مذکورہ سے متعلق ایک بخوبی بحث ذکر کر رہے ہیں۔

فان قيل مقتضى كماله لو انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم هذا بحسب اصل اللغة لكن يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قد بگا لكان غير متغير والایة من هذا القبيل وقد يشبه على بعض الأذهان احد الاستقلا لين  
بآخر فيقع الخطأ

## ترجمہ

اس اگر اعتراض کیا جائے کہ کلمہ کو کا مقتضی زمانہ ماضی میں ثانی کا منتفی ہونا ہے اول کے انتصار کے سبب تو فائدہ نہیں دیکھایہ (فرمان باری کو کان الہی) اگر دلائل کا اس بات پر کہ زمانہ ماضی میں ضاد کا انتصار تعدد کے منتفی ہونیکے سبب ہے، ہم جواب دینگے جی ہاں یہ اصل لغت کے اعتبار سے ہے لیکن کبھی استعمال کیا جاتا ہے یہ دیکھ لو، استدلال کر نیکی لئے انتصار جزا سے شرط کے انتصار پر زمانہ کی تعیین پر دلالت کے بغیر جیسے ہمارے اس قول میں کو کان العالم قدیمًا لکان غیر متغیر اگر عالم قدیم ہوتا تو غیر متغیر ہوتا اور آیت اسی قبیل سے ہے اول بعض اذ ہاں پر مشتبہ ہوا ہے دو استعلاؤں میں سے ایک دوسرے کے ساتھ تو خط واقع ہوا ہے۔

## تشریح

اس عبارت میں شارح دو اعتراض کر کے ان کا جواب دینا چاہتے ہیں اور آخر میں شیخ ابن الحاج نے پرستوت تنقید کی ہے، اعتراض کا احاطہ یہ ہے کہ کو ثانی از جزا کے انتصار کیلئے اول (شرط) کے منتفی ہونیکے سبب زمانہ ماضی میں اب یہاں دو خرابی لازم آتی، دا، مقصود ہمارا تعدد کا انتصار ہے اور یہاں کلمہ کو کی وضیح کے مطابق ضا کا انتصار ہوا ہے حالانکہ مقصود ثانی کا انتصار نہیں بلکہ اول کا انتصار ہے (۲) دوسری خرابی یہ لازم آتی کہ کو ثانی کے انتصار کے لئے زمانہ ماضی میں اول کے منتفی ہونیکی وجہ سے زمانہ ماضی میں حالانکہ ہمارا مقصود تعدد کا مطلقاً انتصار ہے بغیر کسی زمانہ کی قید کے یہ دو خرابیاں یہاں لازم آتی ہیں جنکو ہم نے دو اعتراضوں سے تعبیر کیا ہے۔ شارح نے قائلہ اس کا جواب دیا ہے کہ آپ کا اعتراض سبب ہے لیکن یہ کہ کو کے لغوی معنی ہیں مگر عرفاً اس کو دوسرے معنی کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے یعنی جزا کے انتصار ہونیکے سبب انتصار شرط پر استدلال کر نیکی لئے بغیر کسی زمانہ کی تعیین کے لہذا اس معنی کے اعتبار سے مذکورہ دونوں اعتراض ختم ہو گئے اصل مقصد بھی ثابت ہو گیا یعنی انتصار شرط (انتصار تعدد) اور زمانہ کی تعیین بھی ختم ہو گئی تو آیت مذکورہ اسی قبیل سے ہے یعنی کو کو معنی ثانی میں استعمال کیا گیا ہے، شارح فرماتے ہیں کہ بعض اذ ہاں پر یہی ابن الحاج نے پر یہ فرق واضح نہ ہو سکا تو اس نے کچھ کا کچھ یہاں لکھا ہے جسکو شارح نے خط سے تعبیر فرمایا ہے۔

ایک وہم کا ازالہ :- شارح کی عبارت قلنا نعم اجز سے غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شارح نے کو کے جمع معنی بیان کئے ہیں وہ خلاف لغت اور مخالف عرف ہے اور آیت میں کو کو معنی ثانی کیلئے استعمال کرنا خلاف قیاس ہے مگر محشی نے شرح التلخیص کے حوالہ سے یہ بات لکھی ہے کہ معنی ثانی خلاف قیاس نہیں ہے بلکہ اس کا استعمال بھی اہل معقول کے یہاں کیا جاتا ہے اور آگے چل کر صاحب شرح التلخیص نے یہ بھی لکھا ہے کہ تنبیغ اور تلاش کے بعد ہمیں بات ملی کہ معنی ثانی کا استعمال اول معنی کے اعتبار سے اگرچہ کم ہے مگر استعمال اس کا بھی کیا جاتا ہے اور اہل لغت استعمال ثانی کو بھی امور عرفیہ میں بطور استدلال مذکور کے پیش کرتے ہیں مثلاً بولا جاتا ہے کو کان زید فی البلد لمحضر مجلسنا، تو یہاں انتصار ثانی سے انتصار اول پر استدلال کیا گیا ہے یعنی زید چونکہ ہماری مجلس میں نہیں ہے اس لئے معلوم ہوا کہ شہر میں بھی نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ استعمال ثانی بھی مستقل ہے مگر کم۔ اور غالباً

شارح نے اسی لئے قدس تعالیٰ کا لفظ استعمال کیا ہے۔

**سوال :-** خطبہ کے کیا معنی ہیں؟ **جواب :-** مجنون ہونا، ٹیڑھا ٹیڑھا چلنا، امویں بغیر بصیرت کے نفرت کرنا۔  
**سوال :-** شیخ ابن حاجب نے کیا کہا ہے کہ علامہ تفتازانی نے اپنی سخت تنقید کی ہے؟ **جواب :-** بعض مخوفین نے کہا ہے کہ لو انتفاع شرط کو جو جس سے انتفاع جزا پر دلالت کرتا ہے، اس پر ابن حاجب اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ غلط ہے اصل یہ کہ شرط سبب ہے اور جزا اس سبب ہے، اور ایک سبب کے اسباب مختلف ہو سکتے ہیں۔  
 جیسے روشنی ایک سبب ہے اور اس کا سبب سورج بھی ہے اور آگ بھی، تو کسی سبب کا منتفی ہونا سبب کے منتفی ہونے پر دلالت نہیں کرے گا کیونکہ ممکن ہے کہ اس کا سبب کوئی اور مذکور کے علاوہ ہو۔ لہذا حق بات یہ ہے کہ لو انتفاع جزا کو جو جس سے انتفاع شرط کیلئے ہے کیونکہ سبب کا منتفی ہونا تمام اسباب کے انتفاع کو مستلزم ہے جیسے فرمان باری کو کان فیہا الہ اللہ لفقد تاکے اندر ہے کہ یہاں انتفاع نساد سے (سبب) انتفاع تعدد پر استدلال کیا گیا ہے نہ کہ اس کے برعکس۔

**سوال :-** اس میں وجہ خبر کیا ہوگئی جبکہ ابن حاجب بھی وہی بات فرما رہے ہیں جو علامہ تفتازانی نے کہی ہے؟  
**جواب :-** ابن حاجب نے لغوی معنی کا انکار کر کے یہ دوسرے معنی بیان کئے ہیں اور شارح نے معنی انتفاعی اور استدلالی کو الگ الگ بیان کیا ہے اول معنی اصل لغت کے اعتبار سے متحقق ہیں اور ثانی معنی استدلالی ہیں جو قلیل الاستعمال بھی ہیں، تو ابن حاجب اس فرق کو نہیں سمجھ سکے اس لئے ان پر شارح برہم ہے۔

**سوال :-** کیا شارح کی تائید میں کسی اور محقق کا کلام پیش کیا جاسکتا ہے؟  
**جواب :-** جی ہاں، کچھ مؤیدات تو ماقبل میں گذر چکے ہیں، علامہ بحر العلوم شرح مسلم الثبوت میں تحریر فرماتے ہیں:  
 اعلم ان لوجہ شرط موضوع لتعلیل الثانی بالاول المنتفی المقدر فی المأخوذ ویکون الثانی مساویاً للاول فی الاکثر فیتفق الثانی بانتفاء الاول ذلالتہ علی هذا الانتفاء الزامیۃ فمما قیل الاول ملزوم والثانی لازم فانتفاء الاول یوجب انتفاء بل الاول ملزوم فلو انتفاء الاول لا انتفاء الثانی ساقط لا یلقت الیہ نعم قد یستعمل فیہ علی القلۃ ایضاً کما فی الاقبیۃ الاستثنائیۃ فواضح الرحمۃ ص ۱۳۲۔ دیکھئے بحر العلوم نے بھی ابن حاجب پر تنقید کی ہے اور علامہ والی بات نقل کی ہے۔



القدیم ہذا انھی صحیح بما علم التزاماً اذا الواجب لا یكون الا قدیماً ای لا ابتداء لوجودہ اذ لو کان حادثاً مسبوقاً بالعدم لکان وجودہ من غیرہ ضیوہاً۔

**ترجمہ**

(وہ اللہ قدیم ہے، یہ تفریح ہے اس بات کی جسکو التزاماً اذا الواجب لا یكون الا قدیماً ای لا ابتداء لوجودہ اذ لو کان حادثاً مسبوقاً بالعدم لکان وجودہ من غیرہ ضیوہاً۔ واجب

نہیں ہوتا مگر قدیم معنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں ہے اس لیے کہ اگر وہ حادث مسبوق بالعدم ہوتا تو یقیناً اس کا وجود اس کے غیر کی وجہ سے ہوتا۔

## تشریح

اس بحث کو شروع کرنے سے پہلے چند باتیں سمجھ لیجئے !  
● واجب اور قدیم مترادف ہیں یا نہیں ؟ ● تسادی کہتے ہیں ایک چیز جس پر صادق آرہی ہے دوسری چیز بھی اس پر صادق آئے مثلاً جوان ناطق اور انسان کہ دونوں کا مصداق متحد ہے ۔ ● نزادت کہتے ہیں دو لفظوں کا معنی میں متحد ہونا مثلاً قعود اور جلوس ان دونوں کے معنی میں کوئی فرق نہیں فتدبر اس کے بعد سمجھئے کہ ماتن کے قول القدیم کے بعد شارح فرماتے ہیں انصراح الیٰ یعنی الواجب جو کدھر چکا ہے اس سے التزام یہ بات سمجھ میں آگئی تھی کہ اللہ قدیم ہے یعنی واجب سے قدیم ہونا معلوم ہو گیا تھا مگر اس کے باوجود یہاں قدیم کی تفسیر کر دی۔

اور واجب سے قدیم ہونا اس لیے معلوم ہو گیا تھا کہ جو ذات واجب ہوگی وہ قدیم بھی ہند رہو گی کیونکہ قدیم کے معنی آتے ہیں جس کا وجود ہمیشہ سے ہو اور اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو کیونکہ جس چیز کے وجود کی ابتداء ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے کیونکہ جب وجود کی ابتداء ہوگی تو اس کے معنی یہ ہیں کہ فلاں چیز پہلے نہ تھی بعد میں وجود میں آئی اور جب بعد میں وجود میں آئی تو قدیم نہیں ہو سکتی ۔ بحث کا پتھر یہ نکلا کہ واجب سے قدیم ہونا معلوم ہو گیا تھا ۔ کیونکہ واجب قدیم ہی ہوتا ہے ۔ اذ الواجب لا یكون الا قدیم ۔

**تنبہ :** حقیقی وقوع سے شارح جو بحث شروع کرنا چاہتے ہیں وہ خط کشیدہ عبارت سے تعلق رکھتی ہے اور پوری بحث کا دار و مدار اسی کشیدہ جملے سے ہے (اسکو نوٹ کر لیجئے) اور اس ربط کو ذہن میں رکھتے درجہ بات ضبط ہو کر رہ جائے گی۔

حقوق و کلام بعضهم ان الواجب والقدم مترادفان لکن لا یسیر مستقیم المقطع بتغایر المفہومین واما الکلام فی السکاوٰی بحسب الصدق فان بعضهم علان القدیم اعترضوا الواجب لصدقہ علو صفات الواجب بخلاف الواجب فان لا یصدق علیہا ولا استحالۃ فی تعدد الصفات القدیمۃ واما المستعجل تعدد الذوات القدیمۃ ۔

## ترجمہ

یہاں تک کہ واقع ہے ان میں سے بعض کے کلام میں کہ واجب اور قدیم مترادف ہیں لیکن یہ درست نہیں ہے، دونوں مفہوموں کے درمیان تغایر کے یقینی ہونے کی وجہ سے اور کلام صدق کے اعتبار سے تسادی میں ہے تو بعض حضرات اس بات پر ہیں کہ قدیم واجب سے عام ہے قدیم کے صادق آنے کی وجہ سے واجب کی صفات پر بخلاف واجب کے کہ واجب صفات پر صادق نہیں آتا اور صفات قدیم کے

تعدو میں کوئی استحالہ نہیں اور محال تو ذوات قدیمہ کا تعدو ہے۔

## تشریح

شارح یہاں سے یہ بحث شروع کر رہے ہیں کہ واجب اور قدیم میں کیا نسبت ہے۔ تین اقوال ذکر کئے گئے ہیں۔ ۱) دونوں میں تزاوت ہے (۲) عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے (۳) تساوی

کی نسبت ہے۔ اول کے قائل کی تصریح نہیں ملی، اور ثانی کے قائل بعض اشاعرہ ہیں، اور ثالث کے قائل حمید الدین ظہری ہیں۔ واجب چونکہ قدیم ہی ہوتا ہے اس بنا پر بعض حضرات اس کے قائل ہو گئے کہ ان دونوں میں تزاوت ہے یعنی دونوں لفظ بمعنی ہیں اور دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہاں گفتگو تزاوت کے متعلق نہیں ہو رہی ہے بلکہ تساوی فی الصدق کے اعتبار سے ہو رہی ہے کیونکہ یہ بات تو یقینی ہے کہ واجب اور قدیم میں تزاوت نہیں ہو سکتا کیونکہ دونوں کے مفہوم میں تغایر ہے اور تزاوت کیلئے معنی کا اتحاد ضروری ہے کیونکہ واجب کے معنی ہیں کہ جس کا وجود خانہ زاد ہو اور وہ کسی کا خارج نہ ہو اور قدیم کے معنی ہیں کہ جس کے وجود کی انتہاء نہ ہو، پس محتمل و ہوا کہ دونوں میں تزاوت نہیں ہو سکتا۔ بلکہ یہاں تساوی بحسب الصدق سے گفتگو ہے یعنی بحث اس بارے میں ہے کہ کیا واجب اور قدیم میں تساوی کی نسبت ہے یا نہیں، اور دونوں کا مصداق ایک ہے یا نہیں؟

فان بعضهم علی ان التقديم الخ۔ یہ پہلا مذہب بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ واجب اور قدیم میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی واجب خاص اور قدیم عام ہے اسلئے کہ واجب صرف ذات باری پر بوجا جاتا ہے اور قدیم کا اطلاق ذات اور اس کی صفات دونوں پر ہوتا ہے۔

اعتراض :- اس مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوا کہ جب قدیم کا اطلاق صفات باری پر ہو گا تو قدیم کا تعدو لازم آئے گا جو محال ہے؟ اس کا جواب دیا کہ لا استحالۃ فی الصفات القدیمۃ یعنی اگر ذات قدیم کا تعدو لازم آئے یہ محال ہے، اور صفات قدیمہ کے اندر اگر تعدو لازم آئے تو یہ محال نہیں ہے۔

تنبیہ :- پہلے مذہب پر یہی تزاوت کے قول پر شارح نے تنقید کی ہے یہ محل تأمل ہے۔ کیوں؟ اس لئے کہ فاضل لاہوری حاشیہ خیالی میں تحریر فرماتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قدیم اگر متکلیف تزاوت بول کر تساوی مراد لیا کرتے تھے لہذا جن حضرات متکلیف نے واجب اور قدیم کو مترادف کہا ہے درست ہے کیونکہ ان کی مراد اتحاد مفہوم نہیں ہے بلکہ تساوی فی الصدق ہے۔ اسی وجہ سے شیخ ابوالعین نے اسلام و ایمان کو مترادف کہا ہے حالانکہ دونوں کا مفہوم متغایر ہے بلکہ ان کی مراد تساوی فی الصدق ہے لہذا محکوم ہوا کہ شارح کا اعتراض بر محل نہیں ہے۔

وفی کلام بعض المتأخرین کالامام حمید الدین الفویدی ومن تبعہ تصحیحات

الواجب الوجود لذاتہ ہوا اللہ تعالیٰ وصفاتہ واستدلو اعلیٰ ان کل ما هو قدیم فہو واجب لذاتہ باتہ لولم یکن واجبا لذاتہ لکان جائز العدم فی نفسہ فیحتاج فی وجودہ الی مخصص فیكون محدثا اذ لا یغنی بالمحدثات الا ما یعلق وجودہ بايجاد شیء اخر۔

## ترجمہ

اور بعض متأخرین کے کلام میں جیسے امام حمید الدین نیریزی اور ان کے متبعین، اس بات کی تصریح ہے کہ واجب الوجود لذاتہ وہ اللہ تعالیٰ ہے اور اس کی صفات ہیں اور انھوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ ہر وہ چیز جو قدیم ہوگی وہ واجب لذاتہ ہوگی اصلے کہ اگر وہ واجب لذاتہ نہ ہو تو وہ فی نفسہ جائز العدم ہوگی تو پھر وہ اپنے وجود میں کسی شخص کی محتاج ہوگی تو وہ حادث ہوگی اس لئے کہ ہم حادث سے یہی مراد لیتے ہیں کہ اس کا وجود کسی دوسری چیز کی ایجاد کے ساتھ وابستہ ہو۔

## تشریح

الفوائد البہیہ مثلا پر ہے کہ نیریزی وہ علی ابن محمد ابن علی حمید النیریزی البخاری الخفی ہیں سن وفات ۷۷۷ھ ہے۔ نیر نیریزی اور ان کے متبعین نے یہ تصریح کی ہے کہ واجب لذاتہ اللہ کی ذات اور صفات دونوں ہیں، ان حضرات نے اپنے اس دعویٰ کی دلیل بیان فرماتے ہوئے کہا کہ جو چیز قدیم ہوگی وہ واجب لذاتہ ضرور ہوگی کیونکہ اگر وہ قدیم چیز واجب نہ ہوگی تو جائز العدم ہوگی یعنی اس کا عدم جائز ہوگا جس طرح اس کا وجود ممکن ہے لہذا اب کسی شخص کی ضرورت پیش آئیگی جو اسکو عدم پر ترجیح دیکر وجود میں لائے اور جب ایسی بات ہے کہ اس کے لئے مرجح درکار ہے تو وہ واجب نہیں بلکہ حادث ہے تو وہ واجب نہیں بلکہ حادث ہے کیونکہ محدث کی معنی یہی آتے ہیں کہ جس کا وجود دوسری شے کی ایجاد پر موقوف ہو، بہر حال اس بیان سے یہ ثابت ہو گیا کہ جو قدیم ہے وہ واجب ہے اور ان دونوں میں تسادی کی نسبت ہے نہ کہ عویم خصوص مطلق کی جیسا کہ پہلے مذہب والوں نے کہا ہے اور واجب کا اطلاق ذات و صفات دونوں پر ہے۔

ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معقول فيلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهي باقية بقاء هونفس تلك الصفة۔

## ترجمہ

پھر انھوں نے اعتراض کیا ہے کہ اگر صفات واجب لذاتہ ہوں تو وہ باقی ہوں گی اور بقا ایک معنی ہیں (اور صفت بھی عرض ہونیکی وجہ سے معنی ہے) تو معنی کا قیام معنی کے ساتھ لازم آیا تو انھوں نے جواب دیا کہ ہر صفت باقی ہے ایسے بقا۔ سے کہ وہ نفس صفت ہے۔

## تشریح

یہ اعتراض اس فرق نے اپنے مذہب پر خود کیا ہے اور خود اس کا جواب دیا ہے۔

اعراض یہ ہے کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ باطل ہے اور جب ہم نے صفات کو واجب لذاتہ مانا ہے تو انکا بقار بھی ماننا ہوگا تو اب یہاں پر الگ الگ دو چیزیں ہیں دل صفات (۲) ان کا بقار تو اس سے قیام المعنی بالمعنی لازم آ رہا ہے کیونکہ صفت بھی معنی اور عرض ہے اور اس کا بقار بھی معنی اور عرض ہے۔ پھر محض نے خود اس کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ صفات اور بقار علیحدہ علیحدہ چیز نہیں ہیں بلکہ بقار بعینہ اسی صفت کا نام ہے یعنی بقار صفت سے زائد کوئی علیحدہ چیز نہیں ہے جیسے کہا جاتا ہے وجود الوجود عینہ لیس امرا اند علیہ۔ صاحب نیرس فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کے اشکال اور جواب سے سخت حیرت ہے کہ ان لوگوں نے معمولی بات کو موضوع بحث بنالیا اور اس سلسلہ میں جو بڑی خرابیاں لازم آ رہی تھیں ان چیزوں کی طرف توجہ نہیں کی مثلاً تعدد و جبار، اب آگے شارح کی سنئے!

وہذا اعلام فی غایۃ الصعوبۃ فان القول بتعدد الواجب لذاتہ مناف للتحوید والقول بامکان الصفات ینافی قولہم بان کل ممکن فیو حادث فان زعموا انہا قدیمۃ بالزمان بمعنی عدم المسبوقۃ بالعدم و هذا لا ینافی الحدوث الذاتی بمعنی الاحتیاج الی ذات الواجب فیو قولہم بکما ذہب الیہ الفلاسفۃ من التقسام کل من القدام والحدوث الذاتی والزمائی وفیہ رفض لکثیر من القواعد وسیاتی لہذا ازیک اذۃ تحقیق ان شاء اللہ تعالیٰ۔

## ترجمہ

اور یہ کلام انتہائی مشکل ہے اس لئے کہ جب لذاتہ کے تعدد کا قائل ہونا تو حید کے منافی ہے اور امکان صفت کا قائل ہونا ان کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے تو اگر یہ حضرات یہ کہیں کہ صفات قدیم بالزمان ہیں مسبوقیت بالعدم کے نہ ہونیکے معنی میں اور یہ حدوث ذاتی یعنی احتیاج الی ذات الواجب کے منافی نہیں ہے تو یہ اس کا قائل ہونے جس کی جانب فلاسفہ گئے ہیں۔ یعنی قدم اور حدوث دونوں کا منقسم ہونا ذاتی اور زمانی کی جانب اور اس کے اندر بہت سے قواعد کو جوڑ دینا ہے اور ان شاء اللہ غفر لہ اس کی زیادہ تحقیق آ رہی ہے۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں مذہب یعنی صفات کو واجب کہنا (کما قالہ الفریری) اور صفات باری کو ممکن کہنا (کما ذہب الیہ القائلون بان القدیم اعم) دونوں قول انتہائی دشوار و مشکل ہیں اور دونوں مذہبوں پر اعتراض کے درود کے بغیر چارہ نہیں۔

علامہ ہریریؒ کے مذہب پر جس میں صفات کو بھی واجب قرار دیا گیا ہے یہ بات لازم آتی ہے کہ واجب کے اندر تعدد ہے یعنی تعدد و جبار لازم آتا ہے اور یہ تو حید کے منافی ہے، ہریری کی طرف سے اس کا جواب



دیا گیا ہے کہ صاحب: تعدد وجہاً فی الصفات لازم آ رہا ہے اور یہ جائز ہے۔ تو اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ تمہاری یہ تاویل خواہ مخواہ ہے کیونکہ وحدۃ الواجب پر جو دلیل قائم کی گئی ہے اس میں ذات و صفات میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے اور یہ نہیں کہا گیا ہے کہ تعدد وجہاً فی الذات محال اور فی الصفات جائز ہے بلکہ مطلق وحدانیت کا اثبات کیا گیا ہے اس لئے آپ کو مشورہ دیا جاتا ہے کہ تطویل لا طائل میں نہ پڑیے۔

کا قول بالمكان الصفات الہیہ۔ مذہب اول جس میں یہ کہا گیا تھا کہ واجب صرف ذات باری ہے، صفات واجب نہیں (بلکہ ممکن ہیں) اس مذہب پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ متکلمین کا قول ہے کہ ہر ممکن حادث ہے اور آپ کے قول کے مطابق صفات باری بھی ممکن ہیں تو انکو حادث ماننے تو حاصل یہ ہوا کہ صفات کو واجب نہ ماننے کی صورت میں ان کا حدوث لازم آتا ہے وہو محال۔

فان زعموا الہیہ صفات کو واجب نہ کہنے والے وارد شدہ اعتراض سے بچنے کیلئے تو فرمودہ کر اور اسکے دوسرے معنی مراد لیکر اپنی یہ بات ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ صفات ممکن ہیں۔

اجمال مذکور کی تفصیل یہ ہے کہ قدیم اور حدوث کی دو دو قسمیں ہیں دا، قدیم زمانی (۴) قدیم ذاتی (۳) حدوث ذاتی (۴) حدوث زمانی۔ قدیم زمانی جس پر کبھی عدم طاری نہ ہوا ہو اسکو قدیم بالزمان کہیں گے۔ قدیم ذاتی: جو غیر محتاج نہ ہو۔ حدوث ذاتی: جو غیر کی طرف محتاج ہو۔ حدوث زمانی: جس پر عدم طاری رہ چکا ہو بالفاظ دیگر مسبوقیت بالعدم کا نام حدوث زمانی ہے۔

اب ان لوگوں کا خیال سنئے: فرماتے ہیں کہ ہم نے صفات کو جو قدیم کہا ہے اس سے ہماری مراد قدیم زمانی ہے یعنی جس پر کبھی عدم طاری نہ ہوا ہو اور آپ نے جو فرمایا کہ حدوث لازم آئیگا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدوث سے مراد حدوث ذاتی ہے یعنی محتاج الی الغیر پس صفات ذات باری کی طرح محتاج ہیں تو صفات کا حادث ہونا لازم نہیں آیا لہذا صفات کو ممکن اور غیر واجب کہنا درست ہے لہذا اس سے شارح کا ہمارے مذہب میں غلطی اور خرابی نکالنا غلط ہے۔

شارح فرماتے ہیں فسمعوا قول بما ذهب الیہ الہیہ یعنی یہ جو جواب دیا گیا ہے کہ قدیم اور حدوث کی دو دو قسمیں ہیں ذاتی اور زمانی، یہ جواب درست نہیں ہے کیونکہ یہ تو فلاسفہ کا قول ہے متکلمین کے نزدیک یہ مسلک نہیں۔ لہذا فلاسفہ کی بات پر اعتماد کر کے اگر تم اپنا مذہب ثابت کرو گے تو تم جانو اور تمہارا کام، مگر یہ بات یاد رکھو کہ ایسا کہنیک صورت میں بہت سے قواعد و مسلمات کو ترک کرنا پڑیگا اور اس کی ذمہ داری آپ کے سر ہوگی۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس بحث میں کچھ باتیں رہ گئی ہیں ان کا تفصیلی بیان چلا ہی آ رہا ہے جس میں یہ بات بتانی جائیگی کہ صفات باری ممکن ہیں یا واجب؟

پورے سبق کا خلاصہ یہ نکلا کہ واجب اور قدیم میں کون سی نسبت ہے؟ بعض حضرات اشاعرہ عدم خصوصیت مطلق کے قائل ہوئے ہیں، ان کے مذہب پر ایک اعتراض وجواب سنا۔ پھر علامہ مہریری آئے جو تسادی کے قائل ہیں

ان کے مذہب پر نقول اعتراض و جواب تھا پھر شارح نے اور اس کے باہر کرب کا پوسٹ مارٹم کیے رکھ دیا، اور یہ بحث پوری ہو گئی  
**تنبیہ لطیف** حق بات یہ ہے کہ اس کی ذات اور صفات واجب ہیں اور ذات کے اندر وجہ کے تصور  
 محال ہے صفات کے اعتبار سے تعدد و جبار محال نہیں۔ بالفاظ دیگر تعدد معلومات  
 کے لئے تعدد علل غلط ہے اور علت واحدہ کیلئے معلومات کا تعدد و تکثر درست ہے۔ ذات کا مرتبہ مرتبہ علیت ہے  
 اور صفات کا مرتبہ مرتبہ معلولیت ہے بالفاظ دیگر تجلی اول یعنی ذات مرتبہ ظہور میں اور صفات اقدس مرتبہ صدور  
 میں ہیں مرتبہ ظہور میں تعدد منتفی ہے بلکہ یہ مرتبہ تو قدر کی مرتبہ ہے اور مرتبہ صدور میں تعدد درست ہے۔  
 لہذا اس تقریر سے ذات و صفات کا واجب ہونا اور اس پر اعتراض وارد ہونا ثابت ہو گیا۔ ہذا بحث نفیس لمن یتربہ۔

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّمُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الشَّامُ الْوَدِيدُ لَا تَدْرِي هَتَّ الْعَقْلُ جَازِمًا بَانَ مُحَدَّثُ  
 الْعَالَمِ كُلِّهِ هَذَا النِّظَامُ الْمَحْكَمُ مَعَ مَا يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ مِنَ الْأَفْعَالِ الْمُتَعَتِّرَةِ وَالْفَوْشِ  
 الْمُسْتَحْتَرَةِ لَا يَكُونُ بَدْوً هَذِهِ الصِّفَاتُ عَلَى أَنَّ أَضْدَادَهَا فَاتَّقُوا حَيْثُ تَرَبُّعُ اللَّهِ تَعَالَى  
 عَنْهَا وَابْتَغُوا قَدْرَ الشَّرْعِ بَهَا وَبَعْضُهَا مِمَّا لَا يَتَوَقَّفُ ثُبُوتُ الشَّرْعِ عَلَيْهَا فَصَحَّ التَّمَسُّكُ  
 بِالشَّرْعِ فِيهَا كَالْتَوْحِيدِ بِخِلَافِ وَجُودِ الْكُفَّانِ وَكَلَامِهِ وَنَحْوُ ذَلِكَ مِمَّا يَتَوَقَّفُ ثُبُوتُ الشَّرْعِ عَلَيْهِ.

## ترجمہ

(وہ اللہ تعالیٰ) جی ہے، قادر ہے، علم ہے، سمیع ہے، بصیر ہے، شامی ہے (جاسنے والا) مرید ہے  
 (ارادہ کرے والا) اس لئے کہ بدایت عقل یقین کرتی ہے اس بات پر کہ عالم کو عجیب و غریب نمونہ اور  
 مستحکم نظام پر بنانے والا باوجود اس کے کہ جس پر یہ عالم شتمل ہے یعنی مستحکم افعال اور محسن نقوش پر بغیر ان صفات  
 کے نہیں ہو سکتا باوجود اس کے کہ ان صفات کی اچھا دلیسے نقائص کو کہتا ہوں اور ان کی چیزیں ہیں جن  
 سے اللہ تعالیٰ کی تہذیب واجب ہے اور نیز شریعت وارد ہوتی ہے ان صفات کے سلسلہ میں اور صفات میں بعض ایسی  
 ہیں کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ہے تو ان صفات کے متعلق شریعت سے تمسک (استدلال) درست  
 ہے جیسے توحید بخلاف وجود صانع اور اس کے کلام اور اس کے مشل کے ان صفات میں سے کہ جن پر شریعت موقوف  
 مصنف نے یہاں خلاف تعالیٰ کی سات صفات کا ذکر فرمایا ہے مگر صاحب ہر اس نتیجے میں کہ شامی  
 اور مرید مترادف ہیں اور انہوں نے ماتن کے قول کی توجیہ کرتے ہوئے فرمایا کہ چونکہ صفت معلومہ  
 کو قرآن و احادیث میں کبھی مشیت کے لفظ سے اور کبھی ارادہ کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے اس لئے مصنف نے دونوں  
 لفظوں کو ذکر کر دیا۔

## تشریح

یہاں ماتن نے جو سات صفات ذکر فرمائی ہیں وہ یہ ہیں (۱) حیات (۲) قدرت (۳) علم (۴) سمیع (۵) بصیر  
 (۶) مشیت (۷) ارادہ۔ پھر ان صفات کے اثبات پر شارح نے تین دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔

لان بد اھتا العقل جائزۃ الخ۔ یہ پہلی دلیل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ عالم کا اتنا شاندار مضبوط اور مستحکم نظام چل رہا ہے اور بچے اور بچے آسمان، سربلک پہاڑ، چھلکتے سمندر، انسانوں کی سمیٹر، اور طرح طرح کی مصنوعات اور مخلوقات، غرض کہ مضبوط اور حسین نظام چل رہا ہے اس نظام مستحکم کو دیکھ کر کفعل یہ فیصلہ کرنے سے کہ اسکا چلائینولا کوئی نہ کوئی ہنر رہے مگر وہ چلاسنے والا ایسا ویسا نہ ہوگا بلکہ وہ ایسی ذات ہوگی جن میں تمام خوبیاں ہوں گی کیونکہ اچھی چیز کو دیکھ کر ہم یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ اس کا بنانے والا کتنا مہر اور عظیم ہوگا تو اسی طرح اس مضبوط نظام کو چلائینولا بھی حملہ خوبیاں اور کمالات کا حامل ہوگا۔ اس میں صفت حیات بھی ہوگی اور علم و مع و بصیر اور ارادہ و قدرت سبھی کچھ ہوں گی، ورنہ اگر یہ چیزیں نہ ہوں تو اتنا بڑا نظام ایک سکند بھی قائم نہیں رہ سکتا۔

علی ان اھند اھ الخ۔ یہ دوسری دلیل ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو صفات مذکورہ سے متصف نہ ہو تو مائے جانیگا تو لازم آئیگا کہ ان صفات کی ضد سے اس کا انقیاد ہو تا کہ ارتقاع تقیضین لازم نہ آئے اور تضاد یہ ہیں موت، بجز، جہل، اندھا، بہر اور مضطر ہونا حالانکہ ان صفات کا پایا جانا ذات باری میں محال ہے جن سے اللہ کی تشریح ضروری اور لازم ہے۔ خلاصہ کلام اگر ان صفات مذکورہ کو نہ مانا جائے تو ان کی تضاد کو ماننا ہوگا اور یہ محال ہے لہذا نہ ماننا محال ہے اور ماننا ضروری ہے وہو المطلوب۔

وايضاً قد ورد الشیخ الخ۔ یہاں سے تیسری دلیل کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ قرآن اور احادیث کثیرہ میں ان صفات باری کا ثبوت ہے لہذا ان صفات پر ایمان لانا اور تصدیق کرنا ضروری ہے تیسری دلیل کا بیان مکمل ہوا۔

و بعضھا مالا یتوقف الخ۔ یہاں سے شارح دلیل ثالث پر وارد ہوئے والے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں **اعراض** :- آپ کی دلیل ثالث میں دو لازم آ رہے ہیں کیونکہ آپ نے صفات کو شریعت سے ثابت کیا ہے حالانکہ شریعت کا ثبوت خود صفات پر موقوف ہے۔ مثلاً ایک صفت ان میں سے لے لیجئے کہ وجود باری تعالیٰ ہے، اسی پر شریعت کا ثبوت ہے کیونکہ شریعت کو آپ اسی وقت ثابت کر سکتے ہیں جب آپ نے وجود صانع کو ثبات کر دیا ہو ورنہ وجود باری کا منکر کہہ سکتا ہے۔ میاں شریعت و رعیت کیا چیز ہے؟ کہاں سے نازل ہوئی جبکہ نازل کر نیوالا کوئی نہیں ہے لہذا ثبات ہوا کہ ثبوت شرع وجود باری کے ثبوت پر موقوف ہے، اب اگر وجود باری کے ثبوت کو شریعت سے ثابت کیا جائے تو در لازم آئیگا یعنی توقف الشی علی نفسہ لازم آئے گا جو باطل و محال ہے فمما اجواب؟

**جواب** :- یہ ہے کہ صفات باری کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں جیسے مثلاً توحید ہے انکو شریعت سے ثابت کیا جا سکتا ہے دوسری قسم وہ ہے کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے مثلاً وجود صانع اور اس کی حیات و ارادہ وغیرہ کیونکہ شریعت کو نازل کرنا اور رسولوں کو شرع دے کر مسموح کرنا اسی وقت ممکن ہے جبکہ مرسل کا وجود ہو وہ شریعت اور رسل کے بارے میں علم رکھتا ہو لہذا وہ صفات

جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے انکو اگر شریعت سے ثابت کیا جائے تو دودر لازم آئیگا۔ اور اگر ان صفات پر شریعت کا ثبوت موقوف نہ ہو جیسے توحید تو اگر ایسی صفات کو شریعت سے ثابت کر دیا جائے اس میں کوئی حجت نہیں اور ہماری مراد ایسے مواقع پر وہی صفات ہوتی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ہے فلانرا لا نکال

لیکن بعرض۔

ترجمہ

اللہ تعالیٰ عرض نہیں ہے۔

تشریح

اس سبق میں چند باتیں ذہن نشین رکھنی چاہئیں تاکہ سبق سمجھ میں آسکے، مصنف صفات ثبوتیہ سے فراغت کے بعد یہاں سے صفات سلبیہ کا آغاز فرما رہے ہیں جس میں پہلی صفت عرض نہ ہونا ذکر کی ہے (۲) شارح نے اس پر دو دلیلیں نقل فرمائی ہیں (۳) پھر دلیل ثانی کا ثبوت پیش کیا ہے جو دو مقدمات پر مبنی ہے (۴) پھر شارح نے ان دونوں مقدمات کو باطل کر کے دلیل کی بنیاد منہدم کی ہے (۵) درمیان میں ایک اعتراض کا جواب دیا ہے (۶) اشاعرہ پر نقد (۷) فلاسفہ کی ایک مسئلہ میں تردید (۸) ایک شبہ کا ازالہ، یہ ہے اس سبق کا خلاصہ۔ آپ آگے پڑھتے شارح فرماتے ہیں۔

لَا تَدْعُ إِلَى شَيْءٍ وَلَا يَفْتَقِرُ إِلَى مَحَلٍّ يَقُومُ فِيكَونَ مُمْكِنًا۔

ترجمہ

اس لئے کہ عرض بذات خود قائم نہیں ہوتا بلکہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اسکو قائم کرے تو ہوگا وہ ممکن۔

تشریح

اللہ کے عرض نہ ہونے پر یہ پہلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اللہ کو عرض مانو گے تو چونکہ عرض قائم بذات نہیں ہوتا بلکہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اسکو قائم و دائم رکھ سکے۔ لہذا اللہ تعالیٰ بھی عرض مانے جا سکتی صورت میں محال مقوم کا محتاج ہوگا اور قاعدہ یہ ہے کہ محتاج الی الغیر ممکن و حادث ہوتا ہے جس کا بطلان ماقبل میں مہررح ہے لہذا معلوم ہوگا کہ وہ عرض نہیں ہو سکتا۔

وَلَا تَدْعُ إِلَى شَيْءٍ وَلَا يَفْتَقِرُ إِلَى مَحَلٍّ يَقُومُ فِيكَونَ مُمْكِنًا۔

ترجمہ

اور اس لئے کہ عرض کی بقا رمتنع ہے

تشریح

یہ اللہ کے عرض نہ ہونے پر دوسری دلیل ہے جس کی توضیح یہ ہے کہ چونکہ عرض کی بقا رمتنع ہے اور اس کا برابر رہنا رمتنع ہے اسلئے اگر اللہ کو عرض مانا جائے تو اس کی بقا رمتنع بھی محال ہوگی اور یہ خود بھی محال ہے کمالا یحییٰ معلوم ہوگا کہ وہ عرض نہیں ہے دوسری دلیل تام ہو گئی

وَالْإِلْكَانُ الْبَقَاءُ مَعْنَى قَائِمًا بِهِ، فَيَلْزِمُ قِيَامُ الْمَعْنَى بِالْمَعْنَى وَهُوَ مُحَالٌ لِأَنَّهَا قِيَامُ  
الْعَرْضِ بِالشَّيْءِ مَعْنَاهُ أَنَّ تَحْيِيزَهُ تَابِعٌ لَتَحْيِيزِهِ وَالْعَرْضُ لَتَحْيِيزِهِ بِذَاتِهِ حَتَّى تَحْيِيزُهُ غَيْرُهُ بِتَحْيِيزِهِ

## ترجمہ

ورنہ تو ہوگی بقا یا ایسے معنی جو عرض کے ساتھ قائم ہوں گے تو معنی کا قیام معنی کے ساتھ لازم  
آئیگا اور یہ محال ہے اسلئے کہ کسی شے کے ساتھ عرض کے قیام کے یہ معنی ہیں کہ اس کا تیز  
اس شے کے تیز کے تابع ہو اور عرض کیلئے بذات خود کوئی تیز نہیں ہے یہاں تک کہ اس کا غیر اسکی  
تبعیت کے ساتھ متیز ہو جائے۔

## تشریح

یہ دلیل ثانی کا اثبات ہے یعنی معترض سوال کرتا ہے کہ عرض کی بقا مرتب کیوں ہے ؟  
تو یہاں اسے اس کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر عرض کی بقا تسلیم کی جائے تو  
قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا کیونکہ عرض بھی ایک معنی ہے یعنی ایسی چیز ہے جو خود قائم نہیں ہوتی اور بقا  
بھی ایک معنی ہے تو جب عرض کو باقی مانا جائیگا تو بقا کا قیام عرض کے ساتھ لازم آئیگا یہی قیام المعنی بالمعنی  
لان قیام العرض بالعرض ہے۔ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ قیام المعنی بالمعنی محال کیوں ہے ؟ تو کہتے ہیں کہ عرض  
کے کسی شے کے ساتھ قائم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ مقوم کا تیز مقوم کے تیز کے تابع ہو جائے اور چونکہ عرض  
کا خود اپنا کوئی تیز نہیں ہوتا تو کوئی دوسری چیز عرض کے تیز کے تابع کس طرح ہو جائے گی اسلئے  
قیام المعنی بالمعنی محال ہے۔

وَهَذَا مَبْنًى عَلَى أَنَّ بَقَاءَ الشَّيْءِ مَعْنَى زَائِدٌ عَلَى وجودِهِ وَأَنَّ الْقِيَامَ مَعْنَاهُ التَّبَعِيَّةُ  
فِي التَّحْيِيزِ -

## ترجمہ

اور یہ دلیل مبنی ہے اس بات پر کہ شے کی بقا اس کے وجود پر زائد معنی ہے اور اس پر کہ  
قیام اس کے معنی تیز کے اندر تابع ہونے کے ہیں۔

## تشریح

یہاں سے شارح دلیل ثانی پر تنقید فرما رہے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ تم نے جو دلیل  
ثانی ذکر کی ہے اس کی بنیاد دو مقدمات پر موقوف ہے (۱) بقا وجود سے زائد چیز  
ہے یعنی بقا الگ چیز ہے اور جو دالک (۲) غیر کے ساتھ قائم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ قائم ہونیوالی  
شے اس غیر کی (مقوم) تیز اور اشارہ حسہ میں تابع ہو جائے مگر یہ دونوں مقدمے ممنوع و باطل  
ہیں پس دلیل ثانی بھی کالعدم ٹھہری۔

وَالْحَقُّ اِنْ الْبَقَاءَ اسْتَمْرَارُ الْوُجُودِ وَعَدَمُ زَوَالِهِ وَحَقِيقَتُهُ الْوُجُودُ مِنْ حَيْثُ النِّسْبَةُ  
اِلَى الزَّمَانِ الثَّانِي۔

ترجمہ

تشریح

اور حق یہ ہے کہ بقا وجود کا استمرار اور اس کا عدم زوال ہے اور بقا کی حقیقت وجود ہے  
نسبت کرتے ہوئے دوسرے زمانہ کی طرف۔  
یہاں سے شارح دلیل ثانی کے مقدمہ اولیٰ کو رد کرنا چاہتے ہیں مقدمہ اولیٰ یہ تھا کہ بقا  
وجود پر زائد ہے چنانچہ شارح نے فرمایا کہ حق بات یہ ہے کہ بقا وجود سے زائد نہیں بلکہ  
وجود جب مستمر ہوا اور برابر رہتا ہو تو اسی کو بقا سے تعبیر کر دیا جاتا ہے محکم الفاظ میں وجود کے استمرار اور  
وجود کے عدم زوال کا نام بقا ہے۔ وَحَقِيقَتُهُ اِلَّا سِوَاہِکَ اِذَا لَمْ يَمُتْ۔ گویا کہ مقصود ہے گویا کہ مقصود ہے اے  
کرتا ہے کہ وہ میاں، شور مچا رہے ہو کہ وجود بقا ایک چیز ہے اور تعبیر کر رہے ہو کہ بقا استمرار وجود کہتے  
ہیں اور وجود کے عدم زوال کو کہتے ہیں حالانکہ تمہاری پہلی تفسیر سے ہماری بات ثابت ہو رہی ہے کیونکہ  
استمرار اور چیز ہے اور وجود اور چیز ہے یہ تعریف تو خود تمہارے خلاف جارہی ہے اور دوسری تفسیر یعنی عدم  
زوال وجود، یہ بھی غلط ہے کیونکہ یہ امر عدی ہے (کمالا یغنی) تو امر عدی شیخ وجودی کے لئے معرفت کیسے  
بن سکتی ہے؟ تو اس کا جواب دیاجن کا حاصل یہ ہے کہ بقا کی تعبیر مذکورہ دونوں جملوں کے ساتھ ستارح  
پر مبنی ہے ورنہ تو بقا کی حقیقت زمان ثانی میں وجود ہے تو دیکھتے بقا وجود پر زائد چیز نہ ہونی بلکہ جب  
بقا کے وہ معنی مراد لے جائیں گے جو ہم نے بتائے یعنی الوجود فی الزمان الثانی تو بقا عین وجود ہے اور  
یہی ہمارا مقصود ہے اسی کو میں اپنے الفاظ میں یوں کہہ سکتا ہوں کہ بقا کہتے ہیں موجود اذل کا دوسرے  
زمانہ میں وجود تو اب اشکال وارد نہ ہوگا۔

وَمَعْنٰی قَوْلِنَا وَجِدَ وَلَمْ يَمُتْ اَنْتُمْ حَقٌّ فَلَمْ يَسْتَمِرَّ وَجُودُهُ وَلَوْ لٰكِنْ ثَابِتًا فِي الزَّمَانِ الثَّانِي

ترجمہ

تشریح

اور ہمارے قول وجد ولم یمت کے معنی یہ ہیں کہ وہ پیدا ہوا اور اس کا وجود مستمر ہوا اور  
زمان ثانی میں ثابت نہ ہو سکا۔  
یہاں سے شارح ایک اعتراض بقا کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض کا حاصل یہ  
ہے کہ آپے بقا کو وجود سے زائد نہیں مانا بلکہ شی و احد مانا ہے مگر تمام عقلاء و علماء  
اس قول کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ وَجِدَ وَلَمْ يَمُتْ (یعنی ایک چیز پائی گئی اور پھر باقی نہیں رہی) اب  
سوچئے کہ اگر بقا اور وجود ایک ہی چیز ہوں اور بقا وجود سے زائد تسلیم نہ کیا جائے تو اس متفق علیہ

قول میں تناقض لازم آئیگا کیوں؟ اسلئے کہ اولاً وہ ہمیں اثبات شئی کیا گیا ہے۔ اور پھر فوراً ہی کہا جا رہا ہے کہ لطیف، کہ وہ چیز موجود نہ رہی تو اس میں وجود کی نفی کر دی گئی اسکو یوں سمجھنا چاہئے کہ جیسے کہا جائے وحد الشئی و لم یوجد، اور یہ تناقض ہے لہذا تناقض کی خرابی سے بچنے کیلئے یہ بات لازم ہے کہ بقا کو وجود سے زائد مانا جائے؟

شارح نے اس کا جواب دیا کہ ان مسئلہ کی عقلوں میں وجد و لم یبق کے معنی اترے ہی نہیں۔ حضور! اس جملہ کا مفہوم یہ ہے کہ شئی اس وقت موجود ہوئی اور پائی گئی (و لم یبق) مگر اس کا وجود صحت نہیں رہا اور وہ نئی زبان ثانی میں نہیں پائی گئی یعنی وجود و حدوث شئی کا اس وقت ہوا اسلئے وجد کہا گیا اور چونکہ زمان ثانی میں موجود مستمر نہ رہی تو لم یبق کہا گیا تو اس متفق علیہ قول میں تناقض کہاں رہا؟ بالفاظ دیگر اثبات ایک زمانہ میں ہے اور نفی دوسرے زمانہ میں تو تناقض کیسے؟ کیا تناقض کے متحقق ہونے کی شرطیں یاد نہیں ہیں؟ اسلئے معترض کا اعتراض غلط ہے اور ہماری بات درست ہے کہ بقا عربین وجود ہے۔

وَ اِنَّ الْقِيَامَ هُوَ الْاِخْتِصَاصُ بِالنَّاعَةِ كَمَا فِي صِفَاتِ الْبَارِي تَعَالَى فَانْهَآ قَاتِلَمَتِ  
بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَلَا تَحْزِيزُ بِطَرِيقِ النَّبْعِيَةِ لِتَنْزِيهِهِ تَعَالَى عَنِ الْحَزِيزِ-

ترجمہ

تشریح

(اردو حق بات یہ ہے کہ) قیام وہ اختصاص ناعت ہے جیسے باری تعالیٰ کی صفات میں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور تبعیت کے طریقہ پر تخریر نہیں ہیں اللہ تعالیٰ کی تنزیہ کو جو ہے تخریر سے۔ اب تک کی گفتگو مقدمہ اولیٰ کے متعلق تھی کہ بقا زائد علی الوجود ہے اب مقدمہ ثانی یعنی قیام بالعرض کی سمجھ توضیح اور مسئلہ مذکورین کے قیام بالغیر کے ذکر کردہ معنی کی ترمیم کر رہے ہیں۔

اولاً یہ یاد رکھئے کہ ”وان القیام الخ“ کا عطف اس بقا پر ہے جو ”واضح ان البقا الخ“ میں ہے گویا بطریق عطف بقا اور قیام دونوں ”اصح“ کی خبر واقع ہوں گے۔ ثانیاً یہ یاد رکھئے کہ اختصاص ناعت کے معنی میں دو چیزوں کے مابین ایسا اختصاص اور کشن اور تعلق پیچیدہ ہو جائے کہ ان میں سے ایک کو لغت اور صفت اور دوسری کو معنوت و موصوف کہنا درست ہو مثلاً جسم اور باض میں ایسا ہی تعلق ہے اسلئے کہنا صحیح ہے، الجسم و باضی سلم العظام میں صحت پر جو قدر ناعت ہے اس کا بھی یہی مطلب ہے اب شارح کے کلام کو سمجھئے یہ کہنسا چاہتے ہیں کہ مسئلہ مذکورین کا قیام الشئی بالغیر کے معنی بیان کرنا کہ وہ شئی اس غیز کے تخریر سے منع ہو جائے یہ بالکل غلط ہے بلکہ قیام الشئی بالغیر کے صحیح معنی یہ ہیں کہ شئی قائم میں اور جسکے ساتھ وہ قائم ہے ان دونوں میں انقباض ناعت ہو یعنی ایک دوسرے کی صفت بن کے مثلاً صفات باری ذات باری کے ساتھ قائم ہیں اور قائم ہونے کی صورت وہی ہے جو ہم نے بیان کی کہ دونوں میں اختصاص ناعت ہے اور اگر قیام کے وہ معنی

کئے جائیں جو مستلین نے بیان کئے ہیں یعنی تجزیر میں تابع ہونا تو یعنی صفات باری کے سلسلہ میں غلط ہونگے کیونکہ ذات باری تجزیر سے بالاتر ہے اور منفرہ ہے اور تم صفات کو اس کے ساتھ قائم مانتے ہو تو ظاہری بات ہے کہ صفات تجزیر میں کیسے تابع ہو سکی جبکہ وہاں تجزیر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اس لئے خاموشی سے ہمارے بیان کر دہ معنی تسلیم کرو بہر حال شارح نے ان دونوں مقدموں کو باطل کر دیا جن پر دلیل ثانی کا مدار تھا۔

وَأَنَّ انْفَاءَ الْأَجْسَامِ فَكُلُّ آيَةٍ وَمَشَاهِدٌ بِقَالِهَا بَعْدُ دَالِمًا مَثَالِ لَيْسَ بِأَعْدَمٍ  
ذَلِكَ فِي الْأَعْرَاضِ -

ترجمہ

تشریح

اور اجسام کا انقار ہر آن میں اور اجسام کی بقا کا مشاہدہ تجد و امثال کے ذریعہ بعید نہیں ہے اس سے (انقار اور تجد دے) جوارض میں ہے۔  
ذہن کو ذریعہ چھوٹا ہے! لیس بعرض کی دلیل ثانی بھی لانا یمتنع بقاء العرض پھر عرض کے عدم بقا کو ثابت کر نیکی لئے دو مقدمے ذکر کئے گئے تھے، شارح نے اب تک ان دونوں مقدموں کا کچا چٹھا کھولا ہے۔

اب یہاں سے لانا یمتنع اپنے سے دونوں بیان کردہ دلیل کی تردید کر رہے ہیں کیونکہ بعض اشاعر نے بقا عرض کو متمنع قرار دیا ہے چنانچہ پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ اشاعرہ کہتے کیا ہیں؟  
ان کا کہنا یہ ہے کہ عرض دو وقتوں اور زمانوں میں باقی نہیں رہ سکتا بلکہ منعدم اور تجد ہوتا رہتا ہے جس طریقہ پر کہ چرائے کی بنی کی کو میں لفظ مر معلوم ہوتا ہے کہ آگ اور روشنی ایک ہے مگر درحقیقت تیل چونکہ تجد ہوتا رہتا ہے اور نیچے سے اوپر کو اتار رہا ہے اس لئے وہ روشنی مجد اور نئی ہوتی ہے پس ایسے ہی عرض کو سمجھنا چاہئے کہ وہ بھی مجد ہوتا ہے اور کپڑے کا رنگ جو لفظ مر معلوم ہوتا ہے کہ قائم ہے درحقیقت یہ رُس کی غلطی ہے ورنہ وہ رنگ باقی نہیں رہتا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ عرض کی بقا تجد و امثال کی وجہ سے ہے ورنہ درحقیقت اس کی بقا نہیں جیسے مثال مذکور سے سمجھا گیا ہے۔

تو شارح نے اشاعرہ سے مخاطب ہو کر کہا کہ جب تم اعراض کا وجود بقا تجد و امثال سے مان سکتے ہو تو اجسام کی بقا بھی تجد و امثال سے مانو حالانکہ یہ فرقین (اشاعرہ اور حکماء) کے نزدیک باطل ہے، زیادہ سے زیادہ تم یہ کہہ سکتے ہو کہ ہر نو مشاہدہ کر رہے ہیں کہ اجسام کا وجود بقا بغیر تجد و امثال کے ہے۔ تو تم نہیں گے کہ ہم بھی مشاہدہ کر رہے ہیں کہ عرض کا وجود اور اس کی بقا بغیر تجد و امثال کے ہے مثلاً کپڑے کا رنگ، بالوں کا رنگ وغیرہ اس کی بقا میں اور اجسام کی بقا میں جس کو کوئی فرق محسوس نہیں کرتا تو ترجیح بلا مرجح کیسی کہ اجسام کی بقا بقا خود بخود اور اعراض کی تجد و امثال سے یہ خلافِ بابت نہیں تو اور کیا ہے معلوم ہوا کہ دلیل ثانی تو



پیش کی گئی ہے غلط ہے اس لئے کہ ہلاکت اور شاہدہ کے خلاف ہے۔

**سوال ۱۰۰:** - اعراض کا وجود جو اصرار سے وجود سے اضعف و کمزور ہے اس لئے اجسام و جوارہر کا تخرید و التخریب نہ کر لے گا۔  
**سوال ۱۰۱:** - اگر اجسام کے اندر تخرید مانا جائے تو جوارہر اور تکلیف شرعی اور قصاص وغیرہ کا سقوط لازم آئے گا کیوں کہ جرم کیا اور جسم نے اور مرزادی جائیگی دوسرے جرم کو جو تخرید و امثال کی وجہ سے محسوس ہو رہا ہے اور یہ وما ربک بظلام للعنید کے منافی ہے۔

**جواب ۱۰۰:** - اجسام اور اعراض دونوں کے قیام کے متعلق فیصلہ کرنیوالی چیز جس ہے اور جس جسم و عرض کے محسوس ہونے میں کچھ تفاوت محسوس نہیں کرتی تو لا محالہ کیا پڑے گا کہ اعراض کی بقا بھی تخرید و امثال کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اعراض میں ویسی ہی بقا ہے جیسے اجسام کے اندر ہے۔

نعم قسمکھم فی قیام العرض بالعرض بسرعة الحركة و بطوئها الی سیرتہم اذ لیس ہما ناشئ  
 ہو حرکت و آخر وہو سرعت او بطوئہ بل ہما حرکت مخصوصہ تسبی بالنسبۃ الی بعض  
 الحركات سرعۃ و بالنسبۃ الی البعض بطیۃ۔

## ترجمہ

ہاں فلاسفہ کا استدلال قیام العرض بالعرض کے سلسلہ میں حرکت کی سرعت اور بطور کے ذریعہ تاہم نہیں ہے اس لئے کہ کہیں ہے کوئی ایک چیز کہ وہ حرکت ہو اور دوسری چیز کہ وہ سرعت یا بطور ہو بلکہ یہاں ایک حرکت مخصوصہ ہے جس کا بعض حرکات کی جانب نسبت کرتے ہوئے سرعت نام رکھا جاتا ہے اور بعض کی جانب نسبت کرتے ہوئے بطیۃ۔

## تشریح

فلاسفہ اس بات کے قائل ہیں کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ ہو سکتا ہے، دلیل یہ دیتے ہیں کہ کچھ حرکت ایک عرض ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور بطور (سرعت رفتاری) اور سرعت بھی اعراض ہیں اور یہ دونوں عرض حرکت کے ساتھ اس طریقہ پر قائم ہیں کہ حرکت کبھی آہستہ اور کبھی تیز ہوتی ہے لہذا معلوم ہو کہ قیام العرض بالعرض جائز و ثابت ہے۔

علامہ تفتازانی نے فلاسفہ کے اس قول کی تردید فرمائی اور انکی دلیل کا ابطال کیا۔ تفصیل اسکی یہ ہے کہ فلاسفہ کہہ کر مندرجہ بالا امثال سے غلط فہمی ہوتی جس کی بنا پر وہ قیام العرض بالعرض کے قائل ہوئے، غلط فہمی یہ ہوتی کہ انھوں نے حرکت کو سرعت و بطور سے علیحدہ سمجھ لیا جس کی بنا پر یہ کہنے لگے کہ یہ دونوں حرکت کے ساتھ قائم ہیں حالانکہ یہ بات غلط ہے دراصل سرعت اور بطور حرکت سے علیحدہ چیز نہیں ہیں بلکہ حرکت کو بعض مخصوص حالت میں سرعت اور بعض مخصوص حالت میں بطور کہہ دیا جاتا ہے۔ چنانچہ جب حرکت تیز ہوتی ہے سرعت کہلاتی ہے اور جب آہستہ ہوتی ہے تو بطور کہلاتی ہے یعنی وہی حرکت جب اس سے کم رفتار کی جانب لحاظ کی جائے سرعت ہوتی ہے اور اگر اس سے تیز

رفتار حرکت کی جانب دیکھا جائے تو وہی لطیف کہلائیگی مثلاً موٹر کی رفتار ہے اگر اسکو تانگر اور سیل گاڑی کے لحاظ سے دیکھیں تو سریع کہلائیگی اور ہوائی جہاز کی حرکت کے لحاظ سے دیکھیں تو لطیف کہلائیگی۔

وبہذا تبیین ان لیست السرعة و البطوء نوعین مختلفین من الحركة اذ الانواع الحقیقیۃ لا تختلف بالاضافات۔

ترجمہ

تشریح

اور اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ سرعت اور بطوء حرکت کی دو مختلف نوعیں نہیں ہیں اس لئے کہ انواع حقیقیہ اضافات کو جوہ سے مختلف نہیں ہوتیں۔

یہ ہماری ماقبل میں ذکر کردہ اٹھویں بحث ہے جس میں شارح ایک مسئلہ کو منفع کرنا چاہتے ہیں اولاً تین باتیں ذہن نشین رکھئے۔ (۱) یہاں شارح کے کلام میں مسامحت ہے کیونکہ سرعت اور بطوء بولا ہے اور مرد حرکت سرعت ہو جیسے انسان، اذ اکثرہ پر بولا جاتا ہے مگر سب کی حقیقت متحدہ ہے اور اگر کئی ایسے افراد کثیرہ پر ماہو کے جواب میں بولی جائے جن کی حقیقتیں مختلف ہوں تو اس کو جس کہتے ہیں اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ نوع کے تحت میں افراد متفقہاً حقیقت ہیں اور جنس کے تحت میں افراد مختلفہاً احقاقق ہیں، بالفاظ دیگر نوع کے تحت میں جزئیات ہیں جنکی ماہیت متحدہ ہوتی ہے اور جنس کے تحت میں انواع کثیرہ ہیں اور انواع کی حقیقتیں مختلف ہوتی ہیں (۳) جس چیز پر نوع حقیقی کی تغلیف مبادق آئیگی تو اسکی حقیقت میں جو تبدیلی آئیگی اس کی صورت یہ ہوگی کہ جنس علیٰ حالہ باقی رہے اور فصل بدل جائے تو اب نوع کی ماہیت بدل جائیگی جیسے مثلاً انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے جب تک جنس اور فصل برقرار ہیں تو اس نوع میں کوئی اختلاف نہ ہوگا یہ علیٰ حالہ انسان کی حیات رہے گی اور اگر جنس جوں کی توں رہے اور فصل بدل جائے مثلاً حیوان مفترس، تو اب یہ شیر کی ماہیت ہوگئی یعنی نوع بدل گئی، ہرکوم ہوا کہ نوع حقیقی کے اندر اختلاف اور تبدیلی فصول کے بدلنے سے ہوتی ہے، محض اضافات سے نوع حقیقی میں تبدیلی نہیں آئے گی مثلاً آپ انسان کو گھوڑے کی جانب نسبت و اضافت کرتے ہوئے دیکھیں اور سچیں یا باہمی کی جانب مگر انسان بہر حال انسان ہی رہے گا بندر یا چھوٹا وغیرہ نہیں بنے گا۔

جب یہ تینوں باتیں ذہن نشین ہو گئیں تو اب شارح کے کلام کا مطلب سمجھئے فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کو غلط فہمی ہوتی اور انھوں نے حرکت سریعہ اور بطیہ کو حرکت کی دو مختلف نوع سمجھ لیا اور حرکت کو انکی جنس سمجھا اور جنس کے تحت میں جو انواع ہوگی تو انکی حقیقتوں کا مختلف ہونا ضروری ہے اور اقبال میں معلوم ہو چکا ہے کہ حقیقت کا اختلاف فصول سے ہوتا ہے اضافات و نسبت سے نہیں ہوتا حالانکہ حرکت سریعہ اور

حرکت بطیئہ میں فقط اضافت کا اختلاف ہے یعنی اسی حرکت کو سبیل کا گاری کی حرکت کی طرف دیکھتے ہوئے سرلیج اور اسی کو ہوائی جہاز کی حرکت کی جانب اضافت کرتے ہوئے بطیئہ کہہ دیا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں حرکت کے سرلیج اور بطیئہ ہونے میں جو اختلاف ہے وہ باعتبار اضافت و محاظہ نہ کہ فصول کے بدلنے سے اور ماقبل میں واضح کیا جا چکا ہے کہ اضافت کی وجہ سے انوار کا اختلاف نہیں ہوتا بلکہ فصول کے بدلنے سے ہوا کرتا ہے لہذا اس تقریر سے یہ واضح ہو گیا کہ حرکت سرلیج اور بطیئہ کو جنہوں نے حرکت کی دو متباہین نوع کہا ہے وہ غلط ہے۔

**تنبیہ:** آخر شارح نے تمام دلائل کو ادھیر کر رکھ دیا ہے۔ کیا شارح ان کو عرض کہنا چاہتے ہیں؟ نہیں یہ بات نہیں بلکہ حضرت شارح ایسی کجی اور غلط بات کیسے سوچ سکتے ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ جب اللہ کا ذات الوجود ہونا ثابت ہو چکا ہے تو اس کا عرض نہ ہونا بدیہی چیز ہے اس پر ایسی کجی دلیلیں پیش کر نہ کی کیا ضرورت ہے جس میں محض خود پھنس جائے۔ انصاف کی بات یہ ہے کہ بعض اشاعرہ کا عرض کی بقا کو تجدید امثال کے ذریعہ ماننا خلافِ حق بھی ہے اور خلافِ باہت بھی معلوم ہوتا ہے جس پر شاید کوئی غافل کان نہ دھر سکے۔ (واللہ اعلم بالصواب)

وَلَا جِسْمَ لَدَا مَسْرُكٍ وَمَتَحِيزٌ وَذَلِكَ اِمَارَةُ الْحَدُوثِ۔

**ترجمہ**

اور (اللہ تعالیٰ) جسم نہیں ہے۔ اس لئے کہ جسم مرکب اور متحیز ہوتا ہے اور یہ حدو کی علامت ہے۔

**تشریح**

یہاں سے صفات سلبیہ میں سے دوسری صفت کا ذکر ہے کہ وہ جسم نہیں۔ دلیل۔ چونکہ جسم جو ہر فرد سے مرکب ہے اور مرکب ہونا حادث ہونی کی علامت ہے کیونکہ مرکب اپنے اجزاء کا محتاج ہے، اسی طرح جسم متحیز ہوتا ہے یعنی کسی جگہ ممکن ہوتا ہے، اور متحیز ہونا بھی حدوث کی علامت ہے کیونکہ متحیز اپنے محل کا محتاج ہوتا ہے اور احتیاج ممکن اور حادث کے خواص میں سے ہے لہذا اللہ تبارک و تعالیٰ جسم نہیں ہو سکتا ورنہ اللہ تعالیٰ کا محتاج ہونا لازم آئے گا اور یہ وجوب کے منافی ہے۔

وَلَا جَوْهَرَ۔

**ترجمہ**

اور اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہے۔

**تشریح**

یہ اللہ تعالیٰ کی تیسری صفت سلبیہ کا بیان ہے کہ وہ جوہر نہیں ہے۔ اب آگے شارح اسکی شرح کرینگے۔ اس سبق میں شارح کے کلام میں پانچ پڑے ہیں۔ (۱) متکلیف کے نزدیک جوہر نہ ہونیکسی وجہ (۲) فلاسفہ کے نزدیک جوہر ہونیکسی وجہ (۳) جسم جوہر کی تعریف میں اگر ایسا تفسیر کیا جائے کہ جس کا اطلاق اللہ پر متعین نہ ہو پھر بھی اللہ کو جسم جوہر کیوں نہیں کہہ سکتے اس پر تین دلیلوں کا ذکر

۴۴) ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب (۵) ایک دوسرا جواب نقل کر کے اس کی تردید۔ اس اجمالی خاکہ کو ذہن نشین رکھئے اور عبارت دیکھتے جاسیے !

وَمَا عِنْدَنَا فَلَانَ اسْمٌ لِلْجُزْءِ الَّذِي لَا يَتَجَزَّى وَهُوَ مُتَحَكِّزٌ وَجُزْءٌ مِنَ الْجِسْمِ  
وَاللَّهُ تَعَالَى مُتَعَالٍ عَنْ ذَلِكَ۔

ترجمہ

تشریح

بہر حال ہمارے نزدیک پس اس مسئلے کو جوہر جزر لا یتجزئی کا نام ہے اور وہ متمیز ہوتا ہے اور جسم کا جزر ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے عالیشان ہے۔  
یہ ہمارے ذکر کردہ اجمالی خاکہ کے مطابق پہلا پڑزہ ہے جس کا حاہول یہ ہے کہ ہمارے نزدیک جوہر کی تعریف جزر لا یتجزئی سے کی جاتی ہے اور جزر لا یتجزئی جسم کا جزر ہوتا ہے،  
اور متمیز ہوتا ہے اور ماقبل میں ذکر کردہ صفت سلبیہ کے تحت معلوم ہو چکا ہے کہ متمیز ہونا حدوث کی علامت ہے اور جسم ماننے کی صورت میں جو خرابی تھی وہ جزر جسم ماننے کی صورت میں بھی لازم آئیگی اس لئے کہ جزر ماننے کے مخالف نہیں ہو کرتا۔ الجزء لا یخالِف الجُمْلَۃ ہایہ صیغۃ، الجزء لا یخالِف الكل ہایہ صیغۃ ۴۵ اصول مسلم ہے (و ذکرنا فی المسکلمات الفقہیۃ) لہذا اس تقریر سے معلوم ہوا کہ الشرع لے جوہر نہیں ہے۔

وَمَا عِنْدَ الْفلاسِفَۃِ فَلَا نِسْفَۃَ فَلَانَ جَعَلُوہُ اسْمًا لِلْمَوْجُودِ لَا فِی مَوْضُوعٍ مَّجْرُودًا کَانَ  
اَوْ مُتَحَكِّزًا لَکِنَّمَا جَعَلُوہُ مِنْ اَقْسَامِ الْمُمْکِنِ وَاَرَادُوْا بِهٖ الْمَاهِیَۃَ الْمُمْکِنَۃَ الَّتِی  
اِذَا وُجِدَتْ کَانَ تِلْکَ فِی مَوْضُوعٍ۔

ترجمہ

تشریح

اور بہر حال فلاسفہ کے نزدیک پس اس مسئلے کو اگرچہ انھوں نے جوہر کو ایسے موجود کا نام قرار دیا ہے جو بغیر محل کے ہو جو ہو یا متمیز لیکن انھوں نے جوہر کو ممکن کی اقسام میں سے شمار کیا ہے اور انھوں نے جوہر سے اس ماہیت ممکنہ کو مراد لیا ہے کہ وہ جب پائی جائے تو بغیر کسی موضوع کے پائی جائے۔

یہ دوسرا پڑزہ ہے یعنی فلاسفہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ جوہر کیوں نہیں ہے، تو اس کی تفہیل یہ ہے کہ فلاسفہ جوہر کی تعریف اس طریقہ پر کرتے ہیں "الموجود لا فی موضوع"

یعنی جو چیز موجود ہو اگر بغیر موضوع یعنی محل مقوم کے بغیر ہو وہ جوہر ہے خواہ وہ مجرور عن المادہ ہو جیسے ان

کے نزدیک عقول عشرہ اور نفوس کہ یہ مادہ ہے اور جہت سے اور مکان سے مجرد ہیں مادہ متجز ہو جیسے جسم اور ہولی اور صورت کہ یہ اگرچہ متجز ہیں مگر محل مقوم کے محتاج نہیں ہیں جوہر کے مقابلہ میں انھوں نے بعض کی یہ تعریف کی ہے ”الموجود فی موضوع“ خیر تو فلاسفہ نے جوہر کی جو تعریف کی ہے اس سے بادی النظر میں تو یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جوہر کہنا درست ہونا چاہئے کیونکہ تعریف میں ”الموجود فی موضوع“ کا لفظ آیا ہے اور اللہ تعالیٰ کا کسی محل مقوم کی طرف محتاج نہ ہونا ظاہر ہے۔ تو بظاہر تعریف میں ایسی کوئی خرابی محسوس نہیں ہوتی جو اللہ پر اطلاقی جوہر کے جواز سے مانع ہو، مگر تعریف مذکور پر غور کرنے سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ اس تعریف کی زد سے کہ اللہ تعالیٰ پر اطلاقی جوہر غلط ہے، کیسے؟ یہ غلط ہونا دو طریقوں سے سمجھ میں آتا ہے (۱) لکنہم جعلوہ الخ۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے جوہر کو ممکن کی قبول میں سے شمار کیا ہے اور شروع سے تقسیم یوں کی ہے کہ مفہوم کی دو قسمیں ہیں واجب اور ممکن پھر ممکن کی دو قسمیں ہیں۔ برادر عرض اس تقسیم سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک جوہر ممکن کی قسم ہے لہذا اگر خدا پاک کو جوہر کہو گے تو ممکن تسلیم کرنا ہوگا حالانکہ واجب ہے (کما مر)

(۲) وارادوا جبہ الخ۔ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ فلاسفہ نے جوہر کی تعریف یہ کی ہے کہ جوہر وہ مہیت ممکنہ ہے جو نیز محل کے موجود ہو اور عرض وہ مہیت ممکنہ ہے جو کسی محل میں موجود ہو۔ دراصل اس تعریف سے فلاسفہ کا مقصود یہ ہے کہ ممکنات کا وجود اسکی مابہیت سے علیحدہ اور زائد چیز ہے اور چونکہ ان کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ ذات باری کا وجود اس کی مہیت سے علیحدہ چیز نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک ذات باری عین مہیت ہے بہر حال اس تقریر سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ فلاسفہ کے نزدیک جوہر ممکن ہے اور جب جوہر ممکن ہے تو جوہر کی تعریف ذات باری پر صادق نہیں آسکتی کیونکہ وہ ممکن نہیں ہے بلکہ واجب ہے اس لئے فریقین کے نزدیک اس کا جوہر نہ ہونا ثابت ہو گیا ہے۔

وَمَا إِذَا أُسْرِدَ بِهِمَا الْقَائِمُ بِذَاتِهِ وَالْمَوْجُودُ لَا فِي مَوْضُوعٍ فَاسْمًا يَتَغَيَّرُ اِطْلَاقُهُمَا  
عَلَى الْمَنَافِعِ مِنْ جِهَةِ عَدَمِ وِرْوَدِ الشَّرْعِ بِذَلِكَ مَعَ تَأْدِيرِ الْفَهْمِ إِلَى الْمَرْكَبِ وَالْمُتَحَيَّنِ  
وَدُهَابِ الْمَجْشَمَةِ وَالنَّصَارَى إِلَى اِطْلَاقِ الْجِسْمِ وَالْجَوْهَرِ عَلَيْهِ بِالْمَعْنَى الَّذِي يَجِبُ  
تَنْزِيهِهِ، اِنَّهُ لَتَعَالَى عَنْهُ۔

**ترجہ**

اور بہر حال جب ارادہ کیا جائے ان دونوں سے (جسم و جوہر سے) قائم بذاتہ اور موجود لا فی موضوع کا (یہ لفظ و شریرتب ہے) تو منقطع ہے ان دونوں کا اطلاق صالح پر شریعت کے دائرہ نہ ہونے کی وجہ سے جسم و جوہر کے اطلاق کی جانب اس پر (اللہ پر) ایسے معنی کے ساتھ جس سے اللہ کی تنزیہ واجب ہے۔

**تشریح** یہ سبق کا تیسرا سزہ ہے، اولاً یہاں یہ سمجھ لیجئے کہ بہا کی ضمیر کا مرجع جسم و جوہر ہیں جس کو ہم نے ترجمہ میں بین القوسین ظاہر کر دیا ہے۔ القائم بذاتہ اور الموجود فی القائم بذاتہ میں لف و نشر مرتب ہے یعنی پہلا جملہ جسم کی تعریف ہے اور دوسرا جوہر کی، اب مطلب سمجھئے کہ جن حضرات نے جسم کی تعریف کی ہے القائم بذاتہ کے ساتھ یعنی جسم اسکو کہا جاتا ہے جو قائم بذاتہ ہو اور اس تعریف کے لحاظ سے وہ لوگ اللہ تعالیٰ کو جسم قرار دیتے ہیں کیونکہ وہ قائم بذاتہ ہے کسی محل کا محتاج نہیں ہے اسی طرح بعض لوگوں نے جوہر کی تعریف الموجود فی القائم بذاتہ سے کرتے ہوئے باری تعالیٰ کو جوہر کہا ہے، یعنی وہ جسم سے مراد مرکب و متجز نہیں لیتے (جیسے اکثر کلامیہ) بلکہ صرف قائم بذاتہ مراد لیتے ہیں اور اسی طرح بقول امام رازی بعض فلاسفہ جوہر سے مراد الموجود فی القائم بذاتہ لیا کہ اس کا اطلاق باری تعالیٰ پر کرتے ہیں یعنی ممکن کے معنی کارا دم کے بغیر پھر ہم اس میں کوئی قباحہ نہیں رہتی تو ایسی صورت میں کیا یہ اطلاق درست ہے؟ شارح نے فرمایا کہ درست نہیں کیوں؟ تو اس پر شارح تین دلیل بیان فرما رہے ہیں پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ اس صورت میں معنیٰ تو درست ہیں جس سے بظاہر کوئی غرابی محسوس نہیں ہوتی مگر چونکہ ذات باری پر ان دونوں کے اطلاق میں ترک ادب اور سوء ادب ہے اس بنا پر یہ اطلاق ناجائز ہے۔

من جهة عدم اليقين في قرآن كريم احاديث شريفة اور اقوال ائمہ سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے انھیں اسرار کا اطلاق جانتے ہیے جن کا شریعت میں ورود ہے چنانچہ قرآن کہتا ہے وَلِلّٰهِ الاسماءُ الحسنیٰ نَادِعُوْهُ بِهَا ، وَذُرِّوا الَّذِیْنَ یُلْحِدُوْنَ فِیْ اَسْمَائِہَا ورجوع جو ہر ایسے اسماء میں جو شریعت میں وارد نہیں ہوتے تو اس بنا پر ان کا اطلاق کرنے میں سو را دبی ہے جو جائز نہیں ہے۔ یہ پہلی دلیل کا حاصل ہے مع تبادر الفہم الخ سے دلیل ثانی کا ذکر ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جب حجم اور جوہر لولا جاتا ہے تو ذہن کا تبادر مرکب اور تجزیہ کی طرف ہوتا ہے یعنی محسوس یا سانس کے جس کیلئے یہ جسم اور جوہر بولے جا رہے ہیں وہ مرکب اور تجزیہ ہو گا کسی کا ذہن القائم بذاتہ اور الموجد لانی موضوع کی طرف نہیں جاتا اور اس تبادلہ میں ابی الکرکب والتجزیہ کی وجہ سے نشان باری میں سو را دبی ہوگی کیونکہ وہ جسم نہیں ہے جوہر نہیں اس بنا پر اس کے لئے حجم اور جوہر کا اطلاق درست نہیں ہے۔ و ذہاب المعجزة الخ یہاں سے تیسری دلیل کا آغاز ہے۔ ذباب مہر کا عطف تبادر الفہم پر ہے گویا یہ مجرد ہے اور مع کامضات الیہ ہے، الجہتہ سین کے کسر کے ساتھ ہے، یہ جماعت اس بات کی قائل ہے کہ جیسے ہمارا تمنا ہر جسم ہے ایسے ہی اللہ تعالیٰ کا بھی جسم ہے اور نصاریٰ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جوہر ہے اور اس کے تین اجزاء ہیں اب ابن روح القدوس تمام اہل حق کا عقیدہ ہے کہ مجسمہ اور نصاریٰ نے جو باتیں ذکر کی ہیں ان سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ ضروری اور شاہد ضروری ہے لہذا اگر ہم اور آپ اللہ تعالیٰ کو جسم اور جوہر نہ کہنے لگیں تو وہ القائم بذاتہ اور الموجد لانی موضوع کے لحاظ سے ہی کیوں نہ ہو تو مجسمہ اور نصاریٰ کی موافقت لازم آئے گی کہ وہ بھی اسکو جسم اور جوہر کہتے ہیں اور ہم بھی، تو انکی موافقت سے بچنے کیلئے اور انکی مخالفت کی غرض سے اللہ تعالیٰ

کے لئے جسم و جوہر کا اطلاق مطلقاً درست نہیں قرار دیا جاسکتا۔

**تنبیہ:** - ہم نے جو تقریر کی ہے تو ہم ذہاب الحیثمیہ کا غلط تبادر پر کیا ہے اور اسکو دلیل ثالث قرار دیا ہے۔ ابجواہر البہیہ ص ۲۵۸ اور رمضان افندی ص ۱۰۱ میں اسکو ایک اعتراض مقدر کا جواب شمار کیا ہے نیز شرح عقائد کے حاشیہ میں بھی اسکو سوال مقدر کا جواب شمار کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ اس پر جسم و جوہر کا اطلاق ناجائز کہتے ہو حالانکہ مجتہد اور نصاریٰ اس پر ان کا اطلاق کرتے ہیں ؟ تو اس کا جواب دیا: و ذہاب الحیثمیہ اس پر صاحب نبراس فرماتے ہیں ومن العجائب ما ذکر بعض المحشین ان قولہ الخ یعنی صاحب نبراس کو اس بات پر سخت تعجب ہے کہ اس عبارت کو اعتراض مقدر کا جواب کیسے قرار دیا گیا اور اس قول کو وہ عقل دہم سے بعید تر سمجھ رہے ہیں بعض نسخوں میں ذہاب کے بجائے ذہب ہے، نبراس میں بھی ماضی کا صیغہ ہے۔

فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ومخوذ لك مما اوردته الشرع قلنا بالاجماع وهو من ادلة الشرع۔

**ترجمہ:** پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کیسے صحیح ہے موجود اور واجب اور قدیم اور اس کے مثل کا اطلاق ان الفاظ میں سے جنکے ساتھ شریعت وارد نہیں ہوئی ہم نہیں گے کہ اجماع کی وجہ سے اور وہ ادلہ شرع میں سے ہے۔

**تشریح:** یہ جو تھا پُر زہ ہے، معرض کہتا ہے میاں! آپ نے ابھی ابھی یہ فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ پر جسم و جوہر کا اطلاق اصلاً درست نہیں کہ شریعت سے ثابت نہیں ہے۔ تو جب بات یوں ہی ہے تو پھر اللہ کے لئے جو ہم لفظ موجود اور واجب اور قدیم اور خدا وغیرہ کا اطلاق کرتے ہو یہ کون سی شریعت میں آیا ہے یعنی یہ بھی تو شریعت سے ثابت نہیں مگر آپ انکا اطلاق باری تعالیٰ کیلئے کرتے ہو اور اس کو جائز کہتے ہو؟ قلنا سے جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ شریعت سے ثابت نہیں غلط ہے بلکہ لانا کا قدیم واجب اور موجود اطلاق شریعت سے ثابت ہے اور شریعت کے تین بلکہ چار دلائل ہیں جن میں سے ایک اجماع بھی ہے ان تینوں کا اطلاق اجماع سے ثابت ہے پس معلوم ہوا کہ یہ شریعت سے ثابت ہے لہذا اطلاق درست اور اعتراض غلط ہے۔

وقد يقال ان الله تعالى والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لانهم للواجب و  
اذ ورد الشرع باطلاق اسم بلفظه فهو اذن باطلاق ما يردف من تلك اللغة ان من

لغتِ آخری و مائلازم معنٰ کا وفیہ نظر۔

## ترجمہ

اگر سمجھ لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ اور واجب اور قدیم الفاظ مترادف ہیں اور موجود واجب کیلئے لازم ہے اور جب شریعت وارد ہوگی کسی زبان میں کسی اسم کے اطلاق کے سلسلہ میں تو یہ اجازت ہے اس لفظ کے اطلاق کی جو اس کے مرادف ہو اسی لغت سے ہو یا دوسری لغت سے اور جو اس کے معنی کو لازم ہو اور اس میں نظر ہے۔

## تشییع

یہ پانچواں پیرزہ ہے۔ یعنی اعتراض مذکور کا صحیح جواب تو وہ ہے جو شارح نے پیش کیا ہے یعنی قلتاً بالا جماع جس پر نہ کوئی اعتراض ہے اور نہ اس میں کوئی خرابی ہے۔ یہاں سے شراح بعض حضرات کا دیا ہوا ایک داغدار جواب نقل فرما کر اس پر نقد کرینگے جواب کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ اور واجب اور قدیم تو یکساں مترادف ہیں اور رہا موجود تو وہ واجب کیلئے لازم ہے کیونکہ جو واجب ہو گا وہ لامحالہ موجود بھی ہو گا ورنہ اسے واجب کہنا ہی درست نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ واجب کے لئے موجود لازم ہے تو جب پہلے اسماء ثلاثہ کا مترادف اور آخر الذکر کا لازم ہونا ثابت ہو گیا تو قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی لغت اور زبان میں ایک اسم بولا جائے اور شریعت اسکو جائز قرار دے تو یہ اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ اس زبان کا کوئی اس کا مترادف لفظ یا دوسری زبان کا کوئی ہم معنی لفظ اور اسی طریقہ سے وہ لفظ جو جائز و مستعمل لفظ کا لازم ہو تو گویا شریعت کی جانب سے ان سب کے استعمال کی اجازت ہوگی۔ جب اصول یہ مقرر ہوا تو قرآن کریم میں متعدد مقامات پر ذات باری کے لئے لفظ اللہ کا اطلاق ہوا ہے اور واجب اور قدیم چونکہ اس کے مترادف ہیں لہذا قاعدہ مذکورہ کی بنا پر ان کا بھی اطلاق جائز ہو گا اور موجود چونکہ واجب کے لئے لازم ہے تو اس کے لئے ضرورت ہے کہ اس کا بھی اطلاق درست ہے جو کہ ملزم ہے تو لازم (موجود) کا اطلاق بھی درست ہو گا اور لفظ خدا کا اطلاق بھی ذات باری کے لئے درست ہے کیونکہ یہ واجب کا مرادف ہے اسلئے کہ خدا کی اصل ہے خود (یعنی خود آئندہ) جو اسم فاعل قیاسی ہے کثرت استعمال کی وجہ سے واؤ حذف ہو کر خدا ہو گیا۔ یہ ہے اس جواب کا حاصل مگر شارح کی نظر میں اس کے اندر کچھ خامیاں ہیں اس لئے وہ فرماتے ہیں وَفْقَہِ لَظْہِ صَاحِبِ نَبَرِ اس نے دو خرابیاں ذکر فرمائی ہیں پہلی خرابی یہ ہے کہ اس جواب میں جو یہ کہا گیا ہے کہ اللہ اور واجب اور قدیم مترادف ہیں، یہ غلط ہے اس بنا پر کہ ان میں ترادف نہیں ہے کیونکہ ترادف کے معنی ہیں دو لفظوں کے معنی کا ایک ہونا (اتحاد معنی اللفظین) اور یہاں تینوں الفاظ میں ترادف نہیں ہے بلکہ سب کے معانی جدا جدا ہیں چنانچہ اللہ جزئی حقیقی ہے جو ذات باری کا علم ہے اور اس کے لغوی معنی ہیں کہ جس میں عقل متغیر ہو جائے وغیرہ جو بیضادی میں مذکور ہیں اور قدیم کے معنی ہیں مالا لا اول وجودہ اور واجب کے معنی ہیں نامتغیہ عدمہ تو معلوم ہوا کہ معانی



میں اختلاف ہے اصلے مترادف کا قول غلط ہے البتہ مصداق تینوں کا ایک ہے اور یہ علیحدہ بات ہے چونکہ اسکو تسادی کہتے ہیں نہ مترادف، یہ ایک خرابی کا بیان تام ہوا۔  
دوسری خرابی۔ اگر دو لفظ مترادف بھی ہوں تب بھی ضروری نہیں کہ ایک کی جگہ دوسرے لفظ کو استعمال کر لیا جائے مثلاً عاقل عالم کا مترادف ہے لیکن اللہ تعالیٰ پر عاقل کا اطلاق نہیں کیا جائیگا اس لئے کہ عاقل عقل سے ماخوذ ہے جس کے معنی قید کے ہیں کیونکہ بہر حال استعمال عاقل موہم ہے اور لازم کا حال بھی یہی ہے یعنی جہاں ملزوم کا استعمال درست ہو ضروری نہیں کہ وہاں لازم کا استعمال بھی درست ہو جیسے اللہ تعالیٰ خالق کل شیء اور جب وہ ہر چیز کا خالق ہے تو خنزیر کا بھی خالق ہے (وہوظاہر) لیکن یہاں ملزوم کا اطلاق درست ہے اور لازم کا اطلاق درست نہیں ہے۔

**تنبیہ**۔ مشہور قول تو یہی ہے کہ اسماء الہی توفیقی ہیں لیکن بہر حال مسند محققین کے درمیان مختلف فیہ ہے بعض حضرات کا کہنا ہے کہ جو نام کسی بھی زبان میں علم کے درجہ میں ہے اس کا اطلاق تو جائز ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے جیسے خدا، اور جو نام اس کی صفات اور افعال سے ماخوذ ہیں اس میں اختلاف ہے۔ معتزلہ اور کرامیہ کا کہنا ہے کہ جس صفت کے ساتھ القاب باری پر عقل وال ہو اگرچہ وہ نام شرع میں وارد نہ ہو تب بھی اس کا اطلاق درست ہے۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ جو اسماء شرعیہ کے مترادف ہوں ان کا اطلاق جائز ہے مگر جو نام کفار کی زبان کا ہو اس کا استعمال موہم ہو سکتی وجہ سے درست نہیں رہے جھگڑاؤں، پر امتداد وغیرہ) قاضی ابو جبر یا قاضی نے کہا ہے کہ جو لفظ اس کی صفت کے ترجمانی کرے اور موہم نقص نہ ہو اس کا استعمال درست ہے مگر بعض حضرات نے اس پر بھی یہ شرط لگائی ہے کہ موہم نہ ہونا کافی نہیں بلکہ عظمت و کبرائی کو ظاہر کرنا والا ہونا چاہئے۔ امام اکبرین نے اس میں توقف کیا ہے، امام غزالی نے فرمایا جو لفظ ذات پر دلالت کرے اس کا استعمال جائز نہیں اور جو صفات پر دلالت کرے وہ درست ہے شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے فرمایا کہ اذن شارع ضروری ہے ورنہ استعمال درست نہ ہوگا، اور شرح مواقف میں اسی کو مختار کہا ہے۔ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالْحَقِّوَاب۔ (محمد یوسف عفرک)

وَلَا مَصْوَیَّ اِذْ ذٰی صُوْرَةٍ وَّشَکْلِی مِثْلَ صُوْرَةِ الْاِنْسَانِ اَوْ فِیْہِ لَانِ تَلٰکَ مَرْخَواصِ  
الْاَجْسَامِ مَقْصَلٌ لِّہَا بِوِاسِطَةِ الْکِمِیَّاتِ وَ الْکِیْفِیَّاتِ وَ اَحَاطَةُ الْحَدِّ وَ دَوَالِی النَّہَا یَاتِ

**ترجمہ** اور (اللہ تعالیٰ) مہوہ نہیں ہے یعنی صورت و شکل والا جیسے انسان یا گھوڑے کی صورت اس لئے کہ یہ اجسام کے خواص میں سے ہے جو اجسام کو حاصل ہوتی ہے کمیات اور کیفیات کے واسطہ سے اور حدود اور نہایات کے گھیرنے سے۔

## تشریح

اور چوتھی صفت سلبیہ کا ذکر ہے کہ وہ مصور نہیں ہے۔ مصور باب تفصیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے اور شکل کا مصورہ بر عطف عطف تفسیری ہے یعنی جس طرح انسان اور فرس وغیرہ کی صورتیں ہوتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان جملہ اشکال و صورتوں سے بری اور منزہ ہے مگر عقل سے سیریل ہے و قونی کے سوار فقر مجتہد اس بات کا قائل ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صورت انسانوں جیسی صورت ہے اور غالباً ان کو ران اللہ تعالیٰ خلق آدم علیٰ صورتہ، او کما قال جیسی احادیث سے وہم ہوا ہو گا مگر یہ وہم باطل ہے۔

## شرح

نہ جاظا ہرستی پر اگر کچھ عقل و دانش ہے چمکتا تو نظر آتا ہے سب سونا نہیں ہوتا ان احادیث کی تاویل یہ کی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جو صورت پسند تھی اس پر ان کی تخلیق فرمائی وہ مطلب سمجھنا جو مجتہد نے سمجھا ہے خلاف عقل و نقل ہے۔ فرمان باری ہے لکن کما مشاہد شئی۔ شارح نے و لا مصور کی دلیل عقلی یہ پیش فرمائی ہے کہ یاد رکھو، صورتیں اور اشکال جسم کے خواص ہیں، اور جسم میں اس طریقہ پر پائی جاتی ہیں کہ جب جسم میں کمیات یعنی طول و عرض و عمق پائے جاتے ہیں اور کیفیات یعنی رنگ اور سیدھے میٹھے پن کا وجود ہوتا ہے اسی طریقہ پر جب جسم کو کوئی حد و نہایت گھیرتی ہے تو ان اشیاء ثلاثہ کے موجود ہونے پر جسم میں صورت اور شکل پائی جاتی ہے اور یہ ماقبل میں معلوم ہو چکا ہے کہ وہ جسم نہیں ہے تو جسم کے خواص بھی اس کے اندر نہیں پائے جاتیں گے۔

تثبیہ :- صاحب نبراس نے لکھا ہے کہ حد و نہایت (جو شرح میں مذکور ہیں) میں بعض لوگوں نے فرق کیا ہے اور حد کی تعریف اس طور پر کی ہے کہ جو محدود ہے خارج ہو اور نہایت اس کو کہا جاتا ہے جو محدود میں داخل ہو پھر اگر اپنا پندیدہ قول پیش کیا ہے کہ والظاہر انہما متحدان فان او متساویان واللہ اعلم بالصواب۔

و لا متحد و ای ذی حد و نہایت۔ ترجمہ اور نہ وہ محدود ہے یعنی حد و نہایت والا۔

## تشریح

عبارت کا ایک مفہوم تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نہ کوئی حد ہے نہ انتہا بلکہ وہ بے حدود ہے نہایت ہے۔ اور دوسرا مفہوم یہ ہے کہ اس کی تعریف حقیقی ممکن نہیں جب کہ حد کے معنی تعریف کے لئے جاتیں (شرح سلم میں ہم بسط سے اس پر کلام کر چکے ہیں) سوال :- نہایت کسے کہتے ہیں؟ جواب :- النہایتہا ما بہ یسیر الشئ ذالکیتہ الی حیث لا یوجد و ساءلہ شئ منہا یعنی کمیت والی چیز جب اس مقام تک پہنچ جائے کہ آگے اس کا وجود نہ ہو تو یہی اس کی نہایت کہلاتے گی۔

ولا معدود ای ذی عدد و کثرت یعنی ليس محلاً للکمیات المتصلة کا المقادیر و لا المنفصلة کا اعداد و هو ظاهر

**ترجمہ**

اور وہ نہ معدود ہے یعنی عدد اور کثرت والا یعنی وہ کمیات متصل جیسے مقادیر کا محل نہیں ہے اور نہ منفصلہ کا جیسے اعداد اور یہ ظاہر ہے۔

**تشریح**

عبارت کا مخفف مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ ذی عدد ہے اور نہ ذی کثرت یعنی نہ اس کے اجزاء ہیں اور نہ اس کی جزئیات ہیں نیز نہ اس کے شرکاء ہیں، اس مخفف کی تفصیل شارح نے یعنی سے فرمائی کہ اصل میں کمیات کی دو قسمیں ہیں (۱) کم متصل (۲) کم منفصل، اول کی مثال مقادیر اور دوسری کی مثال اعداد ہیں۔ اور وہ ان دونوں میں سے کسی کا محل نہیں ہے مقادیر کا محل تو اس لئے نہیں کہ یہ تو اجسام کے خواص میں سے ہے اور اعداد کا محل اس لئے نہیں کہ وہ واجب ہے جس کا نہ کوئی جز ہو سکتا اور نہ جزئی اور نہ شریک پھر اس اعتبار سے اسکو اعداد کا محل قرار دیا جائے۔ شارح کے کلام میں لکھتا ہے کہ لا کمیات المتصلة اسکو ماننے کے پہلے قول لا مصور ولا محدود کی تفسیر پر محمول کرنا مناسب ہے اور قول شارح و لا المنفصلة کا اعداد اسکو لا معدود کی تفسیر شمار کیا جائے۔

**سوال**۔ لفظ معدود کے معنی یہ ہیں کہ اسکو گنا نہیں جاتا یعنی عدد کے ساتھ اس کا تعلق نہیں حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ عدد کے ساتھ اس کا تعلق ہے کیونکہ وہ واحد ہے اکیلا ہے اور واحد معدود ہے کیفیت یصح النفی ؟

**جواب**۔ اگر آپ معدود کو اس معنی پر محمول کرینگے تب بھی نفی درست ہے کیونکہ محقق قول کے مطابق واحد عدد ہی نہیں۔ ہم نے الکلام المنظم فی توضیح مافی السکون میں اس پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔

ولا متبعض ولا متجزی ای ذی العاض و اجزاء ولا متزکب منها لما فی کل ذلک من الاحتیاج المنافی للوجوب فمالہ اجزاء لیستی باعتبار تالفہ منها متزکباً وباعتبار اخلالہا لیهما متبعضاً ومتجزیاً ولا متناً لان ذلک من صفات المقادیر والاعداد۔

**ترجمہ**

اور اللہ تعالیٰ (متبعض اور متجزی نہیں یعنی حصے اور اجزاء والا نہیں ہے) اور نہ ان سے مرکب ہے بلکہ وہ اجزاء اس کے کہ ان میں سے ہر ایک کے اندر وہ احتیاج ہے جو وجوب کے منافی ہے اس لئے کہ وہ چیز جس کے اجزاء ہوں ان سے مرکب ہونے کے اعتبار سے اسکو مرکب کہا جاتا ہے اور ان کی جانب مغل ہو نی کے اعتبار سے متبعض اور متجزی (کہا جاتا ہے) اور نہ متناہی ہے اس لئے کہ یہ مقادیر اور اعداد کی صفات میں سے ہے۔

## تشبیہ

یہاں پر چار صفات سلیبہ کا ذکر ہے اول تینوں کا مال ایک ہے اور چوتھی صفت متناہی نہ ہونا ہے اول تینوں کی وجہ یہ ہے کہ متبعض اور متجزئی اور ترکیب میں اجزاء کی طیف احتیاج ہوتی ہے کیونکہ جو چیز ذی بعض اور ذی اجزاء ہوگی وہ اجزاء کی طیف محتاج ہوگی اور اسی طریقہ پر جو مرکب ہوگا وہ بھی اجزاء کی طیف محتاج ہوگا اور یہ بات اقبل میں طے ہو چکی ہے کہ احتیاج وجوب کے منافی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا واجب ہونا ثابت ہو چکا ہے تو اس میں کسی قسم کی احتیاج نہیں ہوگی لہذا نہ وہ متبعض و تجزی ہو سکتا ہے اور نہ مرکب۔

فمآلہ اجزاء اللہ سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اگر کسی چیز کے اجزاء ہوں جن سے مل کر وہ بنی ہو تو اس کو مرکب کہا جا سکتا ہے اور جب وہ چیز ان اجزاء کی طیف مخل ہو تو اس کو متبعض اور متجزئی کہا جا سکتا ہے اور وہ متناہی بھی نہیں ہے کیونکہ متناہی ہونا مقدار اور اعداد کے خواص میں سے ہے اور ابھی (لامعد و د کے ذیل میں) ثابت کیا جا چکا ہے کہ وہ مقدار و اعداد کا محل نہیں ہے لہذا وہ متناہی بھی نہیں ہو سکتا۔

## تنبیہ

بعض حضرات نے ان دونوں میں فرق کیا ہے، جب جسم شئی کا اپنے اجزاء ترکیبہ کی جانب انحلال ہو تو یہ تجزیہ ہی ہے اور وہ ٹکڑے اجزاء ہیں جیسے جسم کا انحلال اپنے جواہر فردہ کی جانب اور اگر انحلال اپنے اجزاء ترکیبہ کی جانب نہ ہو تو یہ متبعض ہے جیسے کسی شے کا انحلال ہوا اور ٹکڑے جواہر فردہ نہ ہوں بلکہ جسم ہی کی صورت میں ہوں تو یہ متبعض ہے کیونکہ مخل الیہ اجزاء ترکیبہ نہیں ہیں کمالی تجزیہ ان دونوں کے درمیان فرق کر نیکی صورت میں غیر متبعض کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ اس کے افراد نہیں ہیں اور غیر تجزیہ کے معنی ہوں گے کہ اس کے اجزاء نہیں ہیں یعنی نہ اس کو ٹکڑے کہا جا سکتا ہے اور نہ کل۔

وَلَا يُوصَفُ بِالْمَاهِيَةِ اَي الْمَجَانِسَةِ لِلا شِيَاءِ لَان مَعْنَى قَوْلِنَا مَا هُوَ مِنْ اَي جِنْسٍ هُوَ وَالْمَجَانِسَةُ تَوْجِبُ التَّمَايِزَ عَنْ التَّجَانُّسَاتِ بِفَضُولِ مَقُومَةٍ فَيَلْزِمُ التَّرْكِيبَ۔

## ترجمہ

اور وہ ماہیت کے ساتھ متصف نہیں ہوتا یعنی اشار کے ہم جنس ہونیکے ساتھ اس لئے کہ ہمارے قول ماہو کے معنی ہیں من ائی جنس ہو یعنی وہ کسی جنس سے ہے اور تجانس واجب کرتی ہے اپنے ہم جنسوں سے ممتاز ہونے کو فضول مقومہ کے ساتھ تو ترکیب لازم آئے گی۔

## تشبیہ

اللہ رب الغزت ماہیت کے ساتھ متصف نہیں ہے، ماہیت کے معنی تجانس اور ہم جنس ہونا، تو گویا اللہ تعالیٰ کسی چیز کے ہم جنس نہیں ہے اور نہ کوئی چیز اس کی ہم جنس ہے اور جو موصوف بالماہیت نہ ہو سکی یہ ہے کہ جب ہم بولتے ہیں کہ ماہو یعنی وہ کیا چیز ہے تو سوال کا منہ بوم یہ

ہوتا ہے کہ یہ چیز جس سے تعلق رکھتی ہے یعنی اس کے محاسن یا کیا چیز: میں ہیں اور میرے اصول ہے کہ کل ماثو  
جنس فصل فیصل یعنی جن اشیاء کے لئے جنس ہوگی اس کے لئے فصل ہونا بھی ضروری ہے تو اللہ تعالیٰ  
موصوف بالماہیۃ اس بنا پر نہیں کہ جب اس کو موصوف بالماہیۃ مائیں کے تو یہ بات ممکن ہوگی کہ ماہو سے  
اس کے باہر میں سوال کیا جائے جس کا منشاء یہ ہوگا کہ اس کی محاسنات اور مشابہات کیا ہیں؟ تو جب  
اس کے لئے جنس کا ثبوت ہو گیا تو ضروری ہے کہ اس جنس سے اسکو ممتاز و علیحدہ کر دینے کے لئے فصل لائی جائے  
تو اللہ تعالیٰ کا جنس اور فصل سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور یہ بات مسلم ہے کہ اللہ تعالیٰ مرکب نہیں ہے تو معنایں  
ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ موصوف بالماہیۃ نہیں ہے۔

**تنبیہ:** جنس اور فصل ذاتیات میں سے ہیں اور شئی اپنی ذاتیات کی محتاج ہوتی ہے گویا ذات کو اس کی  
ذاتیات ہی کے ذریعے قیام ملتا ہے تو جنس کی طرح فصل بھی ذات میں ذخیل ہے اس لئے اسکو مقوم بھی کہا  
جاسکتا ہے اسی لئے شارح نے فصول مقومہ کہا ہے۔

وَلَا بِالْكَفِيَّةِ مِنَ اللَّوْنِ وَالطَّعْمِ وَالرَّائِحَةِ وَالْحَرَارَةِ وَالْبُرُودَةِ وَالرُّطُوبَةِ وَالْيَبُوسَةِ  
وغير ذلك مما هو من صفات الأجسام وتوابع المزاج والتركيب۔

**ترجمہ:** اور (اللہ تعالیٰ) نہ کیفیت کے ساتھ متصف ہے یعنی رنگ اور مزہ اور بودار گرمی اور ٹھنڈک  
اور تیزی اور خشکی اور اس کے علاوہ کے ساتھ ان اوصاف میں سے جو اجسام کی صفات ہیں  
اور مزاج اور ترکیب کے توابع میں سے ہیں۔

**تشریح:** یعنی اللہ تعالیٰ کیفیات کے ساتھ متصف نہیں ہے مثلاً ذی لون ہونا مزہ اور بودا ہونا،  
گرم ٹھنڈا اترا و خشک ہونا وغیرہ یہ اشیاء ذات باری تعالیٰ میں نہیں پائی جاتی ہیں اور سبھی  
سادہ دلیل یہ ہے کہ مندرجہ اشیاء جو کہ منافی ہیں اس لئے اللہ تعالیٰ میں ان کا تحقق نہیں ہو سکتا  
اور منافی وجوب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اجسام کے توابع ہیں اور انکی صفات ہیں اسی طریقہ پر یہ اشیاء  
جہاں بھی ہوں گی وہاں ترکیب ضروری ہوگی اور ظاہر ہی بات ہے کہ جسم ہونا اور کسی قسم کا مزاج ہونا  
ترکیب کے بعد ہوتا ہے اور ترکیب اللہ میں نہیں ہے لہذا ترکیب کے توابع ولوازمات بھی ذات باری  
کے لئے ثابت نہیں کئے جاسکتے۔

وَلَا يَتِمُّكَ فِي مَكَانٍ لِأَنَّ الْمَكَانَ عِبَارَةٌ عَنْ نَفْذٍ بَعْدٍ فِي بَعْدٍ آخِرٍ مَتَوِّمٍ أَوْ مَتَعَقِّقٍ لِمَتَوِّمٍ  
المكان والبعْدُ عبارة عن امتداد قائم بالجسم وبِنَفْسِهِ عَنِ الْقَائِلِينَ بِوُجُودِ الْحَلَاةِ

وَاللّٰهُ تَعَالٰی مُنْزَوًّۢا عَنِ الْمَدَادِ وَالْمَقْدَارِ لَا سَلْزَامَہُ التَّجْزِیْ فَاِنْ قِيلَ الْجَوْہَرُ الْفَرْجُ مُتَحِيزٌ وَلَا بَعْدَ فِیْہِ وَالْاَلَاکَانَ مُتَجَزِّیًۢا فَلَمَّا اَلْمَتَمَکِنُ اَخْصَصَ مِنَ الْمُتَحِيزِ لِاَنَّ الْحِیزَ هُوَ الْفَرْجُ الْمَوْجُوہُ الَّذِیْ یَشْغَلُ شَیْءٌ مُّسْتَدَمٌّ مَا دُکِرَ دَلِیْلٌ عَلَیْ عَدَمِ التَّمْکِنِ فِی الْمَکَانَ وَ اَمَّا الدَّلِیْلُ عَلٰی عَدَمِ التَّحِيزِ فِہِ وَ اَنَّهُ لَوْ تَحِيزَتْ مَا فِی الْاَزْلِ فِیْلِیْزِمُ قَدَمَ التَّحِيزِ وَ غَیْرَ مُسْتَدَمٍّ اَوْ لَا فِیْکُوْنُ مَحْلًا لِلْحَوَادِثِ وَ اِیْضًا اَمَّا اِنْ یَسَاوٰی الْحِیزَ اَوْ یَقْصُرُ عَنْہُ فِیْکُوْنُ مُتَنَاحِیًا وَ یَسْبِیْدُ عَلَیْہِ فِیْکُوْنُ مُتَحِيزًا وَ اِذَا لَمْ یَکُنْ فِیْ مَکَانَ لَمْ یَکُنْ فِیْ جَہْتٍ لَا عَلٰوٍ وَلَا سَفَلٍ وَلَا غَیْرَہُمَا لَا نَہَا اَمَّا حُدُودُ وَاطْرَافِہِ لَا مَکْنَةَ اَوْ لَفْظَ الْاِمْکَنَةِ بِاَعْتِبَارِ عَرُوضِ الْاَضَافَةِ اِلٰی شَیْءٍ ۔

## ترجمہ

اور (اللہ تعالیٰ) کسی مکان میں ممکن نہیں ہے اس لئے کہ ممکن مراد ہے ایک بُعد کے دوسرے بُعد کے اندر سرایت کرنے سے وہ (دوسرا بُعد) موقوف ہو (عند المتکلمین) یا متحقق ہو (عند الفلاسفہ) یہ حضرات اس بعد زمانی کا نام مکان رکھتے ہیں اور بُعد مراد ہے اس امتداد سے جو جسم کے ساتھ قائم ہے یا بذات خود قائم ہے ان لوگوں کے نزدیک جو ظاہر کے وجود کے قائل ہیں اور اللہ تعالیٰ امتداد اور مقدار سے منزہ ہے اس کے مستلزم ہو نہیں سکتے کہ جو چیزیں اس کے باطن میں لپکتی ہیں وہ ضرور خارج ہیں حالانکہ اس میں بُعد نہیں ہے ورنہ تو وہ تجزی ہو تا یہ ہم نہیں کہ ممکن تجزی سے انحصار ہے اس لئے کہ جو چیز وہ فراغ موقوف ہے جس کو کوئی شئی پُر کرے مستلزم ہو نہ تو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ دلیل ہے (اللہ کے) کسی مکان میں ممکن نہ ہونے پر اور بہر حال عدم تجزی کی دلیل پس وہ یہ ہے کہ اگر وہ تجزی ہو تو وہ یا تو ازل میں متجزی ہو گا تو چیز کا قدیم ہونا لازم آئے گا یا نہیں (یعنی ازل میں متجزی نہ ہو گا) تو وہ محل حوادث ہو گا اور نیز (اللہ تعالیٰ) یا تو چیز کے مساوی ہو گا یا چیز سے کم ہو گا تو وہ متناہی ہو گا یا چیز سے زائد ہو گا تو وہ تجزی ہو گا اور جب وہ کسی مکان میں نہیں ہے تو وہ کسی جہت میں نہ ہو گا نہ ادھر کی جہت میں اور نہ پس کی اور نہ ان دونوں کے غیر میں اس لئے کہ جہات یا تو امکان کی حدود و اطراف ہیں یا لفظ امکانہ ہیں اضافت کے عارض ہونیکے اعتبار سے دوسری شئی کی جانب (محاذ کرتے ہوئے) یہاں اصل مسئلہ سے پہلے اور تشریح عبارت سے پہلے پانچ بطور مقدمات کے سمجھ لینی چاہئیں

## تشریح

۱) تفصیل مقدمہ اولیٰ، ممکن اور تجزی میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اول خاص اور ثانی عام ہے ممکن یہ ہے کہ کوئی ممتد شئی کسی ظاہر یا فراغ کو پُر کر دے اور تجزی میں پُر کرنا وہی شئی کا ممتد ہونا ضروری نہیں ہے لہذا معلوم ہو گا کہ جو ہر فرد چونکہ غیر ممتد ہے نہ تو اس میں تجزی ہو گا اور ممکن نہ ہو گا اور جسم کے ممکن کے اوپر بھی تجزی کا اطلاق ہو گا، اور جو چیز اس فراغ کو بھرتی ہے اس کو ممکن اور تجزی کہا جاتا ہے تو اس تقریر سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جیسے ممکن اور تجزی میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے ایسے ہی ممکن اور تجزی میں بھی یہی نسبت ہے

اور مکان اور چیز میں بھی یہی نسبت ہے جسم کے اور بھی ممکن اور متخیز دونوں صادق ہیں اور جو ہر فرد پر متخیز صادق ہے لیکن ممکن صادق نہیں ہے۔

(تفصیل مقدّمہ ثانیہ) جسم خواہ اجزا بالاجزائی سے مرکب ہو (کما قلنا) اور صورت جسم سے (کما قال الکلام) بہر دو صورت جسم کے اندر ایک امتداد ہوتا ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور یہ امتداد جسم کی حقیقت سے زائد چیز ہوتی ہے (امتداد طول و عرض و عمق ہے) اور اس امتداد کے زائد ہونے کی علامت یہ ہے کہ ایک موم کا ٹکڑا لے لیجئے اور اس کو مدد یعنی گول کر دیجئے تو موم جسم ہوا اور گول ہونا امتداد ہے جو ایک حالت پر باقی نہیں رہتا بلکہ بدلتا رہتا ہے چنانچہ جب گول موم کو آپ مرلج یعنی چوکور کر دیں گے تو یہ امتداد قائم ہو جائیگا اس امتداد کو عرض کہا گیا ہے اور اس کے بہت سارے نام ہیں اسکو جسم تعلیمی اور تجریدی اور بعد غرضی کہتے ہیں اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوگی کہ جسم تعلیمی وغیرہ عرض ہیں جو جسم کے ساتھ قائم ہیں۔ جسم کے اندر اس امتداد کو فلاسفہ اور متکلمین دونوں تسلیم کرتے ہیں، فرض صرف اتنا ہے کہ فلاسفہ اس کو بعد متحقق مانتے ہیں اور متکلمین اس بعد کو بعد متوہم کہتے ہیں اور درجہ اس کی یہ ہے کہ متکلمین کے نزدیک جسم اجزا بالاجزائی سے مرکب ہے تو جسم کا جو اتصال مشابہہ یعنی اس کا جزا ہوا محسوس ہونا۔ یہ قطعی چیز نہیں بلکہ ایک امر موبہوم ہے اسی لئے متکلمین اس بعد کو بعد متوہم سے تعبیر کرتے ہیں اور فلاسفہ جواہر فردہ سے ترکیب نہیں مانتے بلکہ ہستی اور صورت سے مانتے ہیں اصلے جسم میں محسوس ہونے والا امتداد متحقق ہے نہ کہ متوہم۔

(تفصیل مفہک ثانیہ) مقدار وہی امتداد ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے اسی کو کبھی مقدار سے کبھی بعد سے کبھی بعد مادی سے اور کبھی بعد غرضی سے اور کبھی جسم تعلیمی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

(تفصیل مقدّمہ ثالثہ) جہات جو معروف ہیں وہ چھ ہیں (۱) فوق (۲) تحت (۳) شرق (۴) غرب (۵) یمن (۶) شمال۔

فلاسفہ کہتے ہیں کہ جہت اصلی صرف دو ہیں۔ فوق اور تحت اور اس کے علاوہ جو جہات ہیں وہ انسان کی کیفیت اور حالت کے بدلنے سے متغیر ہوتی رہتی ہے، نیز جہت کے بارے میں فلاسفہ کہتے ہیں کہ اسکا مستقبل وجود ہے اور متکلمین اسکو نہیں مانتے فلاسفہ کی دلیل یہ ہے کہ جہت کی طرف باقاعدہ اشارہ حتیٰ کیا جاتا ہے اور ظاہر سی بات ہے کہ موجودہی کی طرف اشارہ حتیٰ کیا جاسکتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ جہت موجود ہے۔

متکلمین فلاسفہ کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جہت کی تعریف وہ نہیں جو تم نے ذکر کی ہے بلکہ جہت نفس اکند کا نام ہے یعنی مکان اور جہت دونوں دو چیزیں نہیں ہیں بلکہ ایک ہی ہیں اور مستقبل اسما کی تجویز نسبت کی وجہ سے ہے تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ متکلمین کہتے ہیں کہ نفس مکان ہی جہت ہے۔ اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب مکان ہی کا نام جہت ہے تو پھر جہت کے علیہ و علیہ نام کیوں تجویز ہوئے؟ فلاسفہ کہتے ہیں کہ یہ تجویز اسما پر بتلا رہی ہے کہ جہت مکان سے علیہ و کوئی چیز ہے یعنی مکان کے حدود اور اطراف، متکلمین

کی جانب سے شبہ مذکور کا جواب دیا گیا ہے کہ یہ بات صحیح ہے کہ جہات کے مستقل اسماء میں مگر یہ اسماء اور منسوبیہ میں سے ہیں کوئی مستقل چیز نہیں ہے مثلاً آسمان زمین کے مقابلہ میں بلند ہے اور فلک اول فلک ثانی کے مقابلہ میں نیچے ہے۔ خلاصہ کلام اگر امور نسب کا لحاظ نہ ہوتا تو جہات مکان سے الگ کسی اور نام سے موسوم نہ ہوتی۔ خلاصہ کلام جہات متکلیف کے نزدیک نفس امکانہ ہیں اور فلاسفہ کے نزدیک اطراف امکانہ ہیں۔

(تفصیل مقتصدہ خاصہ) خلاصہ سے مراد وہ جگہ ہے جسکو کوئی چیز مشغول نہ کر رہی ہو پھر اس میں عقلاء کے درمیان اختلاف ہے کہ عالم میں خلاصہ کا وجود ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں افلاطون اور اسکے متبعین کا مذہب یہ ہے کہ خلاصہ کا وجود ہے نیز متکلیف بھی اسی کے قائل ہیں مگر افلاطون کے نزدیک وہ خلاصہ ایسا جو ہر جہے ہو بالفعل موجود ہے اور متکلیف کے نزدیک وہ محض وہی چیز ہے اور اکثر حضرات خلاصہ کے قائل نہیں ہیں، اسی کے ضمن میں مکان کی تعریف سمجھ لیجئے اگرچہ ممکن کے ضمن میں گنا یہ اس کا بیان گذر چکا ہے، مکان کی تعریف میں بھی مختلف اقوال ہیں ہم یہاں صرف تین قول نقل کرتے ہیں۔

افلاطون مکان کی تعریف منقول ہے کہ وہ اس بُعد جو کو کا نام ہے جس میں بطریق داخل جسم نفوذ کرتا ہے اور اگر جسم اس میں نفوذ نہ کرے تو خلاصہ رہ جائیگا۔ مثلاً حوض میں ایک بعد ہے جسکو حوض کے اطراف نے گھیر رکھا ہے اور اس بُعد میں جب پانی نہ ہو تو اس میں ہوا بھری رہتی ہے اور جب پانی بھر دیا جائے تو ہوا نکل جاتی ہے اور اس جگہ کو پانی بھر کر دیتا ہے پس اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ وہ بُعد علیٰ حالہ قائم ہے اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوا اور نہ وہ حوض سے ہٹ کر کہیں گیا ہے اس بنا پر وہ جو ہر مجرد عن المادہ جہلانیکا مستحق ہے اور اسی بُعد کو بُعد جوہری اور بُعد مجرد کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

متکلیفین فرماتے ہیں کہ مکان بُعد جوہوم کا نام ہے مثال مذکور میں متکلیف حوض کے اندر پائے جانوالے بُعد کو متوہم اور وہی قرار دیتے ہیں اور افلاطون اسکو بُعد متحقق کہتا ہے اور شاید وجہ یہاں بھی دی ہے جو ممکن کے اندر بُعد کے متحقق اور متوہم ہونیکے متعلق ہے۔

اوسطو کہتا ہے کہ مکان اس جسم کا باطنی حصہ ہے جو شی متکلیف سے تماس کئے ہوئے ہے، یہ شاید وہی تعریف ہے جو فلاسفہ کے یہاں مشہور ہے یعنی جسم حادی ہے کیونکہ پانی کو محیط ہے اور بانی محوی ہے کیونکہ پیالہ اسکو حادی ہے پیالہ (یعنی جسم حادی) کی سطح باطن پیالے کا اندرونی حصہ ہے اسی کا نام مکان ہے اور یہ اندرونی حصہ پانی کے اوپر والے حصہ سے ملا ہوا ہے۔ جب یہ پانچوں مقدمات ذہن نشین ہو گئے، تو اب سمجھئے کہ اللہ تعالیٰ کسی جگہ میں ممکن نہیں ہے کیوں؟ اسلئے کہ ممکن کہتے ہیں کہ ایک بُعد دوسرے بُعد میں سرایت کر جائے وہ بُعد متحقق ہو یا متوہم جسکو مکان کہا جاتا ہے اور بُعد وہ امتداد ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور جو حصہ خلاصہ کے وجود کے قائل ہیں وہاں بُعد بغیر جسم کے خود بخود قائم ہے۔

باقی تفصیل مقدمات میں گذر چکی ہیں خلاصہ یہ ہو کہ ممکن کے اندر ایک بُعد کا دوسرے میں داخل



ہوتا ہے اور رُح امتداد کو کہتے ہیں جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے تو اگر اللہ تعالیٰ کو ممکن مانا جائے تو اس کا تجزیہ ہونا لازم آئے گا چونکہ جب ممکن ہوگا تو وہاں امتداد اور مقدار بھی ہوگی اور جہاں امتداد اور مقدار ہو وہاں تجزیہ کا یا یا جانا ضروری ہے حالانکہ باری تعالیٰ کا غیر متبہزی ہونا پہلے معلوم ہو چکا ہے۔

فَاتَّ قِيلَ الْجَوْهَرُ الْفَرْدُ الْيَكُونُ شَيْئًا يَكُونُ قَدْرَ تَقْرِيرِ رَافِعِ اضْطِمْسَ عَنْ حَاضِرِ بَارِي تَعَالَى اس لئے ممکن نہیں کہ اس میں امتداد نہ ہو یہ اویہ قاعدہ ہے کہ جس میں بعد نہ ہو وہ ہمزہ ممکن نہیں ہوتی تو ہمیں آپ کے اس قاعدہ پر اعتراض ہے کہ جس میں بعد نہ ہو وہ ممکن نہیں ہو سکتی یہ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ جو ہر فرد (جزیرہ یا تجزی) متجز ہوتا ہے مگر اس کے باوجود وہ بعد سے خالی ہے کیونکہ اگر اس میں بعد یا لوگے تو اس کا متجزی ہونا لازم آئے گا کیونکہ ہر بعد متجزی ہوتا ہے اس بنا پر جو ہر فرد میں بعد نہیں ہوتا مگر وہ متجز ہے پس معلوم ہوا کہ یہ بات غلط ہے کہ جس میں بعد نہ ہو وہ متجز و ممکن نہیں ہو سکتا، یہ ہوا اعتراض۔

قلبتا المتتمكن الخ :- یہاں سے اعتراض مذکور کو جواب ہے، عجیب کہتا ہے، میاں سائل صاحب تمہے بنیادی غلطی کر دی کہ تجیز اور تمکن میں فرق نہیں کیا اور دونوں کو ایک سمجھ لیا حالانکہ ان دونوں میں عموم خصوص منطلق کی نسبت ہے یہی حال ممکن اور متمیز عام ہے اور ممکن خاص ہے ممکن وہ ہے جس میں امتداد (و بطنی مکان و چیز کو پرکرنے والی چیز اگر ممتد ہے اور مقدار والی چیز نہ ہے تو اسکو صرف ممکن کہتے ہیں اور متمیز دونوں کو عام ہے خواہ پرکرنے والی چیز ممتد ہو جیسے جسم یا غیر ممتد ہو جیسے جوہر فرد کہ وہ متمیز ہے لیکن ممکن نہیں ہے تو ہم نے جو یہاں دلیل پیش کی ہے وہ باری تعالیٰ کے ممکن نہ ہونے پر دلیل ہے جس کا فلسفہ سیلی بیان گذر چکا ہے اور مقدمات کے اندر اس کی مزید توضیح گذر چکی ہے ۔

واما الدلیل علی عدم التحنن ان اب تک جو دلیل بیان کی گئی تھی وہ عدم ممکن کی دلیل تھی یہاں سے باری تعالیٰ کے عدم تغیر پر دلیل بیان کرنا چاہتے ہیں اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ کو متغیر مانا جائیگا تو یا تو وہ ازل سے تغیر ہوگا یا ازل سے متغیر نہ ہوگا پہلی صورت میں حیر کا قدیم ہونا لازم آئیگا جو باطل و محال ہے اور دوسری صورت میں باری تعالیٰ کا محل حادث ہونا لازم آئیگا اور یہ بھی باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے معلوم ہو کہ اس کا متغیر ہونا بھی باطل ہے وہو المقہود۔

وَالْجَنَّا مَأْمَدًا) یسواوی الخ۔ ان یساوی کا مرجع ذات باری ہے اور الخ۔ مفعول بہ ہو نیکی و جبر سے منہو ہے یہ باری تعالیٰ کے متعین نہ ہونے پر دوسری دلیل ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اس کو متعین مانا جائے تو تین حال سے خالی نہیں یا تو باری تعالیٰ حیرے کم ہو گا یا برابر یا زیادہ اور تینوں صورتیں باطل ہیں لہذا عدم تحیز ثابت ہے پہلی دونوں صورتوں میں اس کا متناہی ہونا لازم آئیگا جس کا باطلان ظاہر ہے اور آخر کی صورت میں اس کا متعین ہونا لازم آئیگا اور یہ بھی باطل ہے۔

واذا لم يكن في مكان الخـ یہاں سے شارحؒ ایک نئی بحث کا آغاز کر رہے ہیں اور وہ مسئلہ جہاتِ باری کا

مسئلہ ہے یعنی کیا اللہ تعالیٰ کسی جہت میں ہے؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جہات فلاسفہ کے نزدیک امکانی حدود و اطراف ہیں اور ممکنین کے نزدیک نفیس امکانی جہات ہیں، تو جب باری تعالیٰ کا مکان سے تعلق ہی نہیں تو متعلقات مکان سے بھی اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا بلکہ زادہ کسی جہت میں بھی نہ ہوگا نہ اوپر کی جانب میں اور نہ نیچے اور نہ کسی جہت میں۔ اس کی مزید تفصیل مقدمات میں گذر چکی ہے۔ اور باعتبار عروہ الاضافۃ الی اللہ کا خلاصہ بھی وہیں گذر چکا ہے یعنی جب جہات نفیس امکانی ہیں تو پھر انکو مستقل ناموں سے موسوم کیا گیا ہے مزید تفصیل کیلئے مقدمات کا ملاحظہ فرمائیے!

**تنبیہ:**۔ حافظ ابن الجوزی "تلبیس الملیس" ص ۲۵ پر تحریر فرماتے ہیں کہ فرقہ جمہیہ کی بارہ شانوں میں سے ایک شاخ فرقہ ملترقہ ہے جن کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ موجود ہے۔

**(فائدہ)** تعجب ہے کہ اس گمراہ فرقہ کا یہ اعتقاد اکثر عوام اہل سنت میں پھیل گیا اور یہ لوگ بھی کہنے لگے کہ خدا ہر جگہ موجود ہے شاید اس کا سبب یہ ہوا ہوگا کہ محکمہ عدالت و قضا میں قسم لینے کا یہ طریقہ تھا کہ خدا کو حاضر و ناظر جان کر قسم کھاؤ یا گواہی دو تو عوام اپنی بے علمی سے یہ سمجھ کر خدا حاضر ہے موجود ہے حالانکہ قاضی کا مطلب یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ عالم و ناظر ہے اور یہی عربی محاورہ ہے یعنی اللہ تعالیٰ محکمہ دیکھتا ہے اور علم و بصیرت ہے یا اگر کسی قسم کھا گیا تو عوام نے اپنی سمجھ سے حاضر ہے کہ معنی لگاتے جیسے آپس میں بولا کرتے ہیں لہذا علماء پر فرض ہے کہ غلطیوں اللہ تعالیٰ کی وحدانیت و اعتقاد حق کو اول بیان کیا کریں تاکہ آئندہ انکی نصیحت سچے ایمان والوں کو مفید ہو۔ واللہ بصفاتہ و تعالیٰ هو الموفق، انتہی کے علامہ۔

**قلبتے:**۔ جو حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حاضر ناظر سمجھتے ہیں انھیں ایمان داری کے ساتھ اس مسئلہ پر غور کر لینا چاہئے کہ یہ کون سی نص سے ثابت ہے ایمان داری کے ساتھ غور کرنے پر منفی پہلو کے سوا کوئی چارہ نہ ہوگا وَاللّٰہُ یَعْلَمُ حَقَّ حَقِّیْ مَنْ یُّشَکِّرُ لَیْ حَقِّیْ اِلٰہِ مُسْتَقِیْمٌ۔

**تنبیہ:**۔ خدا تعالیٰ کی صفات و افعال کے متعلق یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہئے کہ نفیوں قرآن و حدیث میں جو الفاظ حق تعالیٰ کی صفات کے بیان کر نیکے لئے اختیار کئے جاتے ہیں ان میں اکثر وہ ہیں جن کا مخلوق کی صفات پر بھی استعمال ہوا ہے مثلاً خدا کو حجتی، سمیع، بصیر، متکلم کہا گیا ہے اور ان پر بھی یہ الفاظ اطلاق کئے جاتے ہیں تو ان دونوں مواقع میں استعمال کی حیثیت بالکل جدا گانہ ہیں کسی مخلوق کو سمیع و بصیر کہنے کا یہ مطلب ہے کہ اس کے پاس دیکھنے والی آنکھ اور سننے والے کان موجود ہیں اب اس میں دو چیزیں ہوئیں، ایک وہ آلہ جسے آنکھ کہتے ہیں اور جو دیکھنے کا مبداء اور ذریعہ بنتا ہے دوسرا اس کا نتیجہ اور عرض و غایت (دیکھنا) یعنی وہ خفاں علم جو رویت بصری سے حاصل ہوا مخلوق کو جب بصیر کہا گیا تو یہ مبداء اور غایت دونوں مشہر ہوئیں اور دونوں کی کیفیات ہمہ تن معلوم کر لیں لیکن یہی لفظ جب خدا کی نسبت استعمال کیا گیا تو یقیناً وہ مبادی اور کیفیات جسمانیہ مراد نہیں ہو سکتیں جو مخلوق کے خواص میں سے ہیں اور جن سے خداوند قدوس قطعاً منزہ ہے البتہ اعتقاد

رکھنا ہوگا اگر الہیہ (دیکھئے) کا مبداء اس کی ذات اقدس میں موجود ہے اور اس کا نتیجہ یعنی وہ علم جو توحید سے حاصل ہو سکتا ہے اسکو بدرجہ کمال حاصل ہے آگے یہ کہ وہ مبداء کیسا ہے اور دیکھئے کی کیا کیفیت ہے تو بجز اس کے کہ اس کا دیکھنا مخلوق کی طرح مخلوق کی طرح نہیں ہم اور کیا کہہ سکتے ہیں لیس کہ مسئلہ، شیء وهو الشیخ البیضاوی نہ صرف سمع و بصیر بلکہ اس کی تمام صفات کو اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ بصفت باعتبار اپنے اصل و مبداء وغایت کے ثابت ہے مگر اسکی کوئی کیفیت بیان نہیں کی جاسکتی اور نہ شرائع مساویہ نے اس کا مکلف بنایا ہے کہ آدمی اسی طرح کی ماوراء عقل خالق میں غوص کر کے پریشان ہو، استوار علی العرش کو بھی اسی قاعدہ سے سمجھ لو۔ عرش کے معنی تخت اور بلند مقام کے ہیں، استوار کا ترجمہ کنہ تحقیقین نے استقرار و تمکن سے کیا ہے گویا یہ لفظ تخت حکومت پر اس طرح قاضی ہونے کو ظاہر کرتا ہے کہ اس کا کوئی حصہ اور گوشہ محیط لغو و اقتدار سے باہر نہ رہے اور نہ قبضہ و تسلط میں کسی کی مزاحمت اور گرفتاری پائی جلتے سب کام اور انتظام برابر بجا و دینا میں بادشاہوں کی تخت نشینی کا ایک تو مبداء اور ظاہری صورت ہوتی ہے اور ایک حقیقت یا غرض و غایت یعنی ملک پر پورا تسلط و اقتدار اور نفوذ و قہر کی قدرت حاصل ہونا حق تعالیٰ کے استوار علی العرش، میں یہ حقیقت اور غرض و غایت بدرجہ کمال موجود ہے یعنی آسمان و زمین (کل علویات و سفلیات) کو پیدا کرنے کے بعد ان پر کامل قبضہ و اقتدار اور ہر قسم کے مالکانہ و شہنشاہانہ تصرفات کا حق بے روک ٹوک اسی کو حاصل ہے، استوار علی العرش کا مبداء اور ظاہری صورت اس کے متعلق وہی عقیدہ رکھنا چاہئے جو ہم سمع و بصیر وغیرہ صفات کے متعلق لکھ چکے ہیں کہ اس کی کوئی صورت نہیں ہو سکتی جس میں صفات مخلوقین اور سمات حدوث کا ذرا شائبہ ہو پھر کیسی ہے؟ اس کا جواب وہی ہے۔

اسے برتر از خیال و قیاس و گمان و وہم  
منزل تمام گشت و بیابان رسید عمر  
لیکن کہ مسئلہ شیء قاضی بیضاوی کا فرمان یہاں ذہن نشین رہنا چاہئے، فرماتے ہیں و اسماء اللہ تعالیٰ انما تؤخذ باعتبار العکایات الہی افعال دون المبکادی التي تكون الافعال (بیضاوی)

و لا یجری علیہ زمان لا الزمان عندنا عبارۃ عن متجدد دئیقد، یہ متجدد آخر  
و عند الفلاسفۃ عن مقدار الحركۃ واللہ تعالیٰ منزہ عن ذلك۔

**ترجمہ**

اور اس پر زمانہ جاری نہیں ہوتا اسلئے کہ زمان ہمارے نزدیک مراد ہے اس متجدد سے جس سے دوسرے متجدد کا اندازہ لگایا جائے اور فلاسفہ کے نزدیک مراد ہے حرکت کی مقدار سے

اور اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہے۔

## تشریح

یہ بھی باری عزائم کی صفات سلبیہ میں سے ایک صفت ہے کہ اس پر زمان جاری نہیں ہوتا۔  
**سوال** :- زمان کے جاری نہ ہونیکا کیا مطلب؟ **جواب** :- یعنی وہ زمانی نہیں ہے یعنی جیسے مکانی اسکو کہتے ہیں جس کا بغیر مکان کے وجود نہ ہو سکے اسی طرح زمانی اسکو کہتے ہیں جس کا بغیر زمانہ کے وجود نہ ہو سکے اور جیسے ذات باری زمانی نہیں ہے ایسے ہی اس کی صفات بھی زمانی نہیں ہے۔

**سوال** :- کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے موجود ہے اور ہمیشہ موجود رہے گا اور اب بھی موجود ہے یہاں تو زمانہ پایا جا رہا ہے، بالفاظ دیگر باری تعالیٰ کا زمان سے تعلق ظاہر ہے۔

**جواب** :- اس کا مطلب یہ نہیں کہ زمانہ اس پر جاری و منطبق ہے یا وہ زمانی بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ بغیر زمان کے ساتھ اس تعلق کے جو زمانیات کا زمانہ کے ساتھ ہوتا ہے، زمانہ کے ساتھ مقارن ہے۔ اب رہی یہ بات کہ وہ زمانی کیوں نہیں ہے تو اس کا جواب ملے گا زمان کی تعریف کے ملاحظہ کرنے سے متکلیف نے زمان کی تعریف یہ کی ہے ہو عبارة عن متحد دینفہ، جہ، متحدہ اخف۔ یعنی زمانہ اس متحدہ کا نام ہے جس سے دوسری متحدہ چیز کا اندازہ لگایا جاسکے متحدہ اس چیز کو کہتے ہیں جو ایک حالت پر قائم نہ رہتی ہو بلکہ اس میں انقلاب ہوتا رہتا ہو دوسرے لفظوں میں زمان کی تعریف کر سکتے ہیں کہ زمان اس متغیر شے کا نام ہے جس سے کوئی متغیر چیز معلوم کی جائے اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ دنیا میں بہت سی اشیاء اور افعال ہیں جو مجہول اور نامعلوم ہیں اور بعض معلوم ہیں تو جو متغیر اور متحدہ چیز معلوم ہے اس کا نام زمانہ ہے اور اسی سے مجہول متحدہ کا اندازہ اور علم حاصل کیا جاتا ہے مثلاً آپ کو معلوم ہے کہ خالدہ صرف کو دہلی سے آیا ہے یہ ایک متحدہ چیز ہے اور آپ کو معلوم ہے، اور اس کا معلوم ہونا ظاہر ہے اور متحدہ ہونا بھی ظاہر ہے کیونکہ خالدہ عیشیہ سے دہلی سے نہیں آ رہا ہے۔ خیر آپ کو معلوم ہے کہ خالدہ صرف کو آیا تھا اور یہ آپ کو معلوم نہیں کہ کلو دہلی کب گیا تو آپ کسی سے پوچھا کہ: منی ذہب کلو الی دہلی؟ اس نے آپ کو جواب دیا یوم جار خالدہ من دہلی، یعنی جس دن خالدہ دہلی سے آیا اسی دن کلو دہلی گیا ہے، تو محبت خالدہ کا دن یہ زمانہ ہے جو علم ہے اور زمانہ آپ کو کا دن متحدہ مجہول ہے اول سے ثانی کا اندازہ لگایا گیا اور متحدہ کو کلو کا جانا کب ہوا ایسے ہی زید کا مرنا مثلاً آپ کو اس کا علم نہیں کہ کب مر اوریہ متحدہ بھی ہے تو آپ کسی سے معلوم کیا کہ کب مر اوتو بتایا گیا جمعہ کے روز، رمضان میں۔ اس کا آپ کو علم ہے جس سے مجہول متحدہ کا علم ہو گیا ہے۔

فلاسفہ نے زمانی کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے ہو عبارة عن مقدار الحركۃ یعنی زمانہ فلک اعظم کی حرکت کی مقدار کا نام ہے، اسات آسمان میں جو قرآن سے ثابت ہیں فلاسفہ نے دو اور مانے ہیں، فلک ہشتم جسکو عرف شرع میں کری کہا جاتا ہے اور فلک ہنم جسکو عرف شرع میں عرش کہتے ہیں اسی کا نام فلک اعظم اور فلک الانفاک ہے چنانچہ زمانہ کی تعریف میں الحکوکہ کا لفظ لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے اور وہ مضاف الیہ فلک الانفاک ہے جب یہ دونوں تعریف ملاحظہ کی گئی تو اب متحدہ کو ہو گا کہ باری تعالیٰ زمانی کیوں نہیں؟

تو جواب ظاہر ہے کہ زمان کی جو نشی تعریف بھی مراد لی جائے یہ وجوب کے منافی ہے اس لئے وہ زمانی نہیں

ہو سکتا اگر متکلمین کی تعریف کے اعتبار سے دیکھا جائے تو اللہ تعالیٰ پر زمانہ جاری نہیں ہو سکتا اسلئے کہ زمان کی تعریف متعجرات اور محدثات کیلئے ہے (کما یظهر من التعریف) اور ظاہری بات ہے کہ باری تعالیٰ تجدید اور حدوث سے منزه ہے تو زمان کی تعریف باری تعالیٰ پر صادق نہیں آسکتی اور نہ اس پر زمانہ جاری ہو سکتا ہے ورنہ اس کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر حکماء کی تعریف کے لحاظ سے دیکھیں تو یہ بھی وہ زمانی نہیں ہو سکتا کیونکہ اس تعریف کے اعتبار سے زمانی وہ ہوگا جو حرکت کا محل ہو جس کا لازمی نتیجہ تغیر و تبدل ہے لہذا معلوم ہوگا کہ باری تعالیٰ کا زمانہ سے تعلق نہیں ہے خلاصہ یہ پوری بحث کا یہ نکلا کہ حکماء اور متکلمین کی زمان کی تعریف اس بات کی اعجاز نہیں دیتی کہ یوں کہہ دیا جائے کہ ذات باری پر زمانہ کا جریاں ہے۔

وَأَعْلَمُ أَنَّ مَا ذَكَرْنَا فِي التَّنْزِيهَاتِ بَعْضُهُ يُغْنِي عَنِ الْبَعْضِ إِلَّا أَنَّهُ حَاقِلُ الْقَصْدِ وَالْوَضْعِ قَضَاءُ الْحَقِّ الْوَاجِبِ فِي بَابِ التَّنْزِيهِ، وَرَدًّا عَلَى الْمَشْبَهَةِ وَالْمَجْشَمَةِ وَسَاكِنٌ فَرْقِ الضَّلَالِ وَالطَّغْيَانِ بِابْنِهِ وَاجِبٍ وَأَوْفَدٍ فَلَمْ يَبَالِ بِتَكْرِيرِ الْأَلْفَاظِ الْمُتَرَادِفَةِ وَالْتِمَاسِ بِمَا عُلِمَ بِطَرِيقِ الْأَلْتِمَاسِ.

## ترجمہ

اور جان لو کہ جن صفات کو مصنفؒ نے تنزیہات میں ذکر کیا ہے ان میں سے بعض بعض سے مستثنیٰ کر دیتی ہیں مگر تحقیق مصنفؒ نے ارادہ کیا تفصیل اور توضیح کا باب تنزیہ میں حتیٰ واجبی کو پورا کرنے کی غرض سے اور فرقہ مشبہہ اور مجسمہ اور ضلال و سرکشی کے تمام فرقوں پر مبلغ اور نوک طرہ پر رد کرتے ہوئے تو انھوں نے الفاظ مترادف کے تکرار کی پرواہ نہیں کی (اور پرواہ نہیں کی) اس صفت کو صراحتہ بیان کرنے کی جسکو التزام کے طریقہ پر جان لیا گیا ہے۔

## تشریح

یہاں سے شارح یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مصنفؒ نے جن صفات سلبیہ کا ذکر کیا ہے ان میں مشبہہ و تکرار معدوم ہوتا ہے کیونکہ متبعض و متجزی مترادف ہیں تو جب الاستباض کہہ دیا تو لامتنہز کہنے کی ضرورت نہیں تھی۔ اسی طرح جب کہا گیا "لیس لبعرض ولا جسم" تو اسی سے معلوم ہو گیا کہ وہ غیر مضمون اور غیر محدود ہے اور غیر متبعض اور غیر متجزی اور غیر مرکب ہے اس لئے کہ لاجرم سے بطریق التزام ان سب کی نفی ہو گئی تو پھر مصنفؒ نے ان سب کو مکرر کیوں بیان کیا ہے؟

تو شارح نے جواب دیا کہ یہ مشبہہ نہیں ہے بلکہ کسی مقصد کے تحت مصنف نے ایسا کیا ہے۔ کیا مقصد؟

(۱) یہاں تفصیل و توضیح مقصود ہے تاکہ باب تنزیہ میں جو حق واجب ہوتا ہے اس کو پورا پورا ادا کر دیا جائے (۲) فرق ضالہ پر خصوصاً فرقہ مشبہہ اور مجسمہ پر صاف صاف اور کھلے لفظوں میں رد کرنا تھا جب مقصد مصنف کا یہ ہے تو انھوں نے الفاظ مترادف کو ذکر کیا اور جن صفات کا علم بطریق التزام پہلے ہو چکا تھا اس پر کثافت نہیں کیا بلکہ کثرت اور تکرار

**تنبیہ:** ما ذکرہ میں ماسم موصول ہے جس سے مراد صفات ہیں اور کہ کامرتج مآ ہے۔ تنزیہات یعنی صفات سلبیہ کا بیان، ان کو تنزیہات سے اس لئے تفسیر کیا کہ اللہ تعالیٰ ان سے منزہ ہے۔ لکن الواجب، واجب سے مراد جو واجب بھی ہو سکتا ہے اس وقت میں موصوف کی اضافت صفت کی جانب ہوگی اور واجب مراد واجب تعالیٰ بھی ہو سکتا ہے یعنی واجب تعالیٰ کا جو حق ہے اسکو پورا کر نیکی عرض سے ایسا کیا گیا ہے۔

ثم ان مبني التنزيه، عقائد ذکر ت علی انہا تنافی وجوب الوجود لہا فیہا من شائد بتر الحدوث والالکان علی ما اشرنا الیک، لا علی ما ذهب الیک، المشاہدہ۔

**ترجمہ:** پھر تحقیق کہ مذکورہ صفات سے تنزیہ کی بنیاد اس پر ہے کہ یہ (صفات مذکورہ) وجوب الوجود کے منافی ہیں اس وجہ سے کہ ان میں حدوث اور امکان کا شائبہ ہے۔ اس تفصیل کے مطابق جس کی جانب ہم اشارہ کر چکے ہیں نہ کہ اس تفصیل کے مطابق جس کی جانب مشائخ گئے ہیں۔

**تشریح:** مثلاً مشہور ہے کہ اپنی چھاپہ کو کون کھٹی کہتا ہے، یعنی سب کو اپنی چھاپہ میں بھی اور دوسروں کی بھی کھٹی لگتی ہے۔ تو شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ میری چھاپہ میں بھی ہے اور مشائخ کی کھٹی۔ مشائخ سے مشائخ ما ترید یہ مراد ہیں یعنی صفات سلبیہ کے بیان میں جو دلائل ہم نے ذکر کئے ہیں وہ تو درست ہیں اور مشائخ نے جو دلائل بیان کئے ہیں وہ سب ضعیف و کمزور ہیں التفات کے قائل نہیں ہیں اور یہ واضح ہے کہ ہم نے مدار تنزیہ اس پر رکھا ہے کہ یہ صفات وجوب کے منافی ہیں کیونکہ جہاں یہ صفات ہوں گی وہاں حدوث و امکان ہوگا جو وجوب کے منافی ہے۔

مشائخ نے ان صفات سلبیہ پر کیا دلیل ذکر کی ہیں انکو بھی شارح اجمالاً ذکر کر کے پھر انکی تردید کرے گا۔

من ان معنی العرض بحسب اللغة ما یمتنع بقاؤہ۔

**ترجمہ:** یعنی یہ کہ عرض کے معنی لغت کے اعتبار سے مایمتنع بقاؤہ کے ہیں (یعنی حکمی بقا متنع ہو) یہ شارح نے اللہ کے عرض نہ ہونے پر مشائخ کی دلیل نقل کی ہے۔ لیس بجزن کے تحت ہم اس پر تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں۔ مشائخ کی دلیل کی تفصیل یہ ہے کہ وہ عرض نہیں ہے اس بنا پر کہ لغت میں عرض اس چیز کو کہا جاتا ہے جس کا وجود اور بقا ممتنع نہ ہو اور وہ ایک حالت پر قائم نہ ہو چنانچہ اہل عرب بولتے ہیں "ہذا امر عارض" یعنی یہ ایسا امر ہے جس کا مستقل وجود اور قیام نہیں اسی طریقہ پر کہتے ہیں "ہذه الصفة عارضة" یہ صفت اصلی نہیں ہے اس کا وجود استغالی نہیں ہے، جب عرض کی تعریف یہ ہے تو جب

اللہ کو عرض قرار دیکر کہیں گے کہ عرض ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کا جو مستقل نہیں (تعالی اللہ عن ذلک) علو اکبریت کا، لہذا اللہ کو عرض قرار دینا قطعی غلط ہے (یہ ہوا مشائخ کا طراست لال) اس استدلال کی خامی اقبل میں بیان کی جا چکی ہے۔ نیز اس کے اندر یہ بھی خرابی ہے کہ نزاع عرض کے لغوی معنی میں نہیں ہے بلکہ اس کے مفہوم اصطلاحی میں ہے کہ اس کے اعتبار سے اللہ کو عرض کہنا جائز ہے یا نہیں۔

وَمَعْنَى الْجَوْهَرِ مَا يَتَرَكِبُ عَنْ غَيْرِهِ **ترجمہ** اور جو ہر کے معنی یہ ہیں کہ اس سے اس کا غیر مرکب ہو

**تشریح** یہاں سے شارح "لیس بجوہر" پر مشائخ کی دلیل بیان کر رہے ہیں تفصیل اسکی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بنیاد پر جوہر نہیں کہ جو ہر اس چیز کو کہا جاتا ہے جس سے ملکر کوئی دوسری چیز بنے تو ایسی صورت میں اللہ کا دوسری چیز کا جزو بننا لازم آئیگا اور یہ وجوب کے منافی ہے، لیکن مشائخ نے جو ہر کی جو توجہ کی ہے وہ محض نامیل ہے اسلئے کہ جو ہر تو قائم بالذات کو کہتے ہیں خواہ وہ مرکب ہو یا غیر مرکب۔ نیز جو ہر کا وجود ترکیب سے مجرد ہو کر بھی ہو سکتا ہے لہذا دلیل مذکور میں خامی ہے۔

وَمَعْنَى الْجِسْمِ مَا يَتَرَكِبُ هُوَ عَنْ غَيْرِهِ بِدَلِيلِ قَوْلِهِمْ هَذَا أَجْسَمٌ مِنْ ذَلِكَ۔

**ترجمہ** اور جسم کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنے غیر سے مرکب ہو، ان کے اس قول کی دلیل سے کہ یہ اس سے اجسم ہے۔

**تشریح** یہ مشائخ کی وہ دلیل ہے جو انھوں نے "لیس بجسم" پر پیش فرمائی ہے جسکی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جسم ماننا غلط ہے کیونکہ جسم اسکو کہتے ہیں جو دوسری چیزوں سے ملکر بنے، اور اس بات کی دلیل کہ جسم وہ ہے جو اپنے غیر سے مرکب ہو یہ ہے کہ بولا جاتا ہے هَذَا الْجِسْمُ مِنْ ذَلِكَ یہ اس وقت بولتے ہیں جب کہ ایک جسم کے اجزاء دوسرے سے زیادہ ہوں اور اس کا حجم دوسرے کے حجم سے زیادہ ہو۔ بہر حال اگر اللہ تعالیٰ کو جسم مانا جائے تو اس کا مرکب ہونا لازم آئیگا کیونکہ یہی جسم کی حقیقت ہے اور اگر جو ہر مانا جائے جزو جسم ہونا لازم آئیگا اور دونوں وجوب کے منافی ہیں اس استدلال میں یہ خامی ہے کہ جسم کے لغوی معنی بھی مایقوم بنفسہ کے ہیں نہ کہ وہ جو مشائخ نے بیان کئے ہیں۔

وَأَنَّ الْوَاجِبَ لَوْ تَرَكِبَ فَاجْزَأُ وَأَمَّا أَنْ تَتَّصِفَ بِصِفَاتِ الْكَمَالِ فَيَلْزَمُ نَقْدُ الْوَاجِبِ  
أَوْ لَا فَيَلْزَمُ النُّقْضُ وَالْحَدُّ وَثُ وَأَيْضًا أَمَّا أَنْ يَكُونَ عَلَى جَمِيعِ الصُّوَرِ وَالْأَشْكَالِ وَالْمَقَادِرِ

وَالْكَيفِيَّاتُ فَيَلْزِمُ اجْتِمَاعُ الْأَضْدَادِ أَوْ عَلَى بَعْضِهَا وَهِيَ مَسْتَوِيَّةٌ الْأَقْدَامُ فِي إِفَادَةِ الْمَدْحِ وَالنَّقْصِ وَفِي عَدَمِ دَلَالَةِ الْمَحْدَثَاتِ عَلَيْهِ فَيَفْتَقِرُ إِلَى مَخْصَصٍ وَيَدْخُلُ تَحْتَ قَدْرَةِ الْغَيْبِ فَيَكُونُ حَادِثًا مُخْتَلَفٌ مِثْلَ الْعِلْمِ وَالْقَدْرَةِ فَانْهَكَ صِفَاتُ كَمَالٍ تَدُلُّ الْمَحْدَثَاتُ عَلَى ثُبُوتِهَا وَأَضْدَادُهَا صِفَاتُ نَقْصٍ لَدَلَالَةِ لَهَا عَلَى ثُبُوتِهَا۔

## ترجمہ

اور واجب اگر مرکب ہو تو اس کے اجزاء یا تو کمال کی صفت سے متصف ہوں گے تو واجب کا تصور لازم آئے گا یا نہیں (یعنی کمال کی صفت سے متصف نہ ہوں گے) تو نقص اور حدوث لازم آئے گا اور نیز واجب یا تو تمام صورتوں اور شکلوں اور تمام مقادیر و کیفیات پر ہوگا تو اجماع کا لازم آئے گا یا بعض پر ہوگا حالانکہ یہ تمام صفات برابر ہیں درج اور نقصان کے فائدہ دینے میں اور ان پر محدثات کی دلالت نہ ہونے میں تو وہ کسی بعض کا محتاج ہوگا اور غیر کی قدرت کے تحت داخل ہوگا تو وہ حادث ہوگا بخلاف علم و قدرت کے کہ یہ صفات کمال ہیں محدثات ان کے ثبوت پر دال ہیں اور انکی اضداد صفات نقصان ہیں جن کے ثبوت پر محدثات کی کوئی دلالت نہیں ہے۔

## تشریح

یہاں سے شارح مشارح کی وہ دلیل بیان فرماتے ہیں جو انھوں نے واجب تعالیٰ کے مرکب نہ ہونے پر اور محدث نہ ہونے پر اور مقادیر و کیفیات کا محل نہ ہونے پر بیان کی ہے، مرکب نہ ہونے پر جو دلیل ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اللہ کو مرکب مانا جائے تو اب دو صورتیں ہیں یا تو اس کے تمام اجزاء کمال کی صفات سے متصف ہوں گے یا نہ ہوں گے اول صورت میں تعدد و جوار لازم آتا ہے اور دوسری صورت میں شان باری کا نقص لازم آتا ہے اور حدوث لازم آتا ہے جو واجب کے منافی ہے اس دلیل میں یہ خرابی ہے کہ معترض کہہ سکتا ہے کہ صفات اجزاء کا خاصہ نہیں بلکہ مجموعہ کا خاصہ ہے لہذا دلیل باطل ہوگئی فنتہ بر۔

پھر آگے تین تنزیہات کی دلیلیں ذکر کی ہیں (۱) یعنی وہ ذی شکل و صورت نہیں (۲) اس کے لئے کوئی مقدر نہیں (۳) اور کوئی کیفیت نہیں، کیوں؟  
اس لئے کہ اس کو تمام صورتوں اور شکلوں پر مانو گے یا بعض پر پہلی صورت میں ظاہر ہے کہ اجتماع اضداد لازم آتا ہے، اور دوسری صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے اور اگر کوئی مرجح و مخصص مانا جائے تو اللہ تعالیٰ کا غی کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آتا ہے اور یہ ساری صورتیں باطل ہیں لہذا اس کو ان صفات سے متصف ماننا بھی باطل ہوگا۔

اَوْ عَلَى بَعْضِهَا وَهِيَ مَسْتَوِيَّةٌ الْأَقْدَامُ فِي إِفَادَةِ الْمَدْحِ وَالنَّقْصِ۔ یعنی اگر باری تعالیٰ کو تمام صورتوں پر نہ مانا جائے بلکہ بعض پر مانا جائے ایسے ہی بعض مقادیر و کیفیات پر مانا جائے تو اگر چہ اب اجتماع اضداد



خرابی تو لازم نہیں آئیگی مگر خرابی لازم آئیگی کہ صفات کمال مفید درج ہونے میں اور صفات نقصان مفید نقص وعیب ہونے میں مساوی ہیں تو مخصص کی ضرورت پیش آنے لگی تو پھر واجب غیر کی (مخصص کی) قدرت کے تحت داخل ہو کر حادث ہو گا اور یہ محال ہے۔

**سوال :-** یہ کیوں جائز نہیں کریں کہ جہاں جلتے کہ تحت قدرۃ الغیر داخل ماننے کی ضرورت نہیں بلکہ محضاً و مصونات خود ان صفات پر وال ہیں تو مخصص کی حاجت نہیں رہی۔ **جواب :-** مصونات و محضاً صانع کے وجود پر تو وال ہیں لیکن یہ کہتا کہ اس کی ساری صفات پر بھی وال ہیں، یہ غلط ہے بلکہ یہی کہنا پڑے گا کہ مخصص کی ضرورت پیش آنے لگی اور پھر مذکورہ خرابی لازم آنے لگی۔

**سوال :-** مستویۃ الاقدام کیا ہے؟ **جواب :-** اصل تو مستویۃ ہے، اسی لئے شرعاً کا کہنا ہے کہ اولیٰ یہ ستارک شریح لفظاً اقدام کو حذف کر دیتے مگر شارح نے استعارہ سے کام لیکر اپنے کلام میں تحصیل بلاغت کا لحاظ کرتے ہوئے اس کا اضافہ کر دیا۔ مستویۃ الاقدام دراصل اس جماعت کو کہتے ہیں جو میدان قتال میں صف بہ صف کھڑی ہو اس وقت ان کے قدم سیدھے اور آپس میں مساوی ہوتے ہیں تو یہاں اس کو استعمال کیا ہے اور مراد فقط مستویۃ ہے۔

پھر اعتراض وارد ہوا کہ جب بات یہی ہے کہ اسکو بعض صفات پر ماننا مخصص کی احتیاج کو مستلزم ہے تو پھر آپ نے علم و قدرت (جو مجملہ صفات میں سے بعض ہیں) کے ساتھ اسکو کیسے متصف مانا یہاں پر بھی تو مخصص کی ضرورت پیش آنے لگی۔ **جواب :-** یہاں مخصص کی حاجت نہیں اس لئے کہ وجود محدثات خود وال ہے کہ مجھ کو بنانے والا بہت علم رکھنے والا اور بڑی قدرت والا ہے اور انکی اضداد یعنی جہل و عجز کے ثبوت پر محدثات کی کوئی دلالت نہیں ہے بخلاف مثل العلم و القدرة سے اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے، اس دلیل میں یہ کوتاہی ہے کہ معترض کہہ سکتا ہے کہ مخصص خود ذات خداوندی ہے لہذا اب غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم نہیں آئیگا تو پھر حدوث بھی لازم نہیں آئیگا۔

لَا تَهْكَ أَسْمَاكَ ضَعِيفَةً تَوْهِنُ عَقَائِدَ الطَّالِبِينَ وَتَوْسَعُ هِمَالَ الطَّاعِنِينَ زَعَمَانُهُمْ  
اِنَّ تِلْكَ الْمَطَالِبَ الْعَاقِلِيَّةَ مَبْنِيَّةٌ عَلَى امْتِنَانِ هَذِهِ الشَّهَادَةِ الْوَاهِمَةِ۔

**ترجمہ :-** (تسبیح کی بنیاد مشائخ کی مذکورہ دلیلوں پر نہیں ہے) اسلئے کہ یہ کمزور دلیلیں ہیں جو طالبین کے عقائد کو ضعیف کرتی ہیں اور طعنہ زنیوں کے راستوں کو وسیع کرتی ہے انکی طرف سے یہ گمان کرتے ہوئے کہ یہ مطالب غالبہ ان کمزور شبہات کے مشول پر مبنی ہیں۔

**تشریح :-** یہ عبارت لاعلیٰ ماذہب الیہ المشائخ کی دلیل ہے یعنی تسبیحات مذکورہ کی جو دلیلیں

ہم نے ذکر کی ہیں وہ دلائل صحیح ہیں اور جو دلائل مشائخ نے ذکر کئے ہیں جن کا تفصیل ذکر ابھی گذرا ہے وہ دلائل درست نہیں اور ان پر تنزیہات کی بنیاد رکھنا درست نہیں کیونکہ یہ ایسے دلائل ہیں جو انتہائی کمزور ہیں (جن کی کمیوں اور کوتاہیوں کو ذکر کیا جا چکا ہے) جبکی وجہ سے اس بات کا خطو ہے وہ طلباء اور معتقدین کے عقائد ہیں زلزلہ پیدا کر کے انکو کمزور کر دینا اور طعن زن کیلئے راہ مطاعن کھل جانے اور اسی کے ساتھ اس کا بھی اندیشہ ہے کہ یہ سوچا جاتا ہے کہ اتنے بلند پایہ مضامین اور اعلیٰ تنزیہات کی بنیاد ایسے کمزور اور فاسد دلائل پر قائم کی گئی ہے۔ ان سب خرابیوں کی وجہ سے مشائخ کے دلائل درست نہیں بلکہ وہی دلائل پختہ ہیں جنکو ہم تنزیہات کے تحت میں ذکر کر چکے ہیں۔

**تنبیہ:** شارح نے مشائخ کی دلیلوں کو اس انداز میں ضعیف کیا ہے وہ آپ نے دیکھ لیا اور سن لیا اب تھوڑی سی ہماری بھی سکتے شارح نے جن خرابیوں کا تذکرہ کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مشائخ مائتدییہ کا مقصد بال کی کھال نکالنا نہیں ہے بلکہ عوام کو سمجھانا مقصود ہے کہ عوام کو سیدھی سیدھی باتیں اور دلیلیں سمجھا دی جائیں اسلئے ان حضرات نے اقناعیات پر اکتفا کیا ہے اور دلائل اقناعیہ پیش کر نیکو التزام کرتے ہیں لیکن مشائخ اشعریہ جیسے امام رازیؒ، آندیجؒ اور قاضی عسکریؒ اور خود شارح اور سید سندؒ ان حضرات کو تدقیق میں ید طولیٰ حاصل ہے اور یہ حضرات بال کی کھال نکالنے کی عادی ہیں اور انصاف کی بات یہ ہے کہ مائتدییہ کی باتیں عوام کیلئے مفید ہیں اور اشاعرہ کا کلام مدقین کیلئے نفع بخش ہے اس لئے کسی ایک فریق کا دوسرے فریق کو غلط کہنا غلط معلوم ہوتا ہے کیونکہ مقصد دونوں کا متحد ہے مخاطبین کے احوال کی رعایت سے اسلوب بیان بدلا ہوا ہے۔

وَاحْتِیاجُ الْمَخَالَفِ بِالنَّضُوجِ الظَّاهِرَةِ فِي الْجِهَةِ وَالْجَسْمِيَّةِ وَالصُّوَرَةِ وَالْجَوَارِحِ وَبِانْكِسَارِ  
مَوْجُودِينَ فَرَضًا لِإِدَانِ بَكُونِ أَحَدٍ هُمَا مُتَصِلًا بِالْأَخْرِ هُمَا سَالِدٌ أَوْ مُنْفَصِلًا عِنْدَ مَبَانِيَا فِي  
الْجِهَةِ وَاللَّهُ تَعَالَى لَيْسَ كَالْأَلَا وَلَا مَحَلًّا لِلْعَالَمِ فَيَكُونُ مَبَانِيَا الْعَالَمِ فِي جِهَةٍ فَيَتَمَيَّنُ فَيَكُونُ  
جَسْمًا أَوْ جُزْءَ جِسْمٍ مَصُورًا مُتَنَاهِيًا

### ترجمہ

اور استدلال کیا ہے فریق مخالف نے ان نصیص ظاہرہ سے جو جہت اور صحت اور صورت و جوارح کے متعلق وارد ہیں اور (اس طرح استدلال کیا ہے) کہ ہر دو موجود جنکو فرض کیا جائے تھوڑی ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہو یا اس سے ملا ہوا ہو یا اس سے الگ ہو اس سے جہت کے اندر مابین ہو حالانکہ اللہ تعالیٰ نہ عالم کیلئے حال ہے (حلول کرے والا) اور نہ محل تو وہ کسی جہت میں عالم سے الگ ہوگا تو وہ متیز ہوگا پھر وہ جسم ہوگا یا جسم کا جز جو مصور متناہی ہوگا۔

## تشریح

اس عبارت کو ماقبل کے ساتھ گہرا ربط ہے، اس طریقہ پر کہ شارح نے فرمایا تھا کہ وقوسم حال الطاعنین الخ اس عبارت میں مخالفین کا تذکرہ کر رہا ہے اس مناسبت سے شارح نے مخالفین کے چند دلائل وامیہ کو ذکر کر دیا۔ چنانچہ شارح فرماتے ہیں کہ فرقہ ضالہ یعنی مجسمہ اور مشہد اللہ تعالیٰ کے لئے جہت، جسمیت، صورت اور جوارح یعنی اعضاء ثابت کرتے ہیں اور ان کے اثبات پر قرآن و حدیث کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ دو جہت ہونے پر وہ ان جیسی آیات و احادیث سے استدلال کرتے ہیں۔

۱۔ لَمْ يَخْلُقْ بَعْدَ الْفَتْحِ اسْتَقْبَلَهُ اُسی طرح حدیث میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت سے پوچھا کہ اَیْنَ اللّٰهُ تو اس نے جواب دیا: فِی السَّمَاءِ۔ اور جسمیت پر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں مگر اُنہی ہمیشہ اُنہی تھے وَلَکِنَّہِ حَیْثُ قَدَرِی ہے جس میں باری تعالیٰ اپنے امتیان کی اطلاع دے رہے ہیں اور امتیان بغیر جسم کے ناممکن ہے اُسی لئے فرقہ ضالہ جسمیت باری کا قائل ہے۔ صورت باری پر اُنہی اللّٰهُ خَلَقَ اَدَمَ عَلٰی صُوْرَتِہِ جیسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں اور اعضاء کے اثبات کیلئے یَذْنُ اللّٰہُ عَلٰی الْجَبَاعِثِ، اور قَلْبُ الْمُؤْمِنِیْنَ بَیْنَ اَصْبَعِیْنِ مِنَ اَصْبَاحِ الرَّحْمٰنِ جیسی احادیث پیش کرتے ہیں وَبَانَ کُلُّ مَوْجُوْدٍ فِیْہِضًا۔ یہاں سے شارح مخالفین کی دلیل عقلی نقل فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ دو موجود فرض کرو مثلاً اللہ اور عالم، تو یہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو ان میں القہال اور دونوں ملے ہوئے ہوں گے (۲)، دوسری صورت یہ ہے کہ ایک موجود دوسرے سے منفصل ہو اور دونوں کی جہتیں مباحث اور جدا جدا ہوں پہلی صورت تو باطل ہے کیونکہ اس میں یا تو باری تعالیٰ کا حال ہو نا لازماً آئینہ کا اور یہ دونوں باطل ہیں کیونکہ باری تعالیٰ نہ تو عالم میں حلول کئے ہوئے ہے اور نہ عالم اللہ کے اندر حلول کئے ہوئے ہے تو نہ وہ حال ہے اور نہ محل ہے تو لامحالہ مشکل ثانی متعین ہو گئی یعنی اللہ تعالیٰ عالم سے منفصل ہے اور اس سے دوسری جہت میں ہے اور وہ جہت جہت علویہ ہے جیسا کہ بعض نصوص سے اس کی تائید ہوتی ہے تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ کسی جہت میں ہے اور جہت جہت میں ہے تو لازمی بات ہے کہ وہ متغیر بھی ہو گا کیونکہ جو چیز کسی جہت میں ہوتی ہے وہ متغیر بھی ہوتی ہے تو جب اس کا متغیر ہونا ثابت ہو گیا تو اس کا جسم یا جزر جسم ہونا بھی ثابت ہو گیا، اور یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ جو چیز جسم ہوتی ہے وہ مصوّر بھی ہوتی ہے اور متناہی بھی اس لئے کہ ہر جسم متناہی ہوتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ مذکورہ دو دلیلوں سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ باری تعالیٰ فی الجہت ہے مجسم و مصوّر ہے اور متناہی اور متغیر بھی ہے یہ مخالفین کے دلائل کا تفصیلی بیان ہوا اب جواب دیجئے۔

وَالْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِکَ وَہُمْ مَعْصُکُمْ عَلٰی عَنِ الْمَحْسُوسِ بِاحْکَامِ الْمَحْسُوسِ وَالْاَدَلَّةُ

القطعية قائمة على التنزيهات فيجب أن يفوض علمه النصوهر الى الله تعالى علما هو دأب السلف ايضاً بالطريق الأسلم أو مأول بنا ويلات صحبتي علما اختاره المتأخرون دفعاً لمطاعنين الجاهلين وجد بالضم القاصين سلوكاً للسبيل الاحكم۔

## ترجمہ

اور جواب یہ ہے کہ محض وہ ہے اور غیر محسوس پر محسوس کے احکام کا حکم لگانا ہے اور ادلہ قطعیہ قائم ہیں تنزیہات پر تو واجب ہے کہ نفی میں کا علم اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیا جائے جیسا کہ سلف کا طریق تھا محفوظ راستہ کو اختیار کرتے ہوئے انھوں کی تاویل کر لی جاتے تاویلات صحیحہ کے ساتھ جیسا کہ متاخرین نے اختیار کیا ہے جاہلوں کے طعنوں کو دور کر نیکی عرض سے اور قاصرین (ضعفاء مسلمین) کا بازو پکڑ نیکی عرض سے اور مضبوط راستہ پر چلنے کی غرض سے۔

## تشریح

یہاں سے شارح مذکورہ دلائل کی خبر لے رہے ہیں دوسری دلیل جبکہ بان کھل موجود ہیں ان سے خبر کیا جاتا ہے کہ یہ جواب دیا کہ یہ کتنا کہ دو موجود یا محسوس اور متلائی ہوں گے یا مفصل ہوں گے یہ بھی اور خیالی باتیں ہیں جن کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں اور محسوس پر غیر محسوس کو قیاس کرنا ہے حالانکہ غیر محسوس کو محسوس پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسلئے یہ دلیل عقلی باطل ہے کیونکہ باب عقائد میں وہیات کا اعتبار نہیں پہلی دلیل کا جواب والدلالة القطعية قائمۃ الخ سے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دلائل قطعیہ یقیناً تنزیہات پر موجود ہیں جن سے یہ ثابت ہے کہ باری تعالیٰ واجب الوجود ہے اور مذکورہ ساری خرافات وجوب کے منافی ہیں۔

لہذا اب ضروری ہوا کہ جن نفیوں سے انھوں نے استدلال کیا ہے انہیں دو راستوں میں سے کوئی ایک اختیار کریں (۱) پہلا طریقہ یہ ہے کہ سلف صاحبین اور تابعین کے طریقہ کے مطابق ان نفیوں کے علم کو اللہ کے سپرد کر دیں (۲) اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ علماء متاخرین کے طریقہ کے مطابق ان میں صحیح تاویلات کر لی جائیں۔ پہلے طریقہ کا حاصل یہ ہے کہ ان نفیوں سے جو بھی اللہ تعالیٰ کی مراد ہے اس پر ہمارا ایمان ہے یعنی ہم یہ تو جانتے ہیں کہ قرآن وحدیث میں آیا ہے کہ اس کا ساتھ ہے اور وجہ اور استوار علی العرش وغیرہ ثابت ہیں مگر کیسے؟ کیفیت اس کی کیا ہے؟ حقیقت اور کتنا کیا ہے؟ اسکو ہم نہیں جانتے مگر اتنی بات یقین ہے کہ اس کا ہاتھ دھیرہ وغیرہ ہم جیسا نہیں ہے لیکن کشتہ شئی یہ وہ طریقہ ہے جسکو صحابہ اور تابعین و تبع تابعین نے اپنایا اور یہی صہات اور سید ہار اس حدیث ہے اسی میں امن وسلامتی ہے اسی لئے اسکو طریق اسلام کہا ہے۔ اور دوسرا طریقہ متاخرین کا ہے جب انھوں نے دیکھا کہ کتنے پھیلے شرور ہو گئے اور شہر اور مجتمہ نے لوگوں کو گمراہ کرنا شروع کیا اور آیات کے ظاہری معنی مراد لیکر لوگوں کو بہکا کرنا شروع کر دیا تو انھوں نے آیات کی صحیح تاویلات کرنے کو ضروری سمجھا تاکہ ان جاہلوں کی تردید نہ ہو سکے اور کم علم والوں کا بازو پکڑ کر راہ راست پر لایا جا سکے یہی مضبوط اور توی راستہ ہے۔

وَلَا يَشْبَهُهُ شَيْءٌ كَلَيْمَالِكُمْ لَمَّا إِذَا أُمِرَ بِالْمَوَالَّةِ اتِّعَادُ فِي الْحَقِيقَةِ فَنَظَاهِرُ  
وَإِنَّمَا إِذَا أُمِرَ بِهِ كَوْنِ الشَّيْءَيْنِ بَعِيثُ يَسْتَدُّ أَحَدُهُمَا مَسْدَ الْآخِرَى يَصِلُ كُلُّ وَاحِدٍ  
مِنْهُمَا لِمَا يَصِلُ لَهُ الْآخِرُ فَلَا تَشِيدُ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ لَا يَسْتَدُّ تَعَالَى فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَوْصَانِ  
فَانْ وَصَافٍ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ أَجَلٌ وَأَعْلَى مِمَّا فِي الْمَخْلُوقَاتِ بَعِيثُ لِمَنْاسِبَةِ بَيْنَهُمَا

## ترجمہ

اور اس کے کوئی چیز مشابہ نہیں ہے یعنی اس کا کوئی مائل نہیں ہے، بہر حال جب مائلت کے اتحاد  
فی الحقیقت مراد ہو تو ظاہر ہے اور جب مائلت سے دو چیزوں کا اس طریقہ پر ہونا مراد لیا جائے کہ  
ان میں سے ایک دوسرے کے قائم مقامی کر سکے یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک اس کام کی صلاحیت رکھے جس کی  
دوسرا رکھتا ہے (تو یہ اصلے ممنوع ہے) کہ موجودات میں سے کوئی شئی اس کے کسی ادھان میں اسکی قائم مقامی  
نہیں کر سکتی اصلے کہ ادھان یعنی علم و قدرت وغیرہ اپنے اور اعلیٰ ہیں ان صفات سے جو مخلوقات میں ہیں  
اس طریقہ پر کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔

## تشریح

اللہ تعالیٰ کی صفات سلبیہ میں سے یہ بھی ایک صفت ہے کہ کوئی چیز اس کے مشابہ اور مائل نہیں ہے کیوں؟  
تو بتایا کہ مائلت کی دو تفریق کی گئی ہیں جس تفریق کے اعتبار سے آپ دیکھیں تو اچھو کوئی  
اس کا مائل نہیں ملے گا (۱) مائلت کی پہلی تفریق اتحاد فی الماہیت ہے۔ بالفاظ دیگر دو چیزوں کے درمیان  
اتحاد یعنی کوئی مائلت کہتے ہیں۔ اتحاد فی النوع کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزیں تمام ذاتیات میں شریک ہوں ان میں  
فرق و امتیاز صرف عوارض اور تشخصات کے ذریعہ ہو مثلاً دو آدمی جیسے زید اور خالد کہ ان کے درمیان اتحاد  
نوعی ہے یعنی دونوں کی ذاتیات متحد ہیں اور ان کے درمیان فرق و امتیاز تشخصات کی وجہ سے کیا جاتا ہے کہ زید  
کی ناک نقشہ اور چہرہ مہرہ علیحدہ ہے اور خالد کا الگ ہے تو ان عوارض کے ذریعہ ہم متماز ہوتے ہیں ورنہ ذات  
کے اعتبار سے متحد ہیں اور ذاتیات جنس و فصل ہیں یعنی حیوان ناطق، اسکے اندر دونوں برابر کے شریک ہیں  
کچھ کمی بیشی نہیں ہے لہذا اس تفریق کے اعتبار سے اگر آپ کسی کو اللہ کے مشابہ اور مائل کہیں تو اس کا  
مطلب یہ ہو گا کہ باری تعالیٰ کسی کی ذاتیات میں شریک ہیں اور یہ ام محال و باطل ہے کیونکہ وہ تو کسی ماہیت کے  
ساتھ ہی متصف نہیں ہے چہ جائیکہ اس کا کوئی کسی ماہیت میں شریک ہو کر عوارض کے ذریعہ سے اس سے ممتاز  
ہوں کیونکہ اس صورت میں تقدیر و تجار بھی لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ

یہ بات جو محال و باطل تھی کہ کوئی اللہ کا ذاتیات میں شریک ہو اسی وجہ سے شارح نے اس پر وھس  
ظاہر فرمایا ہے۔

تبیین:۔ شئی بسیط کی نہ کوئی جنس ہوتی ہے اور نہ فصل جیسے وجود شئی بسیط ہے نہ اس کی کوئی جنس ہے  
اور نہ فصل ایسے ہی ذات باری بسیط ہے نہ اسکی کوئی جنس ہے اور نہ فصل ہے جب یہ بات ہے تو ظاہر ہے کہ

کوئی اس کا ذاتی شریک کب ہو سکتا ہے کہ پھر عوارض کے ذریعہ اسکو متاثر کر سکی نوبت آئے۔ ناغہ۔  
 (۲) مماثلت کی دوسری تعریف یہ ہے کہ دو چیزیں آپس میں اس طرح ہوں کہ ان میں ایک دوسری کی نیابت اور  
 قائم مقامی کر سکے یعنی ان میں سے ایک چیز کے اندر جو صلاحیت ہو وہ دوسری کے اندر بھی ہو اس معنی کو ملحوظ رکھتے ہوئے  
 جب کہا جائیگا کہ باری تعالیٰ مخلوق کے مماثل ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ حتیٰ تعالیٰ جن چیزوں کی صلاحیت رکھتا ہے  
 ان اوصاف سے مخلوق بھی متصف ہے حالانکہ یہ بالکل امر باطل ہے کہ مخلوق کسی بھی صفت کے اندر خالق کی نیابت  
 اور قائم مقامی کرے کیونکہ باری تعالیٰ کی صفات خواہ علم ہو یا قدرت یا کوئی اور صفت ان میں اور صفات مخلوق  
 میں کوئی مناسبت بالکل نہیں ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کی صفات اکمل و اشرف اجل و اعلیٰ ہیں اور ان کے مقابلہ میں  
 صفات خلق ناقص کمر اور حقیر و ذلیل ہیں بلکہ ان کے مقابلہ میں کوئی حقیقت ہی انکی نہیں ہے لہذا یہ بات حلیم ہوگئی  
 کہ صفات باری کو مخلوق کی صفات کے مماثل قرار دینا اور باری تعالیٰ کو خلق کے مماثل قرار دینا بالکل باطل اور غلط  
 ہے۔ اب اہل بحث پوری ہوگئی شارح آگے کچھ اعتراضات و جوابات سے تعرض کر رہے ہیں فرماتے ہیں :

قَالَ فِي السُّبُحَةِ ان العلم من اوجوه وعرض وعلم محدثٌ وبجائز الوجود ويتجدد دفة  
 كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجوداً او صفة قديمةٌ وواجب الوجود ودائماً  
 من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجوه من الوجوده هذا كلامهم۔

## ترجمہ

بدایہ میں کہا ہے کہ ہمارا علم موجود ہے اور عرض ہے اور علم حادث ہے اور جائز الوجود ہے اور ہر زمانہ  
 میں بطریق تجدد آتا ہے تو اگر ہم علم کو اللہ کی صفت نہ کر ثابت کریں تو وہ موجود ہوگا اور صفت قدیمہ  
 ہوگی اور واجب الوجود ہوگا اور از ازل سے ابد تک دائمی ہوگا تو (علم باری) علم خلق کے کسی بھی اعتبار سے مماثل نہ ہوگا  
 یہ ہے ان کا کلام۔

## تشریح

شارح نے ابھی اپنے کلام میں کہا تھا ”بحث لا مناسبتہ بینہما“ اس پر صاحب بدایہ کے قول سے اپنے  
 قول کی تائید پیش کرنا چاہتے ہیں، کتاب کا نام ہے بدایہ اور اس کے مصنف ہیں علامہ زاہد  
 نور الدین احمد بن محمود البخاری، جن کا مشہور علمی دنیا میں امام صابونی سے ہے یعنی میں پیش اور دنات بخاری  
 میں ہوئی، صابون بنڈتے تھے لیکن تھے اس لئے صابونی کہلاتے ہیں انکی کتاب کا نام ہے ”البدایہ من الکفایہ“  
 جو انھوں نے اپنی کتاب ”الکفایہ فی الہدایہ“ کا اختصار کیلئے، انکی دنات سنہ ۵۵۰ھ میں ہے کتاب ہذا میں  
 ایک اور جگہ پر بھی ان کا ذکر آچکا ہے۔

اب صاحب بدایہ کے کلام کا حاصل سمجھئے، فرماتے ہیں کہ خالق و مخلوق کے علم میں ذرہ برابر بھی مناسبت  
 نہیں ہے کیونکہ ہمارا علم البسا موجود ہے جو عرض ہے اور علم حادث ہے اور بقول اشاعرہ کہ اعراض کی بقا۔

متع ہے تو اس کی لغاء بطریق تجرید امثال ہے اور باری تعالیٰ کا علم الیسا موجود ہے کہ جس کا قیام واجب الوجود کے ساتھ ہے اور علم بھی واجب ہے، ازلی اور ابدی ہے تو دیکھئے کہ خلق و حق کے علم میں ذرہ برابر بھی مناسبت نہیں ہے چنانچہ ہمارا علم موجود ہے محکومانی، باری تعالیٰ کا علم ازلی و ابدی، خبر صاحب برائے کے قول سے شارح نے اپنے کلام کو مؤید کیا۔  
**تنبیہ:**۔ علم محدث بعض حضرات نے کہل ہے کہ یہ علم ہے یعنی خبر العین و سکون اللام مگر صاحب نے اس رقمطراز ہیں۔ وغایۃ ما یقال فی توجیہہ ان العلم بفتحین ومحدث عطف تفسیدی۔ یعنی زیادہ بجنہ میں نہ بلکہ یہ قول اسے معلوم ہوتا ہے کہ علم بفتحین ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ جو چیز اس بات پر دال ہو کہ اس کا کوئی خالق ہے وہ علم ہے اور چونکہ دال علی الخالق ہو نا حدوث کے لوازم میں سے ہے لہذا کمال لفظ یعنی محدث علم کی تفسیر ہوگا قائل فیہ۔

ولقد صدقہ بان المماثلۃ عندنا انما یثبت بالاشتراك فی جمیع الاوصاف حتی لو اختلفا فی وصف انتفت المماثلۃ

**ترجمہ** اور اسخوں نے تصریح کی ہے کہ مماثلت ہمارے نزدیک تمام اوصاف کے اندر اشتراک سے ثابت ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر دو چیزیں کسی وصف کے اندر مختلف ہو جائیں تو مماثلت منقضي ہو جاتی ہے۔

**تشریح** اس عبارت کے اندر شارح صاحب ہدیہ کے دو قولوں میں تعارض پیش کرنا چاہتے ہیں یعنی ابھی ان کا ایک قول یہ گزرا ہے فلا یماثل علم الخلق بوجہ من الوجوہ یعنی علم خلق اور علم حق کسی طرح کی بھی مماثلت نہیں ہے یعنی نہ من بعض الوجوہ اور نہ من جمیع الوجوہ اس سے بطریق التزام یہ بات سمجھ میں آرہی ہے کہ اگر کسی وجہ سے بھی دو چیزوں کے درمیان مساوات پائی جائے تو اسکو بھی مماثلت کہا جاتا ہے بالفاظ دیگر مماثلت کے لئے مساوات من جمیع الوجوہ ضروری نہیں ہے اور خود صاحب ہدیہ نے دوسرے مقام پر تصریح کی ہے کہ مماثلت اس وقت ثابت ہوگی جبکہ دو چیزیں فی جمیع الادھات مشترک ہوں اور اگر کسی ایک وصف میں بھی دونوں کا اختلاف ہو گیا تو مماثلت ختم ہو جائے گی۔ تو ان کے پہلے قول سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ من بعض الوجوہ مساوات کافی ہے اور دوسرے مقررہ قول سے یہ ثابت ہوا کہ من جمیع الوجوہ مساوات درکار ہے اور یہی تعارض قولین ہے اسی تعارض کو دکھانا شارح کا مقصد ہے۔

وقال الشیخ ابوالمعین فی التبصیر: انا نجد اهل اللغة لا یمتنعون من القول بان زیداً امثل لعمر و فی الفقہ اذا کان یساوہ فیہ وید مسدداً فی ذلک الباب وان کانت بلیغاً مخالفة بوجوہ کثیرۃ۔

## ترجمہ

اور شیخ ابوالمعینؒ نے تبصرہ میں فرمایا ہے کہ ہم پاتے ہیں اہل لغت کو کہ وہ یہ کہنے سے نہیں رکتے کہ زید فقہ میں عمرو کے مثل ہے جبکہ زید فقہ میں عمرو کے مساوی ہو اور اس باب میں اسکی قائم مقامی کر سکے اگرچہ ان دونوں کے درمیان وجود کثیرہ کے اعتبار سے مخالفت ہو۔

## تشریح

یہاں سے شارح تبصرہ الاول کے حوالہ سے صاحب بدایہ کے قول ثانی پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ شیخ ابوالمعینؒ تبصرہ الاول میں فرماتے ہیں کہ اہل لغت کی جانب سے اس بات کی تصریح موجود ہے کہ اگر زید و عمرو میں فقہی مناسبت اور مساوات پائی جائے اور ایک دوسرے کا باب علم میں مثلاً فقہ و افتاء وغیرہ میں قائم مقام ہو سکے تو کہا جاسکتا ہے کہ زید مثل عمرو فی الفقہ یعنی زید عمرو کے مماثل ہے، تو یہاں پر ضروری نہیں کہ زید علم و فضل کے علاوہ دیگر وجوہ مثلاً اخلاقیات اور روحانیات کے سلسلہ میں بھی عمرو کے مساوی ہو بلکہ بعض وجوہ (فقہ) میں اشتراک کے اعتبار سے دونوں کو مماثل کہا گیا ہے چنانچہ اہل لغت نے اسکی تصریح بھی کی ہے اور اس استعمال کو جائز بھی قرار دیا ہے معلوم ہوا کہ صاحب بدایہ کا قول ثانی محذوش ہے۔

وما یقولہ الاشعری من انہ لا مماثلۃ الا بالمساواة من جمیع الوجوہ فاسد لان النبی علیہ السلام قال الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل واراد الاستواء فی الکیل لا غیث وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة۔

## ترجمہ

اور وہ بات کہ اشعریؒ جس کے قائل ہیں یعنی یہ کہ مماثلت نہیں ہوتی مگر من جمیع الوجوہ مساوات کے ساتھ فاسد ہے اسلئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل (الحديث) اور مراد استواء فی الکیل ہے نہ کہ کچھ اگرچہ وزن متفاوت ہو جائے اور دونوں کا عدد متفاوت ہو اور سختی اور نرمی متفاوت ہو۔

## تشریح

بعض نسخوں میں "وما یقولہ الاشعری ہے، نیز اس میں وما یقولہ الاشعریۃ ہے اور یہی مناسب ہے یہ بھی صاحب تبصرہ الاول کا کلام ہے اسکا کلام اقبل میں گذر چکا ہے کہ مساوات من جمیع الوجوہ مماثلت کیلئے ضروری نہیں ہے، تو ان پر اعتراض کیا گیا کہ اشاعرہ کا کہنا ہے کہ مماثلت کے لئے مساوات من جمیع الوجوہ ضروری ہے تو شیخ ابوالمعینؒ نے جواب دیا کہ اشاعرہ کا یہ کہنا باطل و فاسد ہے ایک اس دلیل جو ہم اہل لغت کا اجماع اسکے خلاف نقل کر چکے ہیں۔ دوسرے اسوجہ سے باطل ہے کہ حدیث پاک سے اس کا بطلان واضح ہے مثلاً یہ حدیث الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل الخ جس کو مختلف مقامات پر آپ پڑھ چکے ہیں یہاں صرف کیل کے اعتبار سے مساوات ملحوظ ہے اگرچہ دونوں



میں فرق ہو جاتے یا دونوں کی تعداد میں فرق ہو یا بعض گہوں لمبے اور بعض چھوٹے ہوں یا بعض سخت اور بعض نرم ہوں ان میں مساوات ملحوظ نہیں ہے حدیث سے یہ بات واضح طور ثابت ہوتی ہے کہ مماثلت میں مساوات من جمیع الوجوہ ضروری نہیں اگر بعض وجوہ سے مساوات ہو تو بھی مماثلت ہے تو اب تک کی گفتگو کا حاصل یہ نکلا کہ شارح نے صاحب بدایہ کے کلام میں تعارض دکھلایا ہے پھر ان کے قول ثانی کے غلط ہونے پر تبصرہ لاکر حوالہ دیا ہے، حوالہ ہی میں اشاعرہ کی بھی تردید ہو گئی۔

**تنبیہ:** یہاں جو حدیث پیش کی گئی ہے وہ روایت اختصاراً ذکر کی گئی ہے اور پوری روایت اس طرح ہے: **القرن بالقرن والحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والملمح بالملمح مثلاً بمثل الخ رواه مسلم**۔

نہ اس میں بحوالہ ملا علی قاری لکھا ہے کہ یہ روایت بالمعنی ہے، اور ابو سعید خدری کی روایت کا اختصار ہے اور پوری حدیث اس طرح ہے **الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعیر بالشعیر والقرن بالقرن والملمح بالملمح مثلاً بمثل یداً بید فممن زادوا استزاد فقد ارجی فیہ الاخذ والمعطى سوا رواه مسلم**۔  
حالانکہ مسلم ہی کی روایت میں اور ابن ماجہ میں الحنطة بالحنطة مصرح ہے تو ملا علی قاری کا اسکو روایت بالمعنی تسامح پر مبنی ہے۔

**والظاهر انہ لا مخالفة لان مراد الاشعری المساواة من جمیع الوجوہ فیما بہ المماثلة کالکلیل مثلاً وعلیٰ هذا ینبغی ان یحمل کلام صاحب البدایة ایضاً والا فاشترک الشئین فی جمیع الوجوہ مساکاً واتهما من جمیع الوجوہ یرفع التعدد فکیف یتصور التماثل۔**

## ترجمہ

اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی مخالفت نہیں ہے اس لئے کہ اشعری کی مراد مساوات من جمیع الوجوہ ہے اس وصف میں جس میں مماثلت ہے جیسے مثلاً کلیل ہے اور مناسب ہے کہ صاحب بدایہ کے کلام کو بھی اسی پر محمول کر لیا جائے ورنہ دو چیزوں کا تمام اوصاف میں اشتراک اور من جمیع الوجوہ ان دونوں کی برابری تعدد ہی کو ختم کر دیتی تو تماثل کیسے متصور ہو گا۔

## تشیہ

یہاں سے شارح ایک توجیہ پیش کر رہے ہیں جس سے صاحب بدایہ کے دونوں قولوں کا تعارض نیز اشاعرہ کے قول اور لغت و حدیث کے درمیان کا تعارض ختم ہو جاتا ہے۔ توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ جن لوگوں نے من جمیع الوجوہ مساوات کو ضروری قرار دیا ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز میں مساوات مطلوب ہے اس وصف میں من جمیع الوجوہ مساوات ہو مثلاً کلیل میں مساوات جہاں مطلوب ہے تو اس

مساوات کیلی میں ذرہ برابر فرق نہ آنے پاتے، اسی طرح جہاں نفی مساوات مطلوب ہے تو ان دونوں میں فقہی ایسی مساوات ہو کہ ایک دوسرے کی کماحقہ نیابت کر کے اس پر کچھ فرق نہ آنے پاتے۔ جب یہاں اس تاویل کی گنجائش ہے تو تعارض کے ختم کرنے کے لئے اس توجہ کو اختیار کر لینا چاہئے تاکہ تعارض رفع ہو جائے اور جب اس توجہ سے اشاعہ اور لغت اور حدیث کے درمیان کا تعارض ختم ہو سکتا ہے تو صاحب بدایہ کے قول ثانی میں یہی توجہ اختیار کی جائیگی تاکہ ان کے دونوں قولوں کے درمیان سے تعارض رفع ہو جائے اور اگر یہ توجہ نہ کی جائے تو پھر دنیا میں دو چیزوں کے درمیان مماثل ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ جب مماثلت کیلئے من جمیع الوجوہ و فی جمیع الاوصاف مساوات کو ضروری قرار دیا جائے تو یہاں مماثل نہ ہوگا بلکہ اتحاد محض ہوگا اور مماثلت کیلئے تعدد ضروری ہے مثلاً آپ کہیں کہ زید خالد کے مماثل ہے اور مماثلت سے من جمیع الوجوہ مساوات اور فی جمیع الاوصاف اشتراک مراد ہو تو پھر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ زید کا جو نام ہے وہی خالد کا بھی ہو اور باپ بھی دونوں کا ایک ہو اور رنگ اور چہرہ مہرہ اور قد و قامت بھی ایک ہو اور ساری چیزیں ایک ہوں تو پھر خالد خالد نہیں بلکہ زید ہی ہوگا مماثل ہی نہیں اس لئے ضروری ہے کہ توجہ مذکور اختیار کر لی جائے جس سے تعارض مذکور بھی رفع ہو جائیگا اور مماثلت کا وجود بھی ہوگا۔

وَلَا يَخْفَى عَنْ عِلْمِهِ وَقَدْرَتِهِ شَيْءٌ لَّانَ الْجَهْلَ بِالْبَعْضِ وَالْعَجْزَ عَنِ الْبَعْضِ لِقَصْرِ وَاقْتِصَارِ  
إِلَى مَخْصَصٍ مَعَ أَنَّ النُّصُوحَ الْقَطْعِيَّةَ نَاطِقَةٌ بِعُمُومِ الْعِلْمِ وَشُمُولِ الْقَدْرِ فَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمٌ  
وَعَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ لَا كَمَا يَزْعُمُ الْفَلَسَفَةُ مِنْ أَنَّه لَا يَعْلَمُ الْجُزْئِيَّاتِ وَلَا يَقْدِرُ عَلَى الْكُلِّ  
مِنْ وَاحِدٍ وَالْهَرِيَّةِ إِنَّه لَا يَعْلَمُ ذَاتَهُ وَالنَّظَامِ إِنَّه لَا يَقْدِرُ عَلَى خَلْقِ الْجَهْلِ وَالْقَهْرِ وَالْبَلْغَى  
إِنَّه لَا يَقْدِرُ عَلَى مِثْلِ مَقْدُورِ الْعَبْدِ وَعَامَّةِ الْمَعْتَزَلَةِ إِنَّه لَا يَقْدِرُ عَلَى نَفْسِ  
مَقْدُورِ الْعَبْدِ -

## ترجمہ

اور اس کے علم اور قدرت سے کوئی چیز خارج نہیں ہے اس لئے کہ بعض سے جہل اور بعض سے عجز و نقص ہے اور کسی مخصص کی جانب احتیاج باوجودیکہ نفیوں قطعیہ ناطق ہیں علم کے عموم اور قدرت کے شمول کے سلسلہ میں تو وہ ہر چیز کو جاننے والا اور ہر چیز پر قادر ہے ایسی بات نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ گمان کرتے ہیں کہ اللہ جزئیات کو نہیں جانتا اور ایک سے زیادہ پر قدرت نہیں رکھتا اور ایسی بات بھی نہیں ہے جیسے دہریہ گمان کرتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا اور نہ ایسی بات ہے جیسے نظام کا خیال ہے کہ وہ جہل و قبح کے خلق پر قادر نہیں ہے (اور نہ ایسی بات ہے جیسے بلخی کا خیال ہے کہ وہ مقدور العبد کے مثل پر قادر نہیں ہے) اور نہ ایسی بات ہے جو عامۃ المعزلة کا خیال ہے۔

کہ وہ نفس مقدور العبد پر قادر نہیں ہے۔

## تشریح

یہاں سے مصنف صفت سلبیہ میں سے آخری صفت بیان فرماتے ہیں کہ کوئی چیز اس کے علم سے خارج نہیں ہے، اسی طرح اس کی قدرت سے بھی کوئی چیز خارج نہیں۔ حضرت شارح نے اس دعویٰ پر تین دلیل قائم فرمائی ہیں۔ (۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ بعض چیزوں کو جانے اور بعض کو نہ جانے یہ نقصان دہی ہے جس سے باری تعالیٰ کی شان منزہ ہے (۲) اگر وہ بعض کو جانے اور بعض کو نہ جانے اور بعض چیزوں پر قدرت ہو اور بعض پر نہ ہو تو یہ سوال پیدا ہو گا کہ کس پر قدرت ہے اور کس پر نہیں ہے کس کن چیزوں کو جاننا ہے اور کن کو نہیں جانتا تو اس تخصیص کیلئے کسی شخص اور مرض کی حاجت پیش آئے گی تو اس کا غیر کی قدرت کے تحت میں داخل ہونا لازم آئے گا جس کا اطلاق ماقبل میں گذر چکا ہے۔ (۳) دلائل قطعیہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ اس کا علم تمام اشیاء کو محیط ہے اور اس کی قدرت تمام اشیاء کو حاوی ہے فہو بکل شیء علیم، وعلیٰ کل شیء قدی۔

شارح نے پہلی دلیل لان اجل انہ سے اردو دوسری دلیل وافتقار انہ سے اور تیسری دلیل مع ان النصوص انہ سے بیان فرمائی ہے اب آگے شارح کچھ اقوال باطلہ کی تردید کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں۔  
لا کے ما یزعم الفلاس من انہ انہ یہاں سے فلاسفہ کی تردید ہے فلاسفہ کا خیال ہے کہ باری تعالیٰ کو جزئیات مادہ کا علم نہیں ہے مثلاً زید و عمرو وغیرہ کا البتہ جزئیات مجردہ مثلاً عقول وغیرہ کا وہ علم رکھتا ہے فلاسفہ نے اپنے اس باطل دعویٰ پر دو طریقوں سے استدلال کیا ہے۔ (۱) اگر اللہ تعالیٰ کو جزئیات مادہ کا علم ہو تو چونکہ وہ متغیر اور مخصوص اشکال و صورتوں میں متبدل ہوتی رہتی ہیں اور انکی طرف اشارہ حسیہ بھی کیا جاتا ہے تو جب اللہ تعالیٰ کو ان چیزوں کا علم نہ ہو گا تو اس کی طرف بھی اشارہ حسیہ کرنا ممکن ہو گا اور یہ محال ہے کیونکہ مجرداً کی طرف اشارہ حسیہ نہیں کیا جاسکتا اس لئے اللہ تعالیٰ کو جزئیات مادہ کا علم نہیں ہے۔ (۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ جب باری تعالیٰ کو جزئیات مادہ کا علم ہو گا تو چونکہ جزئیات میں بہت تغیرات واقع ہوتے رہتے ہیں کہ وہ بھی ہوتی ہیں اور کبھی نہیں، کبھی یہاں تو کبھی وہاں۔ اس لئے لازم آئے گا کہ عالم یعنی ذات باری کے علم میں بھی تغیر پیدا ہو جائے کیونکہ معلوم کے تغیر سے عالم کے علم میں بھی تغیر ہو گا کہ تاہم اگر علم خداوندی محال و مستغنی ہے۔ لہذا جزئیات کا علم بھی باری تعالیٰ کے لئے محال ہو گا، ان دونوں دلیلوں کو ملاحظہ رکھتے ہوئے فلاسفہ اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ باری تعالیٰ کو جزئیات کا علم نہیں ہے۔

اسی طریقہ پر ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ باری عز اسمہ ایک چیز سے زیادہ چیز پر قدرت نہیں رکھتا اور مقدور علیہ عقل اول ہے اور دیگر تمام اشیاء غیر مقدور علیہ ہیں دلیل یہ ہے کہ الواحد لا یدد، عنہ الا الواحد۔ ایک چیز سے ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے اور چونکہ جسم مرکب ہوتا ہے اور مثل علی اکثر ہے اس لئے باری تعالیٰ سے جسم کا صدور نہیں ہو سکتا بلکہ عقل اول کا صدور ہوا ہے اس لئے کہ یہ مجرد ہے اور اللہ تعالیٰ جب عقل اول

کو پسید کر چکا پس۔ اب اس کا کام تم پھر عقل اول نے نشی کا وراثتی نے ثالث کو دس تک پسید کیا اور عقل عاشق سارا کام دے رہی ہے۔

فقہ کی نظر کو تادہ میں یہ قاعدہ کہ الواحد لا یصدد عنہ الا الواحد غلط کیا بلکہ حماقت پر مبنی ہے، ایک انسان بیک وقت کئی کام انجام دیتا ہے دوسرا ٹیکل بھی چلاتا ہے گھنٹی بھی بجاتا ہے اور بریک بھی لگا تا ہے وغیرہ۔

**تنبیہ:** حضرت مجدد انت ثانی تمکونات میں فرماتے ہیں کہ فلا سفر نے اپنی سفاہت سے ایجاب اور اضطرابی کو کمال سمجھا اور حق تعالیٰ شانہ کو ایسا کیا اور مدعطل خیال کیا کہ اس سے سوائے ایک مضموع کے مجدد و جابر نہ رکھا اور وہ بھی بالا ایجاب والا اضطراب اور تمام حوادث کو عقل فعال کی طرف منسوب کرتے ہیں کہ جس کا وجود سوائے ان کے تخیل اور توہم کے کہیں ثابت نہیں۔ فلاسفہ کو مناسب تھا کہ حوادث اور اضطراب کے وقت عقل فعال سے انجاء کرتے اور تہذیب و ادب لال اسلئے کہ ان کے ذہن میں حوادث کا تعلق خدا سے ذوالجلال کی طرف رجوع نہ کرتے۔

کے زعم میں حوادث کا تعلق خدا سے ذوالجلال سے نہیں بلکہ عقل فعال سے ہے خدا تعالیٰ توان کے نزدیک فاعل بالا ایجاب ہے مصائب اور الام کے دفع کر نیکی اس کو قدرت اور اختیار نہیں دیتے اس فرق کی خصوصیات سے ہیں اول احکام منزل اور اخبار مرسلہ کی تکذیب اور انکار اس فرق کا خاص شعار ہے دوم یہ کہ اس فرق نے اپنے مطالب و اہر کے ثابت کرنے میں جس قدر تلمیس اور تلمع سے کام لیا ہے اس کی نظیر نہیں اور جس درجہ انکو اپنے مفلون اور مہوم اور خیال و مقاصد کے ثابت کرنے میں خطا لاحق ہووا ہے دوسری سفید اور نادان کو بھی نہیں ہووا اور علیٰ ہذا اس فرق کے تمام مستحق اور منتظم لائل محض الایمن اور لائل ہیں

فلسفہ چوں اکثر شے باشد پس کل آں ہم سفہ باشد کہ حکم کل حکم اکثر شے

والد ہریتہ انہ لا یعلم ذاتہا، - ہر ایک فرقہ ہے جو یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ سارا نظام خود بخود چل رہا ہے اسکا کوئی مالک و خالق ہے اور کوئی باگ ڈور نہ چلائے والا، مگر ان میں سے بعض اس بات کے بھی قائل نہیں کہ صالح عالم تو ہے مگر دہر اس کا شریک اور معاون ہے یہاں دہر یہ ہے یہی دوسرا گروہ مرا ہے۔ اس کا عقیدہ یہ ہے کہ ذات باری کو اپنی ذات کا علم نہیں ہے نہ علم عالم اور معلوم کے درمیان باری جانیوالی نسبت کا نام ہے اور بن دوچندوں کے درمیان نسبت ہوتی ہے ان میں تغائر ہو تا ہے تو اگر باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہو گا تو ضروری ہے کہ یہاں پر نسبت پائی جاسے اور مغائرت بھی مگر ظاہر سی بات ہے کہ باری تعالیٰ اور ذات باری دونوں میں کوئی تغائر نہیں دونوں تقدیں تو علم کی تعریف یہاں پر صادق نہیں آرہی ہے اسلئے انھوں نے کہا کہ باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اگر علم کی یہی تعریف کی جائے تو یہاں کی گئی ہے تب بھی عالم و معلوم کی مغائرت علم حصولی کا خاصہ ہے نہ کہ علم حصولی کا باری تعالیٰ کا علم حصولی اور ذاتی ہے انسان کو بھی اپنے نفس کا علم حصولی ہے اگرچہ حادث ہے وہاں بھی مغائرت کا پایا جاتا ضروری نہیں ہے۔ بعض حضرات نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ تغائر اعتباری کافی ہے

و النظام انہ لا یقدر علی خلق الجہل والقبح۔ نظام معتزل کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جہل و قبح کے خلق

پر قادر نہیں ہے یعنی اللہ تعالیٰ جہالت اور برائی کو پیدا نہیں کر سکتا اس کا استدلال یہ ہے کہ دیکھو! شر کو پیدا کرنے کی دو ہی صورتیں ہیں یا تو بوقت خلق معلوم ہو گا کہ یہ شر ہے یا معلوم نہ ہو گا اگر اول صورت ہو تو یہ نہایت خراب اور غلط بات ہے کہ برائی کو جانتے ہوئے بھی اسی شے کو پیدا کر دیا اگر شکل ثانی ہے تو یہ جہالت ہے جس سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ و تقدس ضروری ہے اس لئے ضروری ہے کہ باری تعالیٰ کی عظمت و جلال کو مد نظر رکھتے ہوئے اسے خالق شر قرار دینے کی جرأت بے جا نہ کی جائے۔

**تنبیہ:**۔ معمار ایک مکان بنا تا ہے اس میں مختلف رُوم اور کمرے بنا تا ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ وہ ایک کونہ میں بیت الخلا بھی تعمیر کرتا ہے۔ دنیا کا کون انسان ہے جو میتِ کفار کی تعمیر کو برا کہتا ہو کون ہے جو معمار کو کوستا ہو اور اسے ملعون قرار دیتا ہو، اسی طریقہ پر شر کو سمجھنا چاہئے مثلاً خنزیر، اس کو کیوں پیدا کیا، کیا ضرورت تھی؟ پس اس کی ضرورت یہ سمجھئے کہ خالقیت کا کمال دکھانا ہے اپنی برتری اور فوقیت کا مظاہرہ مقصد ہے کہ دیکھ لو ایک طرف اگر ہم نے اپنے پہاڑ بلند آسمان اور پر شور دریا پیدا کئے، عظیم القدر اور در قیمع اشیاء کا خلق کیا دوسری طرف ذلیل اور حقیر ترین چیزوں کو پیدا کرنے پر بھی ہمیں قدرت ہے دیکھو اور چشمِ عبرت سے دیکھو دوسری نشانیوں میں غور کر کے ربوبیت کبریٰ کو سمجھو اور مانو۔ مگر اس مقام پر بطور خاص یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ خواہ مخواہ اور بلا ضرورت، ات عروج و جل کی طرف شرکی نسبت نہ کی جائے نہ عقلاً اور نہ لفظاً کیونکہ اس سے شانِ اقدس میں گستاخی اور بے ادبی ہوتی ہے جو کسی طرح درست نہیں اور اس چیز کا تذکرہ بھی میں سمجھتا ہوں کہ بے محل نہ ہو گا کہ ایسی باتوں کو خواص سے عوام کے سامنے نہیں چھیڑنا چاہئے کہ اس سے ذہابِ ایمان اور شکوک و شبہات میں بڑ جانے کا شدید خطرہ ہے۔

**تنبیہ (۲):**۔ نظامِ معتزلہ کا امام ہے اور ان کا مقتدا ہے نام اس کا ابراہیم ابن سيار ہے اور معتزلہ کے کلام میں فلسفہ کو متلانی میں یہی ان کا پیشوا ہے۔ سن وفات ۳۳۰ھ۔ کذا فی الاعلام للزکری ۲۳

والبس الخرافات لا یقصد، الخ۔ بلخی کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو مثل مقدور العبد پر قدرت نہیں ہے اس لئے کہ بندہ جو کام کرتا ہے یا تو طاعت ہے یا معصیت ہے یا عیث، اور تینوں کام اس کی شان کے منافی ہیں، جواب اس کا یہ ہے کہ بندہ ان کاموں کو کرتا ہے تو یہ کیفیات مذکورہ معروضِ ظہور میں آتی ہیں اور جب اللہ تعالیٰ کی جانب انکی نسبت ہو تو چونکہ اس کے افعال مطلق بلا اغراض نہیں ہیں بلکہ وہ اغراض و دواعی سے منزہ ہے اس لئے مثل مقدور عید بدون اغراض کا اس سے حدود ممکن ہے۔

**تنبیہ:**۔ یہ بلخی ابوالقاسم بلخی ہیں جو کعبی کے نام سے مشہور ہیں یعنی عبد اللہ ابن احمد بن منصور الکعبی البلخی ابنِ اسامی ابوالقاسم معتزلہ کے ائمہ میں سے ہے اور ان کے ایک فرقہ کا رئیس ہے جو کعبیہ کہلاتا ہے ولادت ۳۳۰ھ، وفات ۳۹۱ھ کذا فی الاعلام للزکری ص ۶۵

وعامة المعتزلة، ان لا یقصد، الخ۔۔ عامۃ المعتزلہ کا یہ عقیدہ ہے کہ جس فعل پر بندہ کو قدرت ہے

یعنی اسی فعل برائے کو قدرت نہیں ہے مثلاً حرکت زید، زید کی قدرت کے تحت داخل ہے تو اگر اس کو اللہ کی قدرت کے تحت بھی داخل مانا جائیگا تو تین صورتیں ہوں گی، زید اور باری تعالیٰ دونوں قادرین کا ارادہ اسی شے کے ساتھ وابستہ ہوا، ایک مثبت پہلو میں اور ایک کا منفی پہلو میں تو یا تو دونوں ہوں یا ایک بھی نہ ہو، یا ایک ہو اور ایک نہ ہو۔ اور تینوں صورتیں باطل ہیں پہلی صورت میں اجتماع ضدین لازم آتا ہے کہ زید ایک ہی وقت میں متحرک بھی ہے اور ساکن بھی اور دوسری صورت میں ارتفاع ضدین ہے اور تیسری صورت میں ایک کی قدرت لازم آتی ہے اور دوسری کا بجز توفعل واحد و قادروں کی زیر قدرت داخل نہ ہوگا۔

**جواب :-** بندہ کی قدرت کے تحت وہ فعل بطریق کسب ہے اور اللہ تعالیٰ کی قدرت کے تحت بطریق خلق ہے۔  
**جواب :-** تاثیر باری تعالیٰ قوی ہے اور بندہ کی ضعیف ہے۔ تو اگر بندہ کی قدرت قدرت الہی کے مقابل کام نہ کر سکے تو یہ بندہ سے انتفاع قدرت کو مستلزم نہیں ہے، اس مذہب میں اور بلخی کے مذہب میں فرق یہ ہے کہ اول میں مقدور بطریق نوع مراد ہے اور ثانی میں بطریق جزئی مراد ہے لہذا بعض حضرات کا یہ کہنا کہ ان دونوں کے درمیان فرق سمجھ میں نہیں آیا قلت فہم پر مبنی ہے۔

## مسئلہ امکان کذب اور بریلیوں کا کچا چٹھا

اولاً یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ قدرت کا تعلق فقط ممکنات سے ہوتا ہے محالات و واجبات قدرت کے ساتھ متعلق نہیں ہیں لہذا اگر وہ ممکنات پر قادر نہ ہو تو اس سے کوئی تخریب لازم نہ آئیگی اور شمول قدرت پر بھی کوئی حرج نہ آئے گا۔

**سوال :-** آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کو فنا کرنے پر قادر نہیں ہے ؟

**جواب :-** قدرت کو ناقص اس وقت کہہ سکتے ہیں جبکہ مقدور میں اثر قبول کر نیکی صلاحیت ہو مگر فاعل کسی وجہ سے اثر نہ کر سکتا ہو بخوار و مجرور دیگر جمادات اگر فوراً فناء سے منور نہ ہوں تو آفتاب کا کیا قصور ہے، آفتاب کی تنویر تو شیشہ اور توے سب پر یکساں واقع ہوتی ہے مگر جب آئینہ پر اس کی تنویر واقع ہوتی ہے تو جلگلا لگتا ہے تو یہ نہیں یہ بات نہیں اس لئے کہ اس میں روشن ہو نیکی صلاحیت ہی نہیں ہے یہی حال ممکنات کا ہے کہ وہ قدرت کے اثر کو قبول کرتی ہیں اور واجبات و محالات اثر کو قبول کر نیکی اہلیت و قابلیت نہیں رکھتے۔

**جواب :-** محل تاثیر کا موثر سے منفصل اور جدا ہونا ضروری ہے ایک شے خود اپنے اندر کوئی تاثیر نہیں کر سکتی کیونکہ ایک ہی شے کا قابل اور فاعل ہونا عقلاً محال ہے۔  
آفتاب دوسروں کو منور کرتا ہے اس کی شعاعیں زمین کے ہر گوشہ کو روشن کرتی ہیں مگر وہ شعاعیں آفتاب کو روشن نہیں کرتیں۔

## کیا خدا کو جھوٹ پر قدرت ہے؟

کیا علماء دیوبند خدا کو قادر علی الکذب کہتے ہیں؟  
**جواب :-** وہ فرقہ گار طوائف شیخ قزیر اور کذب و جھوٹ بھی شی میں لاشی نہیں ہیں تو پھر قدرت ظاہر ہے۔

**سوال :-** تو پھر رضا خانی لوگ اس سے کیوں انکار کرتے ہیں؟ **جواب :-** انہیں سے پوچھتے؟

**سوال :-** کیا علماء دیوبند خدا کو جھوٹا کہتے ہیں؟ **جواب :-** لا حول ولا قوة الا باللہ جلدا بہستان عظیم۔

**سوال :-** تو کیا امکان وقوع کو مستلزم نہیں ہے؟ **جواب :-** نہیں، امکان وقوع کو مستلزم نہیں اور وقوع کا تحقق نہیں تو یہ امکان کذب تنزیہ باری کے منافی نہیں ہے۔

**سوال :-** کیا اس کے کچھ شواہد پیش کئے جاسکتے ہیں؟ **جواب :-** جی ہاں۔ جیسے آدمی زنا پر قدرت رکھتا ہے سینا دیکھنے پر بھی قدرت رکھتا ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ وقوع بھی اس کا ہو جائے تو معلوم ہو کہ امکان وقوع کو مستلزم نہیں ہوتا۔

**سوال :-** تو کیا اس سے خدا کا جھوٹا ہونا لازم نہیں آئیگا؟ **جواب :-** نہیں۔ قدرت بدون ارکان و مباشرت اتصاف کو مفقوف نہیں ہے۔ مثلاً آدمی کو محض زنا پر قدرت یا اکل نجاست وغیرہ پر قدرت کی وجہ سے زانی اور اکل نجاست نہیں کہا جائیگا۔ اور لا الہ الا اللہ کا قہنیہ ہونا شریک باری اور واجب الوجود کا کلی ہونا اس کے نسخے میں معین ثابت ہوگا۔



اور اللہ کی صفات ہیں

ترجمہ

وَلَكِنْ صِفَاتٌ

**تشریح** شارح کی عبارت سے پیشتر یہاں دس باتیں بطور تمہید متوقع مسئلہ عرض کر دینا ضروری سمجھتا ہوں۔ (۱) اوصاف کے اندر لا خبر مقدم ہے اور صفات مبتدا مؤخر ہے اور تقدیم خبر کی جہاں

اور وجوہات ہیں ان میں سے فائدہ تخصیص بھی ہے لان التقدید بمصاحفہ التاخیل فیفید الاختصاص اصول مسلم ہے۔ حالانکہ صفات غیر اللہ کی بھی ہیں پھر بھی صفات کو اللہ کیلئے خاص کرنا اسوجہ سے ہے کہ غیر کی صفات باری تعالیٰ کی صفات کے مقابل میں نہ ہونیکے درجہ میں ہیں (کمالاتیغی)

(۲) فصوص قطعیہ سے الشریکیہ صفات کثیرہ کا ثبوت ہے ان میں کچھ صفات ذاتیہ ہیں اور کچھ صفات افعالیہ، صفات ذاتیہ اشاعرہ کے نزدیک سات اور ماتریدیہ کے نزدیک آٹھ ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔  
 (۱) حیات (۲) علم (۳) ارادہ (۴) قدرت (۵) سمیع (۶) بصیر (۷) کلیم (۸) تکوین۔ اشاعرہ نے مؤخرہ الذکر کا انکار کیا ہے ان آٹھوں صفات تفصیلی گفت گو عنقریب آپ کے سامنے آرہی ہے۔ ان آٹھ کے علاوہ سب صفات افعال ہیں مثلاً احوال امانت تریق وغیرہ۔

(۳) موصوف اور صفت میں تراویں کا کوئی قائل نہیں یعنی اللہ اور علم و قدرت و حیات میں تراویں نہیں بلکہ سب کا مفہوم متغایر ہے ورنہ حمل درست نہ ہوتا حالانکہ بالاتفاق حمل درست ہے۔

(۴) اہل سنت و الجماعت نے باب عقائد میں قرآن و حدیث کی روشنی میں جو کچھ کہاہے وہی قابل تقلید ہے نہ یہاں فلاسفہ کے اتباع کی گنجائش ہے اور نہ صوفیہ کے وجہان کی اور نہ معتزلہ کی خرافات کی یہی انسان کا کمال ہے کہ طریقت و سلوک کی لائن جہاں مضبوطی سے پکڑے ہوئے ہو وہیں محققین اہلسنت و الجماعت کا دامن نہیں چھوٹنا چاہئے۔ حضرت مجدد الف ثانی نے مکتوبات میں اس بات پر بہت زور دیا ہے۔  
 (۵) فلاسفہ نے صفات الہی کا بالکل انکار کر دیا ہے اور ان احمقوں نے اسی کو کہاں سمجھا۔

اور صفات کے قائل ہو نیکو منافی توحید سمجھا اور معتزلہ نے صفات کا انکار تو نہیں کیا مگر صفات کو عین ذات قرار دیا یعنی کہا کہ وہ عالم ہے مگر اس میں صفت علم نہیں ہے بلکہ اپنی ذات ہی کی وجہ سے وہ عالم ہے اور یوں ہی جملہ صفات کے متعلق کہتے ہیں تو فلاسفہ اور معتزلہ کے قول کا ماہ الامتیاز واضح ہو گیا اور یہ بھی واضح ہو گیا کہ فلاسفہ کا انکار صفات کفر ہے اور ان کا یہ عقیدہ ان چار عقیدوں میں سے ایک ہے جنکی وجہ سے انکی تکفیر کی گئی ہے دوسرا عقیدہ یہ ہے کہ معاد جسمانی کا انکار کر کے معاد روحانی کے قائل ہیں، تیسرا عقیدہ یہ ہے کہ نبوت مکتب ہے اور جو محتسا عقیدہ یہ ہے کہ علم باری کا تعلق جزئیات کے ساتھ نہیں ہے، ورنہ ذات باری کے اندر تغیر لازم آئے گا۔

(۶) بالکل صفات کا انکار کر نیوالے فلاسفہ متقدمین ہیں اور متأخرین فلاسفہ جو مسلمانوں کی فہرست میں شمار کئے گئے ہیں جیسے ابن سینا اور فارابی انھوں نے بالکل علم کا انکار نہیں کیا بلکہ یوں کہا کہ وہ صفت کلیات کو جانتا ہے جزئیات کو نہیں جانتا۔

(۷) بلکہ باریہ بات عرض کی جا چکی ہے کہ باری تعالیٰ محل حوادث نہیں ہے کرامیہ ایک فرقہ ہے وہ اللہ کو محل حوادث مانتا ہے اور حافظ ابن تیمیہ بھی یہاں چوک گئے ہیں جیسے دیگر مسائل میں انھوں نے مٹھو کر کھائی ہے اور جمہور سے اختلاف کر بیٹھے ہیں جیسے کیا رنگی تین طلاق کے مسئلہ میں نیز مناجات بعد از طہارۃ المکتوبہ کے بدعت کہنے میں اور ان کے جملہ زلات کو مبرہن کر نیوالے ان کے تلمیذ رشید حافظ ابن قیم ہیں



جو اندھا دھند استاذ کی تقلید کرتے ہیں۔

(۸) اشاعرہ کی تحقیق یہ ہے کہ جیسے ذات باری اور اسکی صفات میں ترادت نہیں ہو سکتا اسی طرح صفات عین ذات نہیں ہو سکتیں بلکہ صفات کا وجود ذات کے مفہوم سے زیادہ ہے ثقل کے اعتبار سے بھی اور وجود خارجی کے اعتبار سے بھی، وہ دوسری بات ہے کہ صفات باری کا ذات سے انفکاک محال ہے۔

(۹) ہم ماقبل میں عرض کر چکے ہیں کہ واجب الوجود ذات باری اور اس کی صفات ہیں اور تقدیر و وجہ بار باعتبار ذات منافی تو حیدر ہے اور صفات قدیمہ کا تکثر و وحدت ذاتی کے منافی نہیں ہے۔

(۱۰) اس سے پہلے مصنف صفات سلبیہ کا ذکر فرما رہے تھے، یہاں سے صفات ثبوتیہ کا بیان کرتے ہیں۔ ہم نے ساری تفصیل اگلے عرض کر دی کہ مطالب کے سمجھنے میں کچھ کوتاہی نہ رہے اور کسی قسم کا غلط نہ ہو۔ اور بعض جگہ شارح کے کلام میں بظاہر جھول ہے اس سے غلط فہمی نہ پیدا ہو سکے۔ اب آگے شارح کا کلام ملاحظہ ہو۔

لَمَّا ثَبَتَ مِنْ آتَمَاتِهِ تَعَالَى عَالِمٌ قَادِرٌ حَيٌّ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ وَمَعْلُومٌ أَنَّ كَلَامَ مَنْ ذَلِكَ نِدَاءٌ لِعَالِمٍ مَعْنَى زَائِدٍ عَلَى مَفْهُومِ الْوَاجِبِ وَلَيْسَ الْكَلَامُ الْفَاعِلًا مُتَرَادِفًا وَأَنَّ صِدْقَ الْمُشْتَقِّ عَلَى الشَّيْءِ يَقْتَضِي ثُبُوتَ مَا خِذَ الْإِسْتِقْقَالَ لَمْ يَثْبُتْ لَهُ صِفَةُ الْعِلْمِ وَالْعُدُسَةِ وَالْحَيُولَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ۔

## ترجمہ

اسوجہ سے کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم قادر حی وغیرہ ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ ان میں سے ہر ایک ایسے معنی پر دال ہے جو واجب کے مفہوم پر زائد ہے اور یہ تمام کے تمام الفاظ مترادف نہیں ہیں اور کسی شئی پر مشتق کا صدق اس کے لئے مآخذ اشتقاق کے ثبوت کو مقتضی ہے تو اس کے لئے علم و قدرت اور حیات وغیرہ کی صفت ثابت ہوتی ہے۔

## تشریح

یہاں سے علامہ سعد الدین نقاش زانی اُس دعویٰ پر تین دلیلیں ذکر فرماتے ہیں (۱) دلائل نقلیہ و عقلیہ سے اس کا عالم و قادر و حی وغیرہ ہونا ثابت ہو چکا ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ یہ تمام صفات ایسے معنی پر دلالت کرتی ہیں جو واجب الوجود کے مفہوم سے زائد علیحدہ اور جدا گانہ ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوتی کہ سمیع و بصیر وغیرہ ہونا صرف ایک صفت نہیں بلکہ مختلف صفات ہیں۔

اچھا۔ اگر عالم و قادر اور حی اور سمیع وغیرہ کو واجب سے زائد نہ مانا جائے بلکہ سب کو ایک ہی کہا جائے کہ واجب الوجود اور یہ صفات بعینہ ایک ہیں تو خرابی لازم آئیگی اور وہ یہ کہ ان صفات کا اطلاق ذات تعالیٰ پر درست نہ ہوگا ورنہ حمل الشیء علی نفسہ لازم آئیگا حالانکہ حمل درست سے جس سے عدم اتحاد ثابت ہوتا ہے۔

**تنبیہ:** شارح نے یہ دلیل صفات کی زیادتی پر بیان کی ہے اگرچہ مقام اسکو مقتضی تھا کہ صفات کا اثبات کیا جاتا ہے مگر انھوں نے مشائخ کا اتباع کرتے ہوئے ایسا کیا کیونکہ صفات کی زیادتی کا انکار صفات کا انکار ہے (۲) ولیسر الکل الفاظاً مترادفاً یہ دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر علم و قدرت مثلاً عین ذات ہوں تو علم و قدرت کا مفہوم ایک ہو گا جس سے ان دونوں کا ترادف لازم آئیگا پھر عالم و قادر کا ترادف لازم آئیگا اور ترادف باطل ہے لہذا معلوم ہوا کہ اس کیلئے صفات مختلفہ ثابت ہیں۔

**تنبیہ:** شارح کی دونوں دلیلوں میں جھول ہے، دوسری دلیل میں یہ خامی ہے کہ فریق مخالف بھی صفات کے ترادف کا قائل نہیں ہے اور پہلی دلیل میں یہ خامی ہے کہ صفت کے مفہوم کا مفہوم واجب پر زائد ہونا اسکو مستلزم نہیں کہ وہ واجب کی صفت حقیقیہ ہی ہو۔ اس لئے کہ وجود اور وحدت مثلاً مفہوم واجب پر ایک زائد مفہوم ہے تو ان دونوں میں ترادف نہیں ہے اس کے باوجود بھی وحدت و وجود مختلف حقیقیہ نہیں ہے بلکہ وجود و وحدت اولیت و آخرت کے مثل وصف اعتباری ہیں (۳) وان صدق المشتق علی الشئ اخری تیسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نصوص سے ذات باری کا عالم و قادر ہونا ثابت ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جس ذات پر مشتق کا اطلاق ہو گا تو اس ذات کیلئے مشتق کا ماخذ یعنی اس کا مبداء بھی ضرور ثابت ہو گا تو جب وہ عالم ہے تو اس کا مبداء یعنی علم اس کیلئے ضرور ثابت ہو گا۔ لہذا ثابت ہوا کہ اس کے لئے علم و قدرت اور حیات ثابت ہیں۔

لَا كَمَا يَزْعُمُ الْمُعْتَزِلَةُ أَنَّهُ عَالِمٌ لَا عِلْمَ لَهُ، وَقَادِرٌ لَا قُدْرَةَ لَهُ، أَلَيْ غَيْرُ ذَلِكَ فَادْنَا  
مَحَالٌ ظَاهِرٌ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا اسْوَدَ لَا سَوَادَ لَهُ، وَقَدْ نَطَقْتُ النُّصُوصُ بِثُبُوتِ عِلْمِهِ  
وَقُدْرَتِهِ، وَغَيْرِ هُمَا وَدَلَّ صِدْقُ الْأَفْعَالِ الْمُتَقَنَّةِ عِلْمَ وَجُودِ عِلْمِهِ، وَقُدْرَتِهِ، لَا  
عِلْمٌ مَجْرُودٌ تَسْمِيَتُهُ عَالِمًا وَقَادِرًا

**ترجمہ:** ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کا گمان ہے کہ وہ ایسا عالم ہے جس کیلئے علم نہیں ہے اور ایسا قادر ہے جس کیلئے قدرت نہیں ہے وغیرہ اس لئے کہ یہ تو کھلا بوجھال ہے ہمارے اس قول کے درجہ میں کہ وہ ایسا سود ہے جس کیلئے سیاہی نہیں ہے حالانکہ نصوص نا لائق ہیں اس کے علم و قدرت وغیرہ کے ثبوت پر اور مضبوط افعال کا صدور اس کے علم و قدرت کے وجود پر دل ہے نہ کہ اس کے محض عالم و قادر نام رکھنے پر۔

**تشریح:** شارح اس سے پہلے اثبات صفات پر تین دلیلیں قائم کر چکے ہیں۔ اب معتزلہ کی تردید کرنا

چاہتے ہیں جن کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم تو ہے مگر اس میں صفت علم نہیں ہے، قادر تو ہے مگر صفت قدرت اس میں نہیں ہے، سمیع تو ہے مگر صفت سمیع کا وجود نہیں ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ان سے کوئی پوچھے کہ جب صفت علم کا وجود نہیں ہے تو پھر اسکو عالم کیوں کہتے ہو، یہ تو ایسے ہی ہو گئے کہ فلاں چیز کالی تو ہے مگر اس میں سوزا اور کالا بن نہیں ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ بات قطعی باطل اور غلط ہے جس کے انطال پر دلائل کا تذکرہ تفصیل اوقات سے نرا تذکرہ نہیں رکھتا مگر شارح پھر بھی یہاں دو دلیل ذکر کرتے ہیں اول نقلی اور دوسری عقلی، وقد لقطت الخ یہ نقلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نفوس قطع میں بالکل اور غیر مبہم الفاظ میں صفات باری کو ثابت کیا گیا ہے مثلاً ان اللہ علیہ السلام قدرہ اس لئے یقینی طور سے اثبات کا قائل ہونا پڑ گیا۔

وذلك صمد و لا افعال المتعین الخ یہ دلیل عقلی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دنیا کا اتنا عظیم کارخانہ کون چلا رہا ہے؟ افعال و اعمال میں اتفاق اور محلی ہر قسم کے لوہ نقص اور کمی سے پاک کس نے رکھی؟ اور کارخانہ حیات کا مالک و قائم کون ہے؟ یقیناً ان چیزوں کو دیکھ کر عقل سلیم ایسی ذات تجویز کرتی ہے جس میں جملہ صفات کاملہ ہوں اور جو ہر قسم کے نقص سے منزہ ہو اس میں ایک طرف اگر حیات ہو تو دوسری طرف قدرت بھی ہونی چاہئے اگر وہ صفت علم سے محض ہو تو علم کے تمام ذرائع اسکے قبضہ و تصرف میں ہوں و دسج بھی ہوا و بصیر بھی یعنی وہ تمام صفات کاملہ کا سمیع ہو ورنہ اتنا بڑا نظام نہ چل سکتا ہے اور نہ اس کا وجود مقصور ہو سکتا ہے اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ مذکورہ خیال بدیہی البطلان ہے۔

ولیس النزاع فی العلم والقدرۃ الخ من جملة کیفیات والملکات لما صرح بہ  
مشائخنا من ان الله تعالى وحده حلیۃ ازلیۃ لیس بعض ولا مستحیل البقاء والله  
تعالی عالم و لا علم ازلی شامل لیس بعض ولا مستحیل البقاء ولا ضروری ولا  
ملکب و کذا فی سائر الصفات بل النزاع فی انہ کما ان للعالم متاعلاً ہو عرض  
فائم بہ زائد علیہ حادث فهل لہ انفع العالم علمہ و صفتہ ازلیۃ قائمۃ بہ زائد  
علیہ و کذا جمیع الصفات فانکرہ الفلاسفة والمعتزلہ۔

## ترجمہ

اور نزاع (محرک) اس علم و قدرت کے اندر نہیں ہے جو مخلوقیات اور ملکات حادثہ کے ہے  
بوجہ اس کے جس کی ہمارے مشائخ نے تصریح کی ہے یعنی اس کی کہ اللہ تعالیٰ حی ہے اور اس  
کیلئے حیات ازلیہ ہے جو نہ عرض ہے اور نہ مستحیل البقاء ہے اور اللہ تعالیٰ عالم ہے اور اس کا علم ازلی ہے جو شامل  
ہے (ہر چیز کو محیط ہے) نہ عرض ہے اور نہ مستحیل البقاء ہے اور نہ ضروری ہے نہ کسائی ہے اور ایسے ہی تمام صفات  
میں بلکہ نزاع اس میں ہے کہ جیسے ہم میں سے کسی عالم کیلئے ایسا علم ہے جو عرض ہے اسکی ذات کے ساتھ قائم  
ہے اس کی ذات پر زائد ہے حادث ہے تو کیا صالح عالم کیلئے ایسا ہی علم ہے جو صفت ازلیہ ہو اسکی ذات

کے ساتھ قائم ہوں ذات پر زائد ہوا اور ایسے ہی تمام صفات کا تو فلاسفہ اور معتزلہ نے انکار کیا ہے۔

## تشریح

اس مقدمات مذکورہ ذہن نشین رکھتے دوسرے یہ بات سمجھنے کہ یہاں صفت کا جو لفظ بار بار آ رہا ہے اس کے کیا معنی ہیں؟ اسکو آسان الفاظ میں حالات کہہ سکتے ہیں اور حالات کا مفہوم ہوتا ہے وہ چیز جو متغیر ہو اور انقلاب پذیر ہو۔ علمی انداز میں شارح نے بتایا کہ صفات کیفیات اور ملکات کو کہتے ہیں۔ ملکہ اس کیفیت را سخن کو کہتے ہیں کہ جو سورج کے بعد مشکل سے زوال پذیر ہو اس کے بالمقابل حال آگ ہے اور شارح کے کلام میں کیفیات سے حال ہی مراد ہے یہ متبشر الزوال ہوتا ہے۔ ملکہ کی مثال مدرسین کا علم ہے اور حال و کیفیت کی مثال طلبہ کا علم ہے تو کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ ملکات اور کیفیات کا نام صفات ہے اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ یہ دونوں حادث ہیں جن کا تخریظا ہر ہے، جب یہ تفصیل ذہن نشین ہو گئی تو اب سمجھنے کہ معتزلہ اعتراض کرتا ہے کہ علم و قدرت وغیرہ من جملہ حالات و کیفیات کے ہیں اور اب انکو باری عزوجل کیلئے ثابت کرنے کے لیے ہیں تو اب کا یہ اقدام درست نہ ہوگا کیونکہ ابھی معلوم ہو چکا ہے کہ یہ تو حادث ہیں تو اگر اللہ تعالیٰ کیلئے انکو ثابت کیا جائیگا تو اس کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا وہ ہونہر عن ذلک۔

## جواب

تفصیل جواب کی یہ ہے کہ ہمارا اور ذہنی مخالف کا جھگڑا اختلاف اس معنی کے اعتبار سے نہیں جو آپ نے ذکر کرتے ہیں اس لئے متنازع متکلیف کی تصریح موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ تعالیٰ ہے اور اسکی صفت حیات ہے اور ایسی حیات جو ازلی ہے جس کا وجود اور بقا حال نہیں بلکہ ضروری ہے اسی طرح انکی تصریح موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے اور اس کیلئے صفت علم ہے اور وہ علم ازلی ہے کلیات و جزئیات سب کو شامل اور محیط ہے اور وہ علم نہ ضروری ہے یعنی بدیہی اور نہ ملقب یعنی کسی اور نظری، اور اس کو وجہ یہ ہے کہ علم ضروری اور نظری علم حصولی کی اقسام ہیں اور علم باری صہولی نہیں بلکہ ذاتی اور ضروری ہے و لکن ذاتی سائر الصفات، پس ثابت ہوا کہ اللہ کا علم جو تک حادث نہیں بلکہ قدیم ہے اس لئے معتزلہ اور متکلیف کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ نفس قدرت و علم اسکے لئے ثابت ہیں بلکہ اختلاف ایک دوسری چیز میں ہے وہ یہ کہ آیا یہ صفت یعنی علم وغیرہ جیسا کہ ہمارے ساتھ قائم ہوتی ہیں مگر حادث ہوتی ہیں اور ہمارے وجود پر زائد ہوتی ہیں تو کیا وہ صفات جو باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوتی ہیں وہ ازلی وابدی ہونیکے ساتھ ساتھ ہماری صفات کے مانند ذات باری پر زائد ہیں یا نہیں اس میں اختلاف ہے نفس اثبات میں معتزلہ کا ہم سے کوئی اختلاف نہیں ہے چنانچہ فلاسفہ اور معتزلہ کا کہنا ہے کہ صفات ذات باری سے زائد اور علیحدہ کوئی چیز نہیں ہیں۔

و زعموا ان صفاتہ عین ذاتہ بمعنی ان ذاتہ، یستثنی باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالقدرة، و ان قادرا لا غیر ذلک فلا یلزم تکلّف فی الذات ولا تعدد فی القدماء و الواجبات

## ترجمہ

اور انھوں نے گمان کیا ہے کہ اسکی صفات بعینہ اسکی ذات ہے اس معنی کر کہ اسکی ذات کا معلومات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے عالم نام رکھا جاتا ہے اور مقدرات کیساتھ تعلق کے اعتبار سے اس کا نام) قادر ہے وغیرہ تو نہ ذات میں تکثر لازم آئیگا اور نہ قدما اور واجبات کے اندر تعدد یعنی یہ فرق مخالف دھوکہ کھا گیا ہے اور اس نے اثبات صفات کو منافی تو حید سمجھا لیا۔ انھوں نے کہا کہ ذات و صفات ایک ہیں یعنی صفات ذات کے علاوہ کوئی چیز نہیں بلکہ فقط ذات باری ہے تعلقات کے مختلف ہونے کی وجہ سے اسی کا نام کبھی قادر ہوتا ہے اور کبھی عالم وغیرہ اور انھوں نے کہا کہ اس طرح کہنے سے نہ ذات قدیمہ کا تکثر لازم آئیگا اور نہ قدما اور وجہات کا تکثر لازم آئیگا اور اگر اشاعرہ کا قول اختیار کیا جائے تو وجہات کا تعدد لازم آتا ہے۔ شارح آگے اس کا جواب دے رہے ہیں۔

## تشریح

والجواب ما سبق من ان المستحيل تعدد الذات القديمة وهو غير لازم ويلزمه كون العلم مثلاً قدراً وحلولاً وعالماً وحيثاً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قاسم بذات، الى غير ذلك من المحكلات۔

## ترجمہ

اور جواب وہ ہے جو ماقبل میں گذر چکا یعنی یہ کہ محال ذات قدیمہ کا تعدد ہے اور یہ لازم نہیں آتا اور تمہارے قول پر لازم آتا ہے مثلاً علم کا قدرت اور حیات اور عالم اور حی اور قادر اور صانع عالم اور مخلوق کا معبود ہونا اور واجب کا اپنی ذات کے ساتھ قائم نہ ہونا اسکے علاوہ دوسرے محالات۔ شارح اشاعرہ کی وکالت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صفات کو زائد علی الذات تسلیم کرنے پر معتزلہ نے تعدد قدما اور وجہات کا لزوم بتلایا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں ۱) ذات قدیمہ کا تعدد ۲) صفات قدیمہ کا تعدد۔ اول محال ہے کہ ثانی اور صفات کو زائد علی الذات ماننے میں اول لازم نہیں آتا جو محال ہے بلکہ ثانی پایا جاتا ہے جو جائز ہے فلا إشكال فیہ شارح فرماتے ہیں کہ اے معتزلہ تم ہمارے مذہب پر کیا اعتراض کرو گے ہم تمہارے اور اعتراض کرتے ہیں ہم تو جواب دو دو لازم پہلا اعتراض : جب تمام صفات عین ذات ہیں تو اس وقت یہ خرابی لازم آئیگی کہ بعض صفات کا دوسری بعض کے ساتھ القاف لازم آئیگا اور اس وقت یہ ضروری ہوگا کہ صفات کا ایک دوسرے پر حمل صحیح ہو مثلاً یہ کہنا صحیح ہو کہ علم قدرت ہے علم حیات ہے علم عالم ہے علم قادر ہے وغیرہ کیونکہ جب علم ذات باری کا عین ہے اور دونوں میں فرق نہیں ہے تو ظاہری بات ہے کہ اس ذات (علم) پر صفات کو حمل کرنا چاہئے۔ اسی طرح دیگر صفات کا حمل بھی صحیح ہونا چاہئے یہ خرابی کیوں لازم آئی؟ کیونکہ اے معتزلہ تم نے صفات کو عین ذات قرار دیا ہے اسلئے اگر اس سے بچنا چاہتے ہو تو فوراً اس خیال باطل سے رجوع کرو۔

دوسری خرابی — وکون الواجب غیر قائم بذاتہ۔ کیونکہ صفات خود قائم بالذات نہیں ہیں ہوتیں بلکہ کسی کے سہارے ان کا قیام ہوتا ہے مثلاً علم عالم ہی کے ساتھ قائم ہوگا اور معتزل نے صفات اور ذات کو متحد قرار دیا ہے اور جب صفات بعینہ ذات اور ذات بعینہ صفات ہیں تو صفات پر ذات کے احکام اور ذات پر صفات کے احکام جاری ہوں گے کیونکہ دونوں عین ہیں تو صفت چونکہ قائم بالذات نہیں ہوا کرتی ہے بلکہ قائم بالغیر ہوتی ہے اور صفات بعینہ ذات ہے تو یوں کہنا درست ہوگا کہ واجب الوجود قائم بالذات نہیں جو سراسر باطل ہے اگر واجب بھی قائم بالذات نہ ہوگا تو پھر کون ہوگا اور یہ ساری خرابی لازم آ رہی ہے ذات و صفات کے درمیان عینیت کا قول اختیار کرنے سے

فلسفی و فلسفین خدالمتا نہیں ۛ ٹوڑو کو سلجھا رہا ہے پر سر المتا نہیں

أَزَلَّتْ لَا كَمَا يَزَعُمُ الْكِرَامِيَّةُ مِنْ أَنَّ لَهَا صفات لکن احادثہ لا استعمالہ  
قیام الحوادث بذاتہ

ترجمہ

تشریح

(اس کی صفات) ازلیہ ہیں ایسا نہیں ہے جیسے کرامیہ کا گمان ہے کہ اسکی صفات تو ہیں لیکن حادث ہیں۔ حوادث کے قیام کے محال ہو نیکی وجہ سے اسکی ذات کے ساتھ۔

بطرح اہل حق کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بہت سی صفات کے ساتھ موصوف ہے ایسے ہی ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ وہ صفات ازلی ہیں حادث نہیں ایک فرقہ کرامیہ ہے اسکی عقیدہ یہ ہے کہ صفات کا اثبات تو یقیناً ہے مگر سب کی سب حادث ہیں قدرت کے علاوہ اور انکی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کا تعلق حوادث سے ہوتا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کسی چیز کو جانتا ہے، سنتا ہے، بولتا ہے دیکھتا ہے تو اس کے تعلق کیلئے معلوم، مسموع، مخاطب اور مبہم کی ضرورت ہے اور یہ ظاہرات ہے کہ یہ اشیا مذکورہ نہ ہمیشہ سے ہیں اور نہ ہمیشہ رہیں گی یعنی انکو ازلی وابدی کہنا محال ہے لہذا جب صفات کا تعلق ان حوادث کے ساتھ ہوگا تو صفات کا قیام بھی ازلی وابدی نہ ہوگا اسلئے انھوں نے کہا کہ صفات حادث ہیں۔ شارح نے فرمایا کہ ان کا قول غلط ہے کیونکہ حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ نہیں ہو سکتا اور کرامیہ کے استعمال کا جواب یہ ہے کہ صفت کے تعلق کا حدوث نفس صفت کے حدوث کو مستلزم نہیں کہلا بخفی فلا اشکال فیہ۔

قَائِمَةٌ بِذَاتِهَا وَبِغَيْرِهَا لَا مَعْنَى لِمَعْنَى الشَّيْءِ إِلَّا مَا يَقُومُ بِهِ لَا كَمَا يَزَعُمُ الْمُعْتَزِلَةُ  
مِنْ أَنَّهَا مُتَكَلِّمَةٌ بِكَلَامٍ هُوَ قَائِمٌ بِغَيْرِهَا لَكِنْ مَرَادُهُمْ نَفْيُ كَوْنِ الْكَلَامِ صِفَةً لَهَا لَا اثْبَاتَ  
كَوْنِهَا صِفَةً لَهَا غَيْرَ قَائِمٍ بِذَاتِهَا۔

## ترجمہ

اور اسکی صفات ازلیہ، اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں، اس بات کی ضرورت کیوجہ سے کہ کوئی معنی نہیں شئی کی صفت کے مگر جو اس کے ساتھ قائم ہوں ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ وہ منکلم ہے ایسے کلام کے ساتھ جو اس کے غیر کے ساتھ قائم ہے لیکن انہی مراد کلام کے اسکی صفت ہونے کی نفی کرنا ہے نہ کہ کلام کو اس کی ایسی صفت بنا کر ثابت کرنا جو اس کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہو۔

## تشریح

یعنی اللہ تعالیٰ کی تمام صفات اسی کے ساتھ قائم ہیں کیونکہ یہ بالکل بدیہی بات ہے کہ جب کسی شئی اور ذات کی کوئی صفت ہوگی تو اس کے علاوہ کسی اور کے ساتھ وہ صفت قائم نہیں ہو سکتی کیونکہ کسی شئی کی صفت کے معنی ہی یہ ہوتے ہیں کہ وہ صفت اس شئی کے ساتھ قائم ہے اسی بنا پر اسکو صفت کہا جا رہا ہے ورنہ صفت نہ کہتے تو منکلم ہو کہ صفات باری اسی کے ساتھ قائم ہیں اس کے برعکس معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ صفت تو ہے مگر اس صفت کا قیام ذات باری کے ساتھ نہیں بلکہ غیر کے ساتھ ہے چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ بلاشبہ اللہ تعالیٰ منکلم ہے مگر یہ صفت کلام باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں بلکہ غیر کے ساتھ یعنی لوح محفوظ یا جبریل یا یغیبر کے ساتھ۔

اس مقام پر شارح پر ایک اعتراض کیا گیا۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ ابھی تم نے یہ کہا تھا کہ معتزلہ صفات باری کو عین ذات مانتے ہیں علیحدہ سے صفات تو تسلیم نہیں کرتے مگر یہاں جو بات آپ نے بتائی ہے کہ لا کما یزعم المعتزلہ الخ اس سے تو اس کے برعکس یہ مفہوم ہوتا ہے کہ معتزلہ صفات کو ذات سے علیحدہ تسلیم کرتے ہیں اور غیر کے ساتھ قائم مانتے ہیں تو آپ کی دونوں باتوں میں تعارض ہو گیا؟ جواب دیتے ہیں لیکن مراد ہم الخ۔ کہ میاں معتز صاحب! تمہاری بات صحیح ہے مگر ان کا مذہب دہی ہے جو ماقبل میں بیان کیا جا چکا ہے رہ گیا ان کا یہ قول مذکور جس سے انکی طرف سے اثبات صفت کلام مفہوم ہو رہا ہے تو ان کا مقصد اس کلام سے بھی نفی ہے بالفاظ دیگر یہ بھی نفی صفت کا ایک طریقہ ہے لہذا اس سے بوجہ دھوکہ لگتا ہے کہ اثبات صفت کلام مقصود ہے یہ دھوکہ نہ لگنا چاہئے۔

وَلَمَّا تَشَكَّلَتِ الْمَعْتَزَلَةُ بَيَانُ فِي اثْبَاتِ الصِّفَاتِ اِبْطَالُ التَّوْحِيدِ لَمَّا اَنْهَاهَا مَوْجُودَاتٍ قَدْ يَمُتُّ مَعَاذَهُ لَدَاتِ اللَّهِ تَعَالَى فَيَلْزِمُ قَدَمُ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى وَتَعَدُّ الْقَدَمَاءُ بَلْ تَعَدُّ الْوَاحِبِ لِدَاتِهِ عُلُومًا وَقَعَتِ الْاِشَارَةُ اِلَيْهِ فِي كَلَامِ الْمُتَقَدِّمِينَ وَالتَّهَرُّجُ بِهِ فِي كَلَامِ الْمُتَأَخِّرِينَ مِنْ اَنْتَ وَاجِبُ الْوُجُودِ بِالذَّاتِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَصِفَاتُهُ وَقَدْ كَفَرْتَ الْفَضَائِلُ بِاثْبَاتِ ثَلَاثَةٍ مِنَ الْقَدَمَاءِ فَمَا بَالُ الثَّمَانِيَةِ اَوَّلُ شِئَانِ اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ

## ترجمہ

اور جبکہ معتزلہ نے اس طریقہ پر استدلال کیا کہ صفات کو ثابت کرنے میں توحید کا ابطال ہے

اس لئے کہ صفات وہ موجودات قدیمہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے مغائر ہیں تو غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدیمہ کا تعدد لازم آتا ہے بلکہ واجب لذاتہ کا تعدد لازم آتا ہے۔ اس تفصیل کے مطابق جس کی جانب متقدمین کے کلام میں اشارہ واقع ہے اور جسکی تصریح ہے متأخرین کے کلام میں یعنی یہ کہ واجب الوجود بالذات وہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں حالانکہ نصاریٰ کی تکفیر کی گئی ہے تین قمار کے اثبات سے تو اٹھ یا اس سے زیادہ کا کیا حال ہوگا، تو مصنف نے اپنے اس قول سے (جو بعد میں آ رہا ہے) جواب کی جانب اشارہ کیا ہے۔

## تشریح

بعد میں جو مصنف کا متن آ رہا ہے یہ اس کی تمہید ہے جن کا حاصل یہ ہے کہ عبارت آئندہ معتزلہ کی جانب سے ہونیوالے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اے اہلسنت و اجماعت تم بقول اشاعرہ سات، اور بقول ماترید یہ آٹھ صفات مانتے ہو اور ان کو ذات پر زائد سمجھتے ہو جس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ ان صفات میں بھی مغائرت اور ذات و صفات میں بھی مغائرت ہے اور ساتھ ہی ساتھ تم ان صفات کو واجب الوجود بالذات بھی مانتے ہو جو بالذات واجب لذاتہ مان لیا اور ذات سے مغائر مان لیا تو غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدیم کا تعدد لازم آتا ہے حالانکہ نصاریٰ نے تین قمار ثابت کئے ہیں جس کو جسے انہی تکفیر کی گئی اور تم نے تو جانتے ہیں کہ آٹھ قمار کو مانا ہے تو تمہارا کیا حال ہوگا؟ تکفیر کے مستحق ہو گے یا نہیں؟ مصنف نے اگلے متن سے اسی اعتراض کا جواب دیا،

**تنبیہ:** یہاں ایک بات عرض کر دینا مناسب سمجھتا ہوں۔ بعض لوگوں کو دھوکہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا علم جزئیاتِ کثیرہ متغیرہ کے ساتھ کیسے متعلق ہو سکتا ہے جبکہ اس میں جمع بین الاضداد ہے؟

**جواب:** جیسے یہ جائز ہے کہ ایک شخص وقت و احادیث کلمہ کو مع انہی اقسام متبائنہ و احوال متغائرہ و اعتبارات متفادہ جان لے۔ وہ اس وقت میں کلمہ کو اسم و فعل و حروف اور ثلاثی اور رباعی معرب اور مبني، ممکن اور غیر ممکن، منہفہ اور غیر منہفہ، معرفہ اور نکرہ، ماضی اور مستقبل، امر و نہی سمجھی احوال و اقسام کے ساتھ جان سکتا ہے اور اس کے لئے جائز ہے کہ یوں کہے کہ میں کلمہ کے اندر بیک وقت ان اقسام و اعتبارات کو دیکھتا ہوں۔ تو جب جمع الاضداد علم ممکن کے اندر درست ہے تو علم واجب کے اندر مستبعد ہو نیک کیا سوال پیدا ہوتا ہے؟

وہی لاہو ولا غیرہ یعنی صفات اللہ تعالیٰ لیست غیر الذات ولا غیر الذات  
فلا یکلزم قدم الغیر ولا تکلش فی القدماء

## ترجمہ

اور صفات ذات باری ہیں اور نہ اس کا غیر ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات نہ عین ذات ہیں



اور نہ غیر ذات، تو نہ غیر کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور نہ قدیم کا نہ گزرا لازم آئیگا۔

## تشریح

اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفات تو عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات۔ اول مختار اور فاسف کا اور ثانی کرامیہ کا مسئلہ ہے یعنی فریق اول عینیت کا اور ثانی غیریت کا قائل ہے اور اول دوم دونوں کا انکار کرتے ہیں۔ وجہ اسکی یہ ہے کہ اگر اول قول اختیار کیا جائے تو اسم و صفت کے درمیان تضاد لازم آتا ہے جو محال ہے۔ اور اگر دوسری صورت اختیار کی جائے تو صفات کو یا تو قائم بالذات مانو گے یا اللہ کے علاوہ کسی دوسری ذات کے ساتھ قائم مانو گے اور دونوں صورتیں باطل ہیں اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے لہذا مذکورہ دونوں قول باطل ہوتے اور ہمارا قول ثابت ہو گیا کہ لاہو ولا غیرہ۔

بہر حال جب صفات کو عین ذات نہیں مانا تو نہ قدیم متغائرہ کا نہ گزرا لازم آئیگا اور نہ غیر اللہ کا قدیم ہونا تو لازم آئے گا۔

**تنبیہ:**۔ ہر کامر جہ صفات ہے اور حق اور غیرہ کی ہر صفت کا مرجع ذات ہے عین نہ ہو تو کیا یہ مطلب ہے کہ تو دونوں کا مفہوم متغائر ہے متحد نہیں ہے اور غیر تو تو کیا مطلب یہ ہے کہ صفات ذات سے منفک اور جدا ہو کر نہیں باقی جائیں گی۔

**تنبیہ:**۔ ملا علی قاری نے شرح الفقہ الکبیر میں لکھا ہے تمام صحابہؓ اور تابعین اور ائمہ مجتہدین وغیرہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ کی ہر صفت متین ذات ہے اور نہ غیر ذات، ملاحظہ ہو حاشیہ نمبر ۱۳ مگر یہ ارشاد نساخ ہے بلکہ صحابہؓ اور تابعین نے اس مسئلہ پر کوئی کلام نہیں کیا بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس بات میں کچھ ارشاد نہیں فرمایا، نیز کتاب و سنت میں اس مسئلہ سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا اس لئے بعض اکابر سے منقول ہے کہ مؤمن کہلے یہ اعتقاد کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ سمیع و بصیر ہے عینیت اور غیریت کی بحث میں نہ پڑے بلکہ اس کا ترک اولیٰ و افضل ہے بہر حال جب صفات کو غیر ذات نہ مانا جائے تو مذکورہ کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

وَالْمُحَارَبِیْنَ وَانْ لَّمْ یَصْوَءُوا بِالْقَدَمِ الْمَتَغَاۃِ لَکِنْ لِّزَمَهُمْ ذٰلِکَ لِاَنَّهُمْ اٰثَبُوا  
الْاَقَانِیْمَ الثَّلَاثَۃَ هُوَ الْمَوْجُودُ وَالْعِلْمُ وَالْحَیْوَةُ وَسَوَّاهَا الْاَبَ وَالْاَبْنُ وَرُوحُ الْقُدُسِ  
وَمِنْ عَمَوَانِ الْقَوْمِ الْعِلْمُ قَدْ اُنْقَلِیْ اِلٰی بَدْنِ عِیْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ فَجُوزْ وَالْاِنْکَالُ  
وَالْاِنْتِقَالُ فَکَانَ ذَوَاتٍ مُّتَغَاۃِۃِۃِ

## ترجمہ

اور نصاریٰ نے اگرچہ قدیم متغائرہ کی تصریح نہیں کی لیکن یہ بات ان کو لازم آتی ہے اس لئے کہ انھوں نے قائم ثلثہ (تین اصولوں کو) کو ثابت کیا ہے جو وجود اور علم اور حیات ہیں اور انھوں نے انکا امام اب اور ابن اور روح القدس رکھ لیا ہے اور انھوں نے گمان کیا ہے کہ اقوام علم عیسیٰ کے بدن کی جانب منتقل

ہو گیا ہے تو انھوں نے انفکاک و انتقال کو جائز قرار دیا تو اقاہم ذوات متغائرہ ہو گئے۔  
**تشریح** یہ عبارت بھی ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ نصاریٰ نے قدامتِ متغائرہ کی کہیں حجت نہیں کی تو پھر انکو کافر کیوں کہا گیا؟

شارح نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ بات صحیح ہے کہ انھوں نے قدامتِ متغائرہ کی کہیں تصریح نہیں کی مگر ان کے عقائد و اشارات اقوال سے پتہ چلتا ہے کہ وہ قدامتِ متغائرہ (ثلاثہ) کے قائل ہیں اور اس طرح کائنات کا عقیدہ یہ ہے کہ تین اقنوم ہیں وجودِ علمِ حیات اور وہ اول کو اب اور ثانی کو ابن اور تیسرے کو روح القدس کہتے ہیں اول سے مراد اللہ تعالیٰ اور ثانی سے حضرت عیسیٰ اور ثالث سے حضرت جبریل۔ اور وہ کہتے ہیں کہ اقنومِ علم اللہ تعالیٰ سے منتقل ہو کر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف چلا آیا تو غور کیجئے کہ انھوں نے ایک اقنوم یعنی علم کو باری تعالیٰ سے منکب تسلیم کیا، اور اقنوم ابن کی طرف منتقل کرنا تو گویا انھوں نے انتقال کو جائز کر کے یہ ثابت کر دیا کہ یہ تینوں چیزیں متغائر ہیں اور یہ تینوں ذات بھی ہیں کیونکہ انتقال ذات ہی کا ہوتا ہے صفات کا نہیں۔

**نتیجہ** :- اقنومِ جمع اقاہم، یہ سُرِ پانی کلمہ ہے جو بقول بعض بمعنی صفت، اور بقول بعض بمعنی اصل ہے اور عیسیٰ عربی زبان میں ایسور کے منے میں ہے جس کے معنی مبارک کے ہیں (وفیہ اقوال آخر) نصاریٰ کی وجہ تسمیہ یا تو یہ ہے کہ انھوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ”مَنْ النَّصَارَىٰ إِلَى اللَّهِ“ کے جواب میں ”نَحْنُ النَّصَارَىٰ“ کہا تھا (وفیہ اقوال آخر)

ولقائل ان یمنع توقف التعدّد والتکثر علی التکایف بمعنی جواز الانفکاک للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنین والثلاثین الخ غلبت ذلک متعدّدۃ متکثرۃ مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا یغایر کلک والیصلح لا یتصور نزاع من اهل السنۃ فیکثرۃ الصفات وقد دھا متغایرۃ کانت او غلب متغایرۃ

**ترجمہ** اور قائل کو حق ہے کہ وہ منع کرے تعدد اور تکثر کے موقوف ہونے کو اس تغایر پر جو جوازِ انفکاک کے معنی میں ہے۔ اس بات کے یقینی ہو چکی وجہ سے کہ مراتب اعداد ایک اور دو اور تین سے اس

کے غیر تک متعدد و تکثر ہیں باوجودیکہ ان میں سے بعض بعض کا جزو ہے اور جزو کل کے تغایر نہیں ہوتا اور نیز صفات کی کثرت و تعدد کے بازمیں اہلسنت کی جانب سے کوئی نزاع متصور نہیں خواہ صفات متغایر ہوں یا غیر متغایر

**تشریح** مصنف نے معتزلہ کے اعتراض کا جواب لاہود لا غیر دئے دیا ہے جسکی تفصیل گزر چکی۔ یہاں سے شارح اسی جواب کو کمزور ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ مصنف نے جو جواب دیا تھا اس کا حاصل

یہ تھا کہ تعدد اور تکثر اس وقت ہوتا ہے جبکہ صفات اور ذات میں تغایر ہو لیکن یہاں معترض اعتراض کر سکتا ہے

کہ تغایر اور انفکاک نہ ہونیکے باوجود ہم آپ کو تکثر و تعدد دکھا سکتے ہیں مثلاً مراتب عدد کو لیے لیجئے آسانی اور تفہیم کے لئے ایک دو تین سے دس تک جیسے جلتے تو دیکھتے مراتب عدد یعنی دس میں تعدد اور تکثر ہے یعنی ان میں سے ہر ایک مستقل عدد ہے ایک بھی مستقل عدد ہے اور دوسری و لکڑا، لیکن اس تعدد کے باوجود یہاں تغایر نہیں پایا جاتا اس لئے کہ ان میں سے بعض دوسرے کا جزو ہے مثلاً آٹھ کو کا جزو ہے، سات آٹھ کا جزو ہے وغیرہ۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جزو اور کل میں مغایرت نہیں ہوتی (یعنی جزو کل سے منفک نہیں ہوتا ورنہ کل کل نہیں رہے گا) مگر یہاں عدم تغایر کے باوجود تکثر ہے جبکہ آپ کا کہنا ہے کہ تکثر اور تعدد اس وقت ہوگا جب تغایر ہوا جس لئے آپ کا جواب درست نہیں ہے۔

وَالْإِصْطِحَاقُ لَا يَتَصَقُّ، الْفَرْقُ الْإِصْطِحَاقُ۔ یہ مصنف پر دوسرا اعتراض ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے لاھو وکلا غیریہ کہہ کر صفات کے عدم تغایر کو ثابت کر کے جو صفات کے عدم تعدد اور تکثر کو ثابت کیا ہے یہ المنسٹ وابعاجت کی تصریحات کے خلاف ہے کیونکہ انکی تصریح ہے کہ صفات میں تکثر ہے اور وہ سات یا آٹھ ہیں (کلام) لہذا مصنف کا یہ جواب جو انھوں نے دیا ہے غلط اور بے محل ہے، بلکہ اس اعتراض کا جو اچھا جواب ہے وہ وہی ہے جو اقبل میں گذر چکا ہے، مزید اور بھی سنئے!

فَالْأَوَّلَىٰ أَنْ يَقَالَ الْمُسْتَحْتَمِلُ تَعْدُدُ ذَوَاتٍ قَدِيمَةٍ لَا ذَاتَاتٍ وَصِفَاتٍ -

ترجمہ

تشریح

پس اولیٰ یہ ہے کہ کہا جائے کہ محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے ایک ذات اور چند صفات نہیں (یعنی اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے) شارح کہنا چاہتے ہیں کہ معترض کا اعتراض مذکور تسلیم کر لیا جائے اور ان کو یہ جواب دیا جائے کہ تعدد کی دو قسمیں ہیں (۱) تعدد فی الذات (۲) تعدد فی الصفات۔ اول جائز نہیں اور ثانی جائز ہے اور یہاں تعدد صفات ہی لازم آتا ہے؟ جائز ہے اس لئے معتزلہ کا اشکال رافع ہو جائے گا۔

وَأَنْ لَا يَحْتَرِزَ عَلَى الْقَوْلِ بِكَوْنِ الصِّفَاتِ وَاجِبَةِ الْوُجُودِ لِذَاتِهَا لِإِقَالِ هُوَ وَاجِبَةٌ لَا غَيْرَهَا بَلْ لِمَا لَيْكُرْ عَنْهَا وَلَا غَيْرَهَا عَنِ ذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَتَقْدَسُ وَيَكُونُ هَذَا أَمْرًا مِنْ قَالِ وَاجِبِ الْوُجُودِ لِذَاتِهِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَصِفَاتُهُ يَعْنِي أَنَّهَا وَاجِبَةٌ لِذَاتِ الْوَاجِبِ تَعَالَى وَتَقْدَسُ وَأَمَّا فَنَفْسُهَا فَهِيَ مُمْكِنَةٌ وَلَا اسْتِحَالَةٌ فِي قَدَمِ الْمُمْكِنِ إِذَا كَانَ قَائِمًا بِذَاتِ الْقَدِيمِ وَاجِبًا بِغَيْرِ مُفْصَلٍ عَنْهُ فَلَيْسَ كُلُّ قَدِيمٍ إِلَهًا حَتَّى يُلْزَمَ مِنْ وَجُودِ الْقَدَمَاءِ وَجُودُ الْأَلِهَةِ -

تشویش

شارح نے جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ صفات باری ممکن ہونیکے باوجود حادث نہیں ہیں اس لئے کہ اگر کوئی ممکن ذات قدیم کے ساتھ قائم ہو اور قیام بھی واجب ہو نیکے طرے پر ہو کہ پھر اس کا اپنے موصوف سے الفاک نہ ہو سکے تو ایسے ممکن کو قدیم اور غیر حادث کہا جائے گا تو اس تقریر سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ممکن بھی قدیم ہو سکتا ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ اللہ و معبود بھی قدیم ہے مگر اللہ وہ قدیم ہے جس کا قدیم ذاتی ہو جیسے ذات واجب الوجود اور اگر قدیم ذاتی نہ ہو بلکہ غیر کے سبب سے اس میں قدامت آگئی ہو تو ایسا قدیم معبود نہیں ہو سکتا۔

**سوال :-** جب آپ نے صفات کو ممکن مان لیا تو ان کا حدوث بھی ضروری ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ تمہارے نزدیک فاعل بالا اختیار ہے تو جب تک ارادہ کا تعلق صفات کے ساتھ نہیں ہوا تو ان پر عدم طاری رہا اور طریبان عدم منافی قدم ہے لہذا حدوث ہو گیا ہے

**جواب :-** جملہ مہذوبات کے سلسلہ میں خداوند تعالیٰ فاعل مختار ہے اور صفات کے سلسلہ میں صدور صفات اس سے بالا اختیار نہیں بلکہ بالایجاب ہے اور جب بالایجاب ہے تو علت تامہ کے ساتھ بغیر کسی لغات کے مکمل کا تحقق ہوگا تو ان پر عدم طاری نہیں ہوا لہذا حدوث ثابت نہ ہوا بلکہ قدم برقرار ہے۔

**سوال :-** آپ نے یہ کیا طریقہ اپنایا کہ یہاں اس سے صفات کے صدور کو بالایجاب مانا اور اس کے علاوہ پوری کائنات میں فاعل بالا اختیار مانا ؟

**جواب :-** وہاں فاعل مختار ماننا صفت کمال ہے اور یہاں بالایجاب صدور ماننا صفت کمال ہے اور صفات نمایاں اس کیلئے ثابت ہیں اور وہ ہر قسم کے عیب و نقص سے بالاتر ہے تو اسکو ترجیح بلا مرجح نہیں کہا جاسکتا۔

**تنبیہ :-** ہم نے شارح کے کلام وان لایبخر اکا عطف ان یقال پر کیا ہے اور اسی کو قیاس اور کلام کاربہ مقتضی تھے اگرچہ شروع میں اس سے کچھ تعرض نہیں کیا گیا ہے۔

لکن ينبغي ان يقال ان الله تعالى قدیم بذاته موصوف بصفاته ولا يطلق القول بالقد ماع لعل لا يذهب الوهم الى ان كلاً منها قاسم بذاته موصوف بصفات  
الا لوهية۔

**ترجمہ**

لیکن مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ قدیم ہے، اپنی صفات کے ساتھ موصوف ہے اور (صفات) پر قدیم کا قول نہ بولا جائے تاکہ دہم اس بات کی طوط نہ جائے کہ ان دونوں میں سے (ذات و صفات) ہر ایک قائم بالذات ہے الوہیت کی صفت سے متصف ہے یہاں سے شارح ایک مشورہ دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ ہماری گذشتہ تقریر سے صفات کا ممکن ہونیکے باوجود قدیم ہونا ثابت ہو گیا، اور یہ بات تو گوگوں کی زبان زد

**تشریح**

ہے کہ معبود قدیم ہی ہوتا ہے تو کہیں ایسا نہ ہو کہ آپ صفات کو قدیم کہیں اور عوام الناس کو یہ دہم ہو جائے کہ چونکہ یہ قدیم ہیں لہذا صفت الوہیت سے بھی متصف ہیں اس لئے عوام الناس کو اس دھوکے کا اندر پڑنے سے بچانیکے ہر ذریعہ ہے کہ صفات کو قدیم کہنے سے گریز کیا جائے بلکہ اس کی تعبیر یوں کر دینی چاہئے اللہ قدیم بذاتہ موصوف بصفاته۔

ولصوبتہ هذا المقام ذهبت المعتزلت والفلاسفة الى نفى الصفات والكرامية الى نفى قدمها والاشاعرة الى نفى غيريتها وعينيتها۔

ترجمہ

تشریح

اور اس مقام کے مشکل ہو چکی وجہ سے گئے ہیں معتزلہ اور فلاسفہ صفات کی نفی کر چکی جانب اور کرامیہ صفات کے قدم کی نفی کی جانب اور اشاعرہ صفات کی غیریت و عینیت کی نفی کج جانب یہاں سے شارح یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ یہ مسئلہ کہ صفات زائد علی الذات ہیں یا عین ذات ہیں پھر بر تقدیر اول واجب ہیں یا ممکن۔ یہ بہت دشوار مسئلہ ہے اور اسی دشواری کی وجہ سے معتزلہ اور فلاسفہ نے صفات کا انکار کر دیا اور کرامیہ نے ان کے قدیم ہو چکی نفی کر دی اور اشاعرہ نے یوں کہہ دیا کہ صفات نہ عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات۔ فلاسفہ نے یہ دلیل بیان کی کہ اگر صفات کو ثابت کیا جائے تو پھر دو صورتیں ہوں گی، ان کا صدور یا تو ذات باری سے ہو گا یا غیر سے۔ ثانی صورت باطل ہے۔ کیونکہ اس صورت میں واجب کا غیر کے ذریعہ کمال حاصل کرنا لازم آتا ہے و ہو محال۔ اور اول صورت اس لئے باطل ہے کہ اس میں واحد حقیقی کا بیک وقت فاعل و قابل ہونا لازم آتا ہے و ہو ایضاً محال۔ اور معتزلہ نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ اگر صفات کو ثابت کیا جائے تو دو صورتیں ہوں گی یا تو صفات قدیم ہو چکی یا حادث۔ اول صورت میں تعدد قدما اور ثانی صورت میں اس کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا۔

اور کرامیہ نے صفات کو تو مانا مگر حادث مانا تاکہ تعدد قدما لازم نہ آئے اور اشاعرہ کی دلیل گذر چکی ہے اور بعض حضرات نے سکوت اختیار کیا ہے اور اگر کوئی مانع شرعی نہ ہو تو یہی طریقہ احتوا ہے۔

فان قيل هذا في الظاهر دفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الاخر فهو غير والا فحينئذ ولا يتصور بينهما واسطة

ترجمہ

تشریح

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ ظاہر میں رفع نقیضین ہے اور حقیقت میں جمع بین النقیضین ہے اس لئے کہ ایک چیز کا مفہوم اگر وہ دوسری کا مفہوم نہ ہو تو یہ اس کا غیر ہے ورنہ اس کا عین ہے اور ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ متصور نہیں ہے۔

اشاعرہ نے جو عینیت و غیریت کی نفی کی ہے جس کی ترجمانی ماتن نے ہولاً ہو و لا غایت کا سے فرمائی ہے اس پر اعتراض ہے کہ آپ کا یہ فرمانا کہ صفات نہ عین ذات

ہیں اور نہ غیر ذات، یہ تو محال ہے کیونکہ اگر ظاہری اعتبار سے اسکو دیکھا جائے تو ارتفاع نقیضین لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے اور اگر غور و خوض کیا جائے تو نفی عینیت اور غیریت میں ایک اور محال کا انکشاف ہوتا ہے اور وہ اجتماع نقیضین ہے کیونکہ جب صفات باری سے عینیت کی نفی کرتے ہوئے کہا گیا کہ یہ عین ذات نہیں تو اس سے یہ مفہوم ہوا کہ غیر ذات ہیں۔ تو غیریت پانی گئی اور جب کہا گیا کہ غیر نہیں تو سمجھ میں آیا کہ عین ہیں تو عینیت ثابت ہوئی۔ خلاصہ یہ کہ جب عینیت اور غیریت میں سے ایک کی نفی کی جائے گی تو دوسرا زبردستی ثابت ہو جائے گا اور یکے بعد دیگرے دونوں ہی موجود ہوں گے لہذا ثابت ہوا کہ اشاعرہ کے اس قول سے اجتماع نقیضین بھی لازم آتا ہے اور نقیضین کا ارتفاع بھی محال ہے اور اجتماع بھی۔ پھر معترض کہتا ہے کہ عینیت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم متحد ہو اور غیریت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم متحد نہ ہو بلکہ مغایر ہو گو یا معترض یہ کہنا چاہتا ہے کہ عینیت اور غیریت کے درمیان انفصال حقیقی ہے جن میں سے ایک کا ہونا ضروری ہوتا ہے اور ایک کا نہ ہونا ضروری ہے جیسے یہ عدد جفت ہے یا طاق ہے تو یہاں نہ دونوں کا اجتماع جائز ہے اور نہ ارتفاع جائز ہے تو جیسے مثال مذکور میں ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ایسے ہی عینیت اور غیریت کے درمیان بھی کوئی واسطہ ایسا نہیں ہے کہ جہاں دونوں کا اجتماع ہو سکے بلکہ ایک ہو گا تو دوسرا منتفی ہو گا، اور اگر دوسرا ہو گا تو اول منتفی ہو گا۔ شارح نے ان المفہوم من الشئ الخ سے انفصال حقیقی کو ذکر فرمایا ہے۔ آگے شارح اس اعتراض کا جواب نقل فرما رہے ہیں۔

قُلْنَا قَدْ فُتِيَ وَالْغَيْرِيَّةُ، لَكُونِ الْمَوْجُودِينَ بِحَيْثُ يَقْدَرُ وَيَتَصَوَّرُ وَجُودَ أَحَدٍ هَا  
مَعَ عَدَمِ الْآخَرِ لَا يُمْكِنُ إِلَّا تَفْكَالُهُ بَيْنَهُمَا وَالْعَيْنِيَّةُ بَاتِحًا فِي الْمَفْهُومِ بِلَا تَفَاوُتٍ أَصْلًا  
فَلَا يَكُونُ انْ نَقِيضَيْنِ يَكْبَلُ يَتَصَوَّرُ بَيْنَهُمَا وَاسْطَةً، بَانَ يَكُونُ الشَّيْءُ بِحَيْثُ لَا يَكُونُ مَفْهُومًا  
مَفْهُومُ الْآخَرِ وَلَا يُوجِدُ بَدُونَهُ، كَالْجُزْءِ مَعَ الْكُلِّ وَالصِّفَةِ مَعَ الذَّاتِ وَبَعْضُ الصِّفَاتِ  
مَعَ الْبَعْضِ فَإِنَّ ذَاتَ اللَّهِ تَعَالَى وَصِفَاتُهَا، أَزَلِيَّةٌ وَالْعَدَمُ عَلَى الْأَزَلِيِّ مُحَالٌ وَالْوَالِدُ مِنَ  
الْعَشِيرَةِ يَسْتَعِيلُ بَقَاؤَهُ بَدُونِهَا وَبَقَاؤُهَا بَدُونَهُ إِذْ هُوَ مِنْهَا فَعَدَمُهَا عَدَمُهُ وَوُجُودُهَا  
وُجُودُهُ بِخِلَافِ الصِّفَاتِ الْمَحْدُثَةِ فَإِنَّ قِيَامَ الذَّاتِ بَدُونِ تِلْكَ الصِّفَةِ الْمُعَيَّنَةِ  
مَتَصَوِّرًا فَتَكُونُ غَيْرُ الذَّاتِ كَذَا كَلَامُ الْمَشَائِخِ

## ترجمہ

ہم کہیں گے کہ اشاعرہ نے غیریت کی تفسیر دو موجودوں کے اس طرح ہونیکے ساتھ کی ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کا وجود مقدر و متصور ہو سکے دوسرے کے عدم کے ساتھ

یعنی ان دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو اور عینیت کی تفسیر مفہوم کے متحرک ہونیکے ساتھ کہ ہے بالکل بغیر کسی فرق کے تو یہ (عینیت اور غیریت) دونوں تفسیقین نہ ہونگی بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ متصور ہے اس طریقہ پر کہ ایک اس حیثیت پر ہو کہ اس کا مفہوم دوسری کا مفہوم نہ ہو اور نہ اس کے بغیر یا بی جائے جیسے جز بہ کل کے ساتھ اور صفت ذات کے ساتھ اور بعض صفات دوسری بعض صفات کے ساتھ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ازلی ہیں اور ازلی پر عدم محال ہے اور دس میں سے ایک اس کا (ایک کا) بقا بغیر اس کے (دس کے) اور دس کا بقا بغیر ایک کے (اس لئے کہ ایک انھیں دس میں سے ہے تو دس کا عدم واحد کا عدم ہے اور دس کا وجود واحد کا وجود ہے۔ بخلاف صفات محدثہ کے اس لئے کہ ذات کا قیام بغیر صفت معینہ کے متصور ہے، تو ہو جائیں گی (صفات محدثہ) غیر ذات۔ مشارح نے ایسے ہی ذکر کیا ہے۔

### تشریح

یہ اعتراض سابق کا جواب ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے عینیت اور غیریت میں انفصال حقیقی ثابت کیا ہے یہ غلط ہے بلکہ ان دونوں میں منع خلو ہے جس میں دونوں کا اجتماع درست ہوتا ہے جیسے زید دریا میں ہے اور ڈوبا نہیں ہے، تو یہ منع خلو ہے جس میں دونوں کا اجتماع جائز ہے جیساکہ بارہا اس کا مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ انسان دریا میں ہوتا ہے اور نہیں ڈوبتا، ایسے ہی عینیت اور غیریت میں منع خلو ہے تو دونوں کا اجتماع جائز ہے لہذا ارتقار و اجتماع تفسیقین کا سوال ہی ختم ہو جاتا ہے کیونکہ یہ سوال تو صحت انفصال حقیقی میں ہی ہو سکتا ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے عینیت اور غیریت میں جو تناقض ثابت کیا ہے وہ ثابت نہیں، بلکہ ان کے درمیان ایک واسطہ ہے۔ کیونکہ مشارح نے غیریت کی تفسیروں کے کہ دو چیزوں میں ایک کا تصور بغیر دوسری شئی کے کیا جاسکے یعنی ان دونوں میں امکان انفکاک کا نام غیریت ہے اور عینیت کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ دو چیزوں کے مفہوم میں بالکل تفاوت نہ ہو، اور عینیت و غیریت کے درمیان ایک واسطہ ہے کیونکہ جب ایک کا مفہوم بعینہ دوسرے کا مفہوم نہ ہو تو عینیت کی نفی ہوگئی مگر ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کے بغیر نہ پایا جاسکے تو غیریت کی نفی ہوگئی پس معلوم ہوا کہ یہ بات ممکن ہے کہ کسی جگہ عینیت ہو نہ غیریت لہذا واسطہ ثابت ہو گیا اور ان دونوں میں تناقض کا قول باطل ہو گیا پس صفات کو لا ہود لا غیرہ کہنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اب رہ گئی یہ بات کہ وہ کون سی مثالیں ہیں جہاں نہ عینیت ہے اور نہ غیریت تو اس کی شارح نے چند امثله نقل فرمائی ہیں۔

کے الجزء مع الکلی :- پہلی مثال ہے۔ دیکھئے جز را در کل میں نہ عینیت ہے اور نہ غیریت یعنی جز کل کا غیر بھی نہیں اور عین بھی نہیں اور ان کے درمیان تناقض نہیں بلکہ ایک واسطہ ہے کیونکہ جز کا مفہوم اور کل کا اور اس لئے جز بہ کل کا عین نہیں ہوا اور چونکہ کل بغیر جز کے نہیں پایا جاتا یعنی ان میں انفکاک



نہیں ہے تو ممکن ہو کہ ہر مکمل کا غیر بھی نہیں ہے کیونکہ غیریت کے معنی ہیں کہ انفکاک ممکن ہو۔ اور یہاں انفکاک ممکن نہیں ہے۔

وَالصَّغْفَةُ مَعَ الذَّاتِ :- یہ دوسری مثال ہے کیونکہ موصوف کا مفہوم اور ہے اور صفت کا اور تو ممکن ہو کہ دونوں میں عینیت نہیں ہے اور غیریت اس لئے نہیں کہ صفت بغیر موصوف کے نہیں پائی جاسکتی اس لئے کہ صفت نہ عین ذات ہے اور نہ غیر ذات پس واسطہ ثابت ہو گیا، صفات سے صفات باری اور ذات سے ذات باری مراد ہے کیونکہ ممکن اشیا میں یہ اصول جاری نہیں ہو گا۔ گما سیانی

وَبَعْضُ الصِّغَاتِ مَعَ الْبَعْضِ :- یہ تیسری مثال ہے۔ اللہ تعالیٰ کی بعض صفات دوسری صفات کیلئے نہ عین ہیں نہ غیر، کیونکہ اتنی بات تو مسلم ہے کہ ذات باری کی طرح اسکی صفات بھی ازلی ہیں اور جب صفات ازلی ہیں تو ظاہری بات ہے کہ ان پر عدم کبھی طاری نہیں ہو سکتا۔ تو جب تمام صفات ازلی ہیں تو تمام صفات ایک دوسرے کے بغیر نہیں پائی جائیں گی یعنی جملہ صفات کا وجود ضروری ہے کیونکہ وہ ازلی ہیں تو ان صفات میں انفکاک نہیں ہو سکتا اس لئے یہ صفات ایک دوسرے کا غیر نہیں ہیں کیونکہ غیریت کے لئے انفکاک ضروری ہے اور وہ یہاں مفقود ہے لہذا صفات میں غیریت نہیں پائی جاسکتی۔ اور جو کچھ جملہ صفات کے مفہیم اور معانی الگ الگ ہیں اس لئے ان صفات میں عینیت بھی نہیں ہے کیونکہ عینیت کیلئے اتحاد مفہوم ضروری ہے تو پوری تقریر سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ صفات آپس میں نہ دوسری صفات کی غیر ہیں لعدم الانفکاک اور نہ عین ہیں لعدم اتحاد المفاهیم۔

بِخِلَافِ الصِّغَاتِ الْمُحْدَثَةِ الْخ - یہاں سے شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ صفات کا باہم عین اور غیر نہ ہونا صفات واجب کے لئے مخصوص ہے، محدثات یعنی ہماری اور آپ کی صفات ایسی نہیں کہ وہ نہ عین ہوں اور نہ غیر، بلکہ ہماری صفات، ایک دوسرے کے بغیر ہیں کیونکہ ازلی نہیں ہیں اس لئے ایک بغیر دوسرے کے پائی جاسکتی ہیں، مثلاً ہمارا قیام بغیر قعود کے ہو سکتا ہے وغیرہ، لہذا صفات میں انفکاک پایا جاتا ہے اور غیریت کے لئے انفکاک ہی ضروری ہے لہذا یہ صفات ایک دوسری کی غیر ہوں گی، جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو یہ بھی واضح ہو گیا کہ ذات محدث کی محدث کی صفات کی غیر ہوتی ہے۔ کیونکہ ذات کا قیام اور اس کا وجود بغیر متعین صفت کے ہو سکتا ہے یعنی ذات بغیر متعین صفت مثلاً بغیر قیام کے پائی جاسکتی ہے بایں طور کہ ذات زیادہ بجائے قائم کے قاعدہ ہوا اور غیریت کے لئے انفکاک ضروری ہے اور وہ یہاں ہے لہذا صفات محدثات ذات محدث کا غیر نہیں مگر صفات باری تعالیٰ ذات باری کے لئے غیر نہیں ہیں کیونکہ بغیر صفات کے ذات باری کا تصور نہیں ہو سکتا۔

تنبیہ :- لاعین ولا غیر کی ابتک تین مثالیں ذکر کی گئی ہیں۔ اب چوتھی مثال دیکھئے اور وہ حقیقت میں چوتھی مثال مثال اول کی توضیح و تفصیل ہے اس لئے مناسب یہ تھا کہ اسکو دوسرے نمبر پر ذکر کیا جاتا۔

و الواحد من العشرة إلہ۔ یعنی دس میں سے ایک بغیر دس کے کبھی نہیں پایا جاتا یعنی ایک اس اعتبار سے کہ وہ دس کا جز رہے بغیر دس کے کبھی نہیں پایا جاتا کیونکہ الواحد من العشرة دس کا جز ہے اور تادمہ ہے کہ کل بغیر جز کے نہیں پایا جاسکتا اسلئے عشرہ جو کہ کل ہے بغیر الواحد من العشرة کے نہیں پایا جاتا کیونکہ اس بات کی دلیل ہوگئی کہ عشرہ بغیر واحد من العشرة کے کیوں نہیں ہو سکتا۔ اب سنئے کہ الواحد من العشرة بلا دس کے نہیں پایا جاسکتا کیونکہ الواحد جز رہے عشرہ کا اور ظاہری بات ہے کہ جز بحیثیت جز کے بغیر کل کے نہیں ہو سکتا لہذا معلوم ہوا کہ واحد من العشرة بلا عشرہ کے اور عشرہ بلا واحد کے نہیں پایا جاتا کیونکہ چنانچہ جب عشرہ معدوم اور غیر موجود ہوگا تو واحد من العشرة بحیثیت جز کے معدوم ہوگا کیونکہ کل کے وجود کے وقت جز مرکب وجود ضروری ہے اور جب کل یعنی عشرہ ہوگا تو جز یعنی واحد من العشرة بھی پایا جاتا کیونکہ خلاصہ کلام یہ ہے کہ واحد من العشرة اور عشرہ ایک دوسرے کے بغیر نہیں پایا جاسکتا۔ تو معلوم ہوا کہ دونوں میں انفکاک جائز نہیں لہذا غیرت نہیں پائی گئی اور چونکہ دونوں کا مفہوم علیحدہ علیحدہ ہے اس لئے عینیت نہیں ہوئی کیونکہ عینیت کیلئے اتحاد مفہوم ضروری ہے۔ یہ چار مثالیں پیش کی گئی ہیں (۱) جز مع الكل (۲) صفات مع الذات (۳) صفات مع بعض الصفات (۴) الواحد مع العشرة الخ جن میں نہ عینیت ہے اور نہ غیرت۔ لہذا ثابت ہوا کہ عینیت اور غیرت میں تناقض اور تقارض نہیں ہے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہے پس ہماری بات لاہو ولا غیرہ بالکل درست ہے کہ صفات نہ عین ذات ہیں مفہوم کے متحد نہ ہونے کی وجہ سے اور نہ غیر ذات ہیں عدم انفکاک کی وجہ سے۔

و فيه نظر لا نهم ان ارادوا بـ صحّة الانفكاك من الجانبين انتقص بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لا سقالاتي عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلاً بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة انقضاء وان اکتسوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل وكذا ان الذين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفات وما ذكر من استحالته بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد

## ترجمہ

اور اس میں نظر ہے (تفسیر غیرت میں) اس لئے کہ اگر انھوں نے ارادہ کیا ہو اس تفسیر سے انفکاک کے صحیح ہونیکا جانبین سے تو یہ تعریف صانع کے ساتھ عالم سے ٹوٹ جاتی تھی، اور محل کے ساتھ عرض سے ٹوٹ جاتی تھی اس لئے کہ صانع کے عدم کے ساتھ عالم کا وجود غیر مقصور ہے۔ عدم صانع کے محال ہونے کی وجہ سے (اور غیر مقصور ہے) عرض کا وجود جیسے سیاہی مثلاً بغیر محل کے اور یہ ظاہر ہے بالافتات منایرت کے قطعی ہونے کے باوجود اور اگر وہ ایک جانب پر انکار کریں تو جز اور کل کے درمیان مغایرت

لازم آگئی اور ایسے ہی ذات اور صفات کے درمیان وجود جزر کے جو اس کے قطعی ہونے کی وجہ سے بغیر کل کے اور ذات کے بغیر صفات کے اور جو ذکر کیا گیا ہے یعنی بقا و احد کا استحالة بغیر دس کے وہ ظاہر الفساد ہے

## تشریح

یہاں سے شارح یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اشاعرہ نے غیرت کی تفسیر جو کہ ہے جس کا ذکر ابھی گذرا ہے وہ معتزلہ کے نزدیک محل نظر ہے یعنی معتزلہ کی طرف سے اس پر اعتراض وارد کیا گیا ہے یعنی آپ غیرت کی تفسیر امکان انفکاک سے کی ہے۔ اب اس پر ہمارے دو سوال ہیں (۱) آپ کی مراد انفکاک سے من الجانبین ہے؟ (۲) یا جانب واحد سے انفکاک غیرت کے لئے کافی ہے؟ اگر آپ کہیں کہ ہماری مراد انفکاک سے انفکاک من الجانبین ہے تو پھر جہاں جانبین انفکاک نہ ہو وہاں غیرت نہ ہونی چاہئے جیسے عالم اور صانع عالم کہ صانع کا عالم سے انفکاک درست ہے اور عالم کا صانع سے انفکاک محال ہے ورنہ تو صانع کا عدم لازم آئیگا جو باطل ہے (کمالا یجفی) اسی طرح حل کا عرض سے انفکاک درست ہے مگر عرض کا محل سے انفکاک درست نہیں ہے (کمالا یجفی) تو جب آپ کے نزدیک غیرت سے انفکاک من الجانبین مراد ہے تو پھر مذکورہ دونوں مثالوں میں مغایرت نہ ہونی چاہئے حالانکہ عالم اور صانع عالم میں اور عرض و محل میں بالاتفاق مغایرت ہے۔

اور اگر آپ کی مراد غیرت سے یہ ہے کہ جانب واحد سے انفکاک ہو جائے تو پھر آپ جو مراد کل کے درمیان اور ایسے ہی ذات اور صفات کے درمیان مغایرت ثابت کرنی چاہیگا حالانکہ یہاں آپ مغایرت ثابت نہیں کرتے کیوں کہ کل بغیر جز کے نہیں پایا جاتا مگر جز تو بغیر کل کے پایا جاسکتا ہے، تو انفکاک ایک جانب سے ہو گیا اور اسی کو آپ نے مغایرت کیلئے کافی سمجھا ہے تو ان دونوں کو مغایر کہو؟

ایسے ہی ذات بغیر صفات کے پائی جاسکتی ہے، مگر صفات بغیر ذات کے نہیں پائی جاسکتی گی، تو جب جانب واحد سے انفکاک ہو گیا تو ذات و صفات میں مغایرت کیوں ثابت نہیں کرتے؟

وَذَا ذِمَّتِهِ مِنَ اسْتِقَالَهٖ بَقَاءُ الْوَاحِدِ الْوَاحِدِ - اس عبارت سے شارح اشاعرہ کی طرف سے ایک جواب پر معتزلہ کا اعتراض بیان کرنا چاہتے ہیں۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اشاعرہ نے کہا ہے کہ ہماری مراد غیرت سے انفکاک من جانب واحد ہے اور ذات و صفات کو لیکر جو اعتراض آپ نے کیا ہے اسکی تو گنجائش ہے مگر جزر اور کل پر جو اعتراض آپ نے کیا ہے وہ غلط ہے اسلئے کہ جزر اور کل میں تو کسی طرف سے بھی انفکاک نہیں ہے اس لئے کہ جیسے عشرہ بغیر ایک کے نہیں پایا جاسکتا ایسے ہی وہ ایک جو دس کا جزر ہے بغیر دس کے نہیں پایا جاسکتا۔ لہذا انفکاک جب کسی طرف سے بھی نہ ہوا تو مغایرت ثابت نہ ہوئی۔ اس پر معتزلہ نے اعتراض کیا کہ تمہارا یہ کہنا ظاہر الفساد ہے جس کی تفصیل ابھی شارح نے ذکر نہیں کی، ابھی اس مسئلہ پر تفصیل تفصیل کرنا چاہیے۔ تاہم نظر

**تنبیہ:** معتزلہ کی طرف سے وارد شدہ اعتراض کا جواب علامہ خیالی نے اس طرح دیا ہے کہ ہماری مراد غیرت سے انفکاک من الجانبین ہے مگر پھر اس کے انفکاک میں تعین ہے خواہ انفکاک وجود میں ہو یا تجزیر میں تو اب تعین نہیں پڑے گا کیونکہ صانع بھی عالم سے منفک ہے وجود میں اور عالم صانع سے منفک ہے تجزیر میں کیونکہ صانع

متعین نہیں ہے تو انفکاک من الجانبن ہو گیا، ایسے ہی محل و جسم سوادے منفک ہے وجود میں اور سیاہی جسم سے منفک ہے تجز میں اس لئے کہ سیاہی کا جز جسم ہے اور جسم کا جز مکان ہے لہذا اب انفکاک من الجانبن ہو گیا۔ اور یہی معیار کی تعریف تھی لہذا صانع اور عالم میں نیز جسم اور سیاحی میں مغایرت ثابت ہو گئی۔

وَلَا يَقَالُ الْمَرَادُ امْكَانُ تَصَوُّرٍ وَجُودِ كُلِّ مِنْهُمَا مَعَ عَدَمِ الْآخَرِ وَلَوْ بِالْفَرْضِ وَأَنْ كَانَ مُحَالًا وَالْعَالِمُ قَدْ يَتَصَوَّرُ مَوْجُودًا ثُمَّ يَطْلُبُ بِالْبُرْهَانِ ثُبُوتَ الصَّانِعِ بِخِلَافِ الْجَزْءِ مَعَ الْكُلِّ فَاتِّمَامًا كَمَا يَتِمُّ وَجُودُ الْعَشْرِ بِدُونِ الْوَاحِدِ يَتِمُّ وَجُودُ الْوَاحِدِ مِنَ الْعَشْرِ بِدُونِ الْعَشْرِ أَذْ لَوْ جُدَّ لِمَا كَانَ وَاحِدًا مِنَ الْعَشْرِ وَالْحَاصِلُ أَنَّ وَصْفَ الْإِضَافَةِ مَعْتَبَرٌ وَامْتِنَاعُ الْإِنْفِكَائِ حِينَئِذٍ ظَاهِرٌ

## ترجمہ

اور (غیرت کی تفسیر میں یوں) نہ کہا جائے کہ (ہماری) مراد ان دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے تصور کا ممکن ہونا ہے دوسرے کے عدم کے ساتھ اگرچہ (عدم آخر) فرضی یوں (یعنی تجویز العقل لا بمعنی التقیر) اگرچہ مفروض محال ہو (یعنی اس کا وقوع) اور عالم متصور ہو سکتا ہے موجود ہو نیکی اعتبار سے پھر ثبوت صانع کو دلیل کے ذریعہ طلب کیا جائے یہ صلاحت کل کے ساتھ اس لئے کہ دس کا جو دیگر واحد کے متغیر یکساں دس میں سے ایک کا وجود (یعنی) غیر دس کے متغیر ہے اس لئے کہ اگر ایک (غیر دس کے) پایا جائے تو وہ دس میں سے ایک نہیں رہے گا اور حاصل یہ ہے کہ وصف اضافت معتبر ہے اور انفکاک کا متغیر ہونا اس وقت ظاہر ہے۔ اس سے پہلے کہ اس عبارت کا مطلب پیش کیا جائے، یہاں یہ بات ذہن نشین رکھنے کے شارح آج کے سبق میں سات چیزوں کو بیان کریں گے۔

## تشریح

(۱) پہلے سبق کے آخر میں متزلزل کی جانب سے وارد شدہ اعتراض کا جواب شفیق اول کو اختیار کرتے ہوئے (۲) ہر مراد کل سے ایک اعتراض و جواب، اور ساتھ میں ایک اصول (۳) اس جواب پر اعتراضات ثنائہ، صفات سے، عرض محل سے، وصف اضافت کے اعتبار سے (۴) اشاعرہ کیطین سے غیرت کی ایک عمدہ توجہ اور اس کا جواب (۵) اجزاد مجموعہ اور غیر مجموعہ کیطین اشارہ (۶) شیخ ابوالعین کی تفسیر (۷) شارح کو لایحییٰ مافیہ کہہ کر اس پر اعتراض۔ جب یہ ترتیب ذہن نشین ہوگئی تو اب سنئے: متزلزل کا سابق میں جو اعتراض گذرا ہے کہ اچھی مراد یا تو انفکاک من الجانبن ہے یا انفکاک من جانب واحد ہے اور دونوں باطل ہیں۔ اشاعرہ نے اس کا جواب دیا کہ ہماری مراد غیرت سے ان دونوں میں سے کچھ نہیں بلکہ جو توہوں کہتے ہیں کہ غیرت کا مفہوم یہ ہے کہ دو چیزیں ایسی ہوں کہ ان میں سے ایک کا تصور بغیر دوسری کے ممکن ہو تو وہ نفس الامر میں ان میں انفکاک نہ ہو لیکن تصور ایک کا دوسرے کے بغیر ہوجانے تو اب اعتراض وارد نہ ہوگا کیونکہ عالم اگر فی نفس الامر میں صانع عالم سے منفک نہیں ہے کما مر

لیکن بغیر صانع کے عالم کا تصور ہو سکتا ہے اور بار بار ایسا ہوتا ہے کہ عالم کا تصور ہمارے ذہن میں ہوتا ہے اور صانع کا نہیں ہوتا، اور اگر عالم کے تصور سے صانع کا تصور بھی لازم ہوتا تو پھر صانع عالم کے وجود پر دلائل پیش کرنا فعلِ نلو ہوتا حالانکہ اس کے اثبات پر دلائل پیش کئے جاتے ہیں لہذا عالم اور صانع کے درمیان مغایرت ثابت ہو گئی۔

**سوال :-** اگر یہی بات ہے تو دش میں سے ایک کا تصور بھی بغیر دس کے ہو سکتا ہے اور واحد کے تصور کے بعد دس کو دلیل سے طلب کیا جاسکتا ہے تو پھر واحد اور دس کو بھی غیر کہو، حالانکہ آپ ان میں مغایرت کے قائل نہیں ہو؟

**جواب :-** دش میں سے ایک کا تصور بھی بغیر دس کے نہیں ہو سکتا، اور دس کا تصور بغیر ایک کے نہیں ہو سکتا کیونکہ یہاں وصف اضافت معتر ہے یعنی وہ ایک مراد ہے جو دس میں سے ایک ہے اور دس وہ ہے کہ ایک بھی جس کا جزو رہے لہذا اس تقریب سے معلوم ہو گیا کہ جزو اور کل کے درمیان مغایرت نہیں اور عالم اور صانع کے درمیان مغایرت ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ جواب نہ دیا جائے، اسلئے اگر تم یہ جواب دو گے تو اس پر تین اعتراضات وارد ہوں گے سنئے!

لانا نقول قد صحت حوا بعدم المعایرة بین الصفات بناءً علی انہک لا تصور عدہا لکنونہا  
ازلیہاً مع القطع بانہ تصور، وجود البعض کالعلم مثلاً یطلب اثبات البعض الآخر فعلم انہم  
لم یزید و اھذا المعنی مع انہ لا یتستقیم فی العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة  
لزم عدم المعایرة بین کل متضایفین کالابن والابن والاخوین وکالعلتہ والمعلول بل بین  
الغیرین لان الغیریۃ من الاسماء الاضافة ولا قائل بذلک۔

**ترجمہ** اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ اشاعرہ نے صفات کے درمیان عدم مغایرت کی تصریح کی ہے بنا پر کرتے ہوئے اس بات پر کہ صفات کا عدم تصور نہیں، ان کے ازلی ہونیکے وجہ سے اس بات کے یقین ہونیکے باوجود کہ بعض کے وجود کا تصور کیا جاسکتا ہے جیسے مثلاً علم ہے پھر دوسری بعض کے اثبات کو طلب کیا جاتا ہے تو یہ بات معلوم ہو گئی کہ مشائخ (اشاعرہ) نے اس معنی کا ارادہ نہیں کیا باوجودیکہ یہ تفسیر عرض و محل میں درست نہیں رہتی اور اگر وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے تو متضایفین کے درمیان عدم مغایرت لازم آتیگی جیسے باپ اور بیٹا اور دو بھائی، اور جیسے علت اور معلول بلکہ دو غیروں کے درمیان اسلئے کہ غیریت اسماء اضافیہ میں سے ہے حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

**تشریح** شارح فرماتے ہیں کہ یہ جواب غلط ہے اس پر تین اعتراض وارد ہوتے۔

(۱) اس جواب کی صورت میں مشائخ کے قول کی غلط ترجمانی ہوگی کیونکہ مشائخ اشاعرہ اس بات پر متفق ہیں کہ صفات باری میں آپس میں مغایرت نہیں اس لئے کہ سب ازلی ہیں تو ایک کا دوسرے کے انوکھا محال ہے اور اگر غیریت کی یہ تفسیر کی جائے جو آپ نے بیان کی ہے تو صفات کے درمیان مغایرت لازم

آئینگی جو مشائخ کی تصریحات کے خلاف ہے اور مغایرت اسلئے لازم آئینگی کہ مثلاً صفت علم صفت کلام سے نفس لاری اعتبار سے غیر منفک ہے مگر علم کا تصور بغیر کلام کے ہو سکتا ہے اور یہی تفسیر آپ نے غیبت کی کی ہے کہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر درست ہو جائے تو یہاں درست ہے تو انکو مغایر کہنا چاہئے حالانکہ مغایر کہنا غلط ہے۔ موصیہ لیم ہو کہ یہ تفسیر غلط ہے۔

(۲) اور اگر غیبت کی یہی تفسیر ہے تو عرض جزئی اور محل جزئی میں مغایرت نہ ہونی چاہئے کیونکہ کسی عرض جزئی کا تصور بغیر محل جزئی کے نہیں ہو سکتا (کمالا یحییٰ) تو غیبت نہ ہونی حالانکہ عرض، محل کو بالاتفاق مغایر کہنا جاتا ہے معلوم ہو کہ یہ تفسیر غلط ہے۔

(۳) اور اگر وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے جیسے واحد من العشرة۔ اور مشرہ کے اندر کیا ہے تو اس میں دو جزائی لازم آتی ہے۔ پہلی خرابی تو یہ ہے کہ ہر دو متضالیین کے درمیان مغایرت نہ ہو کیونکہ ایک کا تصور بغیر دوسرے کے ممکن نہیں ہے جیسے اب اور ابن اور دو بھائی، اور جیسے علت و معلول کہ ان سب کے درمیان علاقہ تضالیف ہے تضالیف کہتے ہیں دو چیزوں کے درمیان اس طرح کے کشش کو کہ ان میں سے ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ہو سکے اور ان دونوں کو متضالیفین کہتے ہیں جیسے باپ اور بیٹا کہ باپ کا تعقل و تصور بیٹے کے تصور و تعقل پر موقوف ہے اور ایک بھائی کا (بھائی کی ہوئی کی حیثیت سے) تعقل و تصور دوسرے بھائی کے تعقل و تصور پر موقوف ہے اور جیسے علت و معلول کہ ان میں سے علت کا تعقل و تصور بغیر معلول کے اور معلول کا بغیر علت کے نہیں ہو سکتا۔ یہ سب متضالیفین کی مثالیں ہیں۔ بلکہ غیرین بھی متضالیفین میں سے ہیں۔ لہذا پھر ایک غیر کا تصور بغیر دوسرے غیر کے ممکن نہ ہو کہ اسے حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں بلکہ غیرین کے درمیان اس طرح سے اگر عدم مغایرت ثابت کر دی گئی تو اجتماع تفسیقین لازم آئیگا۔

زیر حال اس تفصیل سے معلوم ہو کہ اگر غیبت کی مذکورہ تعریف کی جائیگی اور وسعت اضافت کو جزو دخل میں ملحوظ رکھا جائے گا تو صفات میں مغایرت ثابت ہوگی حالانکہ یہ باطل ہے اور عرض جزئی اور محل جزئی میں عدم مغایرت ثابت ہوگی اور یہ بھی باطل ہے اور متضالیفین میں عدم مغایرت ثابت ہوگی بلکہ غیرین میں بھی عدم مغایرت ثابت ہوگی اور یہ بدیہی البطلان ہے کمالا یحییٰ اسلئے جواب باطل ہے۔

فان قيل لم لا يجوز أن يكون مرادهما أنها لا هو محسب المفهوم ولا غير محسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات، بالنسبة الى موضوعاتها فان، يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود لوصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا الانسان كائن بخلاف قولنا الانسان حجب فان، لا يصح وقولنا الانسان انسان فان، لا يفيد قلنا لان هذا التمايز في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة

مَنْ اَنْ الْكَلَامَ فِيهِ، وَلَا فِي اجْزَائِهِ الْغَيْبِ الْمَحْمُولَةِ، كَالْوَاحِدِ مِنَ الْعَشْرِ وَالْيَدِ مِنْ زَيْدٍ

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ کیوں جائز نہیں کہ ان دونوں سے (عنیت وغیرت سے) یہ مراد ہو کہ صفات عین ذات نہیں مفہوم کے اعتبار سے اور غیر ذات نہیں وجود کے اعتبار سے جیسا کہ تمام محمولات کا یہی حکم ہے ان کے موضوعات کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس لئے کہ ان دونوں (موضوع و محمول) کے درمیان باعتبار وجود کے اتحاد شرط ہے تاکہ حمل صحیح ہو جائے اور باعتبار مفہوم کے تغایر شرط ہے تاکہ حمل مفید ہو جیسے ہمارے قول انسان کا تعلق کے اندر، بخلاف ہمارے قول انسان مجرّد کے کیونکہ یہ صحیح نہیں اور بخلاف ہمارے قول انسان انسان کے کیونکہ یہ مفید نہیں۔ تو ہم جواب دینگے اس لئے کہ یہ (ناہل) صحیح ہو سکتی ہے عالم اور قادر کے مثل میں نسبت کرتے ہوئے ذات کی طرف نہ کہ علم و قدرت کے مثل میں باوجود اس بات کے کہ لغت گواہی میں ہے (علم و قدرت کے مثل میں) اور نہ اجزاء غیر محمول ہیں جیسے عشرہ میں سے ایک اور زید کا ہاتھ۔

## تشریح

صاحب موافق نے اشاعرہ کے کلام لا ہو ولا غیرہ کی ایک توجیہ پیش فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ غیرت کی تفسیر یہ ہے کہ کی طرف سے اعتراضات کی بھر مار ہے جس کا منظر آپ مشاہدہ کرتے چلا رہے ہیں، لہذا ان اعتراضات سے بچنے کیلئے یوں کہنا چاہئے کہ اشاعرہ کی مراد لا ہو سے تفسیر مفہوم ہے اور لا غیرہ سے دونوں کا خارج میں متحد ہونا ہے جیسا کہ حمل کے مستند میں یہی طریقہ اختیار کیا جاتا ہے یعنی حمل کیلئے یہ اصول مستعمل ہے کہ موضوع اور محمول میں من وجہ اتحاد اور من وجہ تغایر ضروری ہے۔ اتحاد محض کی صورت میں حمل مفید نہ ہوگا، اور تغایر محض کی صورت میں حمل ہی نہیں ہوتا ہاں اگر موضوع اور محمول دونوں کا مفہوم الگ الگ ہو مگر خارج میں دونوں کا وجود و دوزن کا ایک ہے کیونکہ کاتب اور انسان کاتب میں حمل درست ہے کیونکہ مفہوم میں تغایر ہے اور وجود و دوزن کا ایک ہے کیونکہ کاتب اور انسان کا خارج میں ایک ہی وجود ہے، اور انسان مجرّد حمل درست نہیں کیونکہ وجود خارجی میں اتحاد نہیں ہے اور انسان انسان کا حمل صحیح نہیں کیونکہ مفہوم کا تغایر نہیں ہے۔ بہر حال جس طرح موضوع اور محمول کے مستند میں اتحاد وجود اور تغایر مفہوم کو حمل کیلئے ضروری قرار دیا گیا ہے ایسے ہی صفات کے مستند میں بھی ہو سکتا ہے یعنی صفات عین ذات نہیں کیونکہ مفہوم میں تغایر ہے اور غیر ذات بھی نہیں کیونکہ خارج میں دونوں کا وجود متحد ہے، تو جب یہ توجیہ پیش نظر رہے گی کہ وہ اعتراضات سے چٹکا اڑا لیا جائے گا مگر شارح ان کی اس توجیہ سے متفق نہیں بلکہ اس کی تردید فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ حضور والا آپ کی یہ توجیہ اس وقت درست ہوتی جبکہ ہم ذات اور مشتقات سے بحث کرتے جیسے عالم و قدیر وغیرہ تو یہاں حمل درست ہوتا اور آپ کی توجیہ یہاں منطبق ہو جاتی، مگر کیا کیا جائے ہمارا موضوع سخن مشتقات سے

والجہ نہ نہیں بلکہ مادی مشتق سے بحث کر رہے ہیں یعنی علم و قدرت وغیرہ سے، تو یہاں تو ہم ہی درست نہیں ہے کیونکہ وصف محض کا ذات پر حمل نہیں ہوا کرتا تو یہاں کیا جواب دو گے؟ اسی طرح اجزاء غیر معمولی میں بھی یہ جواب نہیں چل سکتا کیونکہ وہاں حمل ہی جائز نہیں ہوتا؟

**سوال :-** اجزاء غیر معمولی کا کیا مطلب ہے؟

**جواب :-** مرکبات کی دو قسمیں ہیں۔ ذہنیہ اور خارجیہ۔ مرکبات ذہنیہ کے اجزاء کا کل پر بھی حمل جائز ہے اور آپس میں اجزاء کے اندر بھی حمل ہے جیسے الانسان ناطق، الانسان حیوان، الناطق حیوان سب جائز ہے مگر مرکبات خارجیہ میں جو مرکب کا کل پر حمل جائز ہے اور نہ اجزاء میں سے بعض کا بعض پر حمل جائز ہے۔ لہذا انہیں کہہ سکتے کہ سینٹ مکان ہے، یا لوہا گھر ہے، یا لوہا گارا ہے۔

جب یہ اصول ذہن نشین ہو گئے تو اب سمجھئے کہ ایک کا دس پر اور دس کا ایک پر حمل درست نہیں ہے لہذا انہیں کہہ سکتے کہ ایک دس ہے یا دس ایک ہے۔ کیونکہ یہ موجودات ذہنیہ میں سے نہیں ہے، اور ایسے ہی زید اور اس کا ہاتھ ان میں بھی حمل ناجائز ہے، نہیں کہہ سکتے کہ زید اس کا ہاتھ ہے یا ہاتھ زید ہے کیونکہ مرکب خارجی ہے مرکب ذہنی کے اجزاء جنس و فعل ہیں جہاں حمل جائز ہے۔ لہذا اب یہ بات ذہن نشین ہو گئی کہ الواحد من العشرۃ، اور زید کو اجزاء غیر معمولیوں کہا گیا ہے۔ تو شارح فرماتے ہیں کہ آپ کی توجیہ صفت اشتقاق میں ہی چل سکتی تھی جس سے ہمیں بحث نہیں۔ صفات (مبادئی) میں اور اجزاء غیر معمولی میں یہ توجیہ نہیں چل سکتی اسلئے آپ کا جواب غلط ہے۔

**تنبیہ :-** صاحب مواقف پر نیک تسامح سے خالی نہیں کیونکہ وہ حمل سے بحث ہی نہیں کر رہے ہیں بلکہ انھوں نے وجود کے اتحاد کو اور مفہوم کے تغایر کو ثابت کیا ہے اور یہ ضروری نہیں کہ جہاں پر بھی مفہوم کا تغایر اور وجود کا اتحاد ثابت ہو جائے وہاں حمل بھی صحیح ہو کیونکہ محققین کی تصریح موجود ہے کہ لازم ماہیت اور ماہیت کا وجود متحد ہے جیسے زوجیت چار کینے، کہ زوجیت لازم ماہیت ہے اور لازم ماہیت ہے اور دونوں کا وجود متحد ہے اور مفہوم دونوں کا ظاہر ہے کہ متغایر ہے اس کے باوجود بھی حمل درست نہیں ہے۔ جفت چار ہے، کہا جائے گا۔ نیز انھوں نے صفات کے اندر یہ تاویل و توجیہ کی ہے اجزاء غیر معمولی کی نہیں کہ اس کے ذریعہ ان پر اعتراض مقبوع دیا جائے۔ نیز علم و قدرت کے ذات پر حمل کی لغی تصریحات حکما کے خلاف ہے، وہ تو کہتے ہیں کہ وہ جب ہی علم ہے وہی عالم ہے وہی معلوم ہے اول صورت میں وصف کا ذات پر حمل کیا ہے اور اہل لغت نے دقائق و حقائق سے نا آشنا ہونے کی وجہ سے ایسے حمل کا استعمال نہیں کیا۔

وذكر في التبصير ان كون الواحد من العشرۃ والزيد من غيرة مما لم يقبل به



اَحَدٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ سَوِيًّا جَعْفَرُ بْنُ حَارِثٍ وَقَدْ خَالَفتْ فِي ذَلِكَ جَمِيعُ الْمُعْتَزَلَةِ وَعَدَّةٌ  
ذَلِكَ مِنْ جِهَاتٍ وَهَذَا لَأَنَّ الْعَشْرَ اسْمٌ لِجَمِيعِ الْاِفْرَادِ مُتَنَاولٌ لِكُلِّ فَرْدٍ مَعَ اِغْيَارِهِ  
فَلَوْ كَانَ الْوَاحِدُ غَيْرَ هَاصِبٍ لِقِسْمِ الْاَنَاءِ مِنَ الْعَشْرِ وَانْ تَكُونَ الْعَشْرَةُ بِذَوْنِهِ وَكَذَا  
لَوْ كَانَ يَذْرُوبُ غَيْرُهُ لَكَانَ الْيَدُ غَيْرَ نَفْسِهَا هَذَا اَكْلَامُهُ وَلَا يَخْفَى مَا فِيهِ -

### ترجمہ

اور تبصرہ میں ذکر کیا ہے کہ الواحد من العشرة اور یزید کا اس کا غیر ہونا ان باتوں میں سے ہے  
جس کا متکلمین میں سے کوئی قابل نہیں علاوہ جعفر بن حارث کے اور اس سلسلہ میں تمام  
معتزلہ نے (اس کی) مخالفت کی ہے اور اس کو اس کی جہالات میں سے شمار کیا گیا ہے اور یہ اس لئے کہ عشرہ  
تمام افراد کا نام ہے جو شامل ہے ہر اس فرد کو جو اپنے اغیار کے ساتھ ملحوظ ہے تو اگر واحد عشرہ کا غیر ہو تو واحد  
اپنے نفس کا غیر ہو جائیگا اس لئے کہ وہ ایک عشرہ میں سے ہے اور یہ بات لازم آئے گی کہ عشرہ بغیر ایک کے  
پایا جائے، اور ایسے ہی اگر یزید کا ہاتھ یزید کا غیر ہو تو ہاتھ ہاتھ کا غیر ہو جائے گا۔ یہ ہے ان کا کلام اور پوشیدہ  
نہیں ہے وہ بات جو اس میں ہے۔

### تشریح

سیف ابی مشیج ابوالعین مہدی نے اپنی کتاب تبصرۃ الادلہ میں اشاعرہ کی وکالت کرتے  
ہوئے فرمایا ہے کہ اجزاء غیر مجموعہ بھی کل کا غیر شمار نہیں ہوتے۔ لہذا الواحد من العشرہ بھی عشرہ  
کا غیر نہ ہونا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ الواحد من العشرہ کو غیر عشرہ اور یزید کو غیر یزید متکلمین میں سے کسی نے  
نہیں کہا علاوہ جعفر بن حارث معتزلی کے جس میں وہ متفرد ہے، اس کے یوں کہنے پر تمام معتزلہ نے اس  
کی مخالفت کی یہاں تک کہ انھوں نے اس کو اپنی قوم کے مذہب سے خارج کر دیا اور وجہ اس کے قول کے باطل  
ہونے کی یہ ہے کہ اگر وہ عشرہ کو غیر عشرہ قرار دیا جائے تو چونکہ عشرہ ایک کو بھی شامل ہے اور دیگر آحاد کو بھی، تو  
اس سے یہ بات لازم آئے گی کہ واحد واحد کا غیر ہے، ایسے ہی اگر یزید کے ہاتھ کو غیر یزید قرار دیا جائے تو یہ  
بات لازم آئے گی کہ یزید غیر یزید ہے حالانکہ یہ باطل ہے، تو خلاصہ ان کے کہنے کا یہ ہوا کہ جب اجزاء  
غیر مجموعہ میں لاہو اور لا غیرہ صادق ہے تو صفات بھی لاہو ولا غیرہ ایسے ہی درست ہے اور اعتراض بجا  
ہے مگر شارح نے اس پر بھی نکتہ فرمایا اور کہا ولا یخفى ما فیہ یعنی اس تقریر کی خامی اہل نظر پر پوشیدہ نہیں ہے  
کیونکہ انھوں نے جو فرمایا کہ اگر واحد من العشرہ کو غیر عشرہ مانا جائیگا تو یہ بات لازم آئے گی کہ واحد اپنے نفس  
کا غیر ہو جائے حالانکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ اگر کوئی پتھر کسی چیز کے مغایر ہے تو اس سے یہ بات لازم نہیں  
آتی کہ وہ اس چیز کے ہر جزوہ کے بھی مغایر ہوگی یہاں تک کہ یہ خرابی لازم آئے کہ واحد غیر واحد ہو جائے  
مثلاً بریائی اور گوشت میں مغایرت ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ گوشت بریائی کے ہر جزوہ  
کا مغایر ہو۔

**تنبیہ ۱۸ :-** وان تكون العشيّة تمام نسخوں میں عبارت اسی طرح ہے اور یہ بتقدیر لازم صار پر عطف ہے۔ اب اس کے معنی ہوں گے لازم ان بوجد العشيّة بعد ونبہا۔  
**تنبیہ ۱۹ :-** شارح نے لا ہو ولا غیرہ کی ساری توجیہات کی دھجیاں بکھر دیں، تو آخر شارح کیا فرمانا چاہتے ہیں؟ تو شارح کا خیال ماقبل میں گذر چکے ہے فالاولیٰ ان یقال المستعجل تعذ ذوات قدیمۃ لا ذات وصفات۔

**تنبیہ ۲۰ :-** صفات باری کا متکد بہت ہی نازک ہے اور اس میں اختلافات کثیرہ ہیں جنکی تفاهیل گذر چکی ہیں۔ شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ نے شرح میزان العقائد میں صفات کو عین ذات قرار دیا ہے شاید انھوں نے بھی زائد علی الذات کہنے کو منافی تو حید سمجھا اور یہی معتزلہ کا مسلک ہے اور بعض صوفیاء بھی بحر توحید میں استغرق کیوجہ سے عینیت کے قائل ہوئے مگر کاہل غور و خوض اور تتبع کے بعد وہی اقرب الی القواب۔ معلوم ہوتا ہے جو اہلسنت والجماعت کا مسلک ہے اور حقائق کے مختلف ہونے کیوجہ سے انکو زائد علی الذات قرار دیا نہ کہ وجود خارجی کے اعتبار سے زائد کہا ہو، پھر وہ لازم ماہیت جو ضروری الثبوت ہوں ان کے اثبات کیلئے کسی علت کی احتیاج نہیں ہوتی اور نہ لازم کاملہ سے انفاکاک درست ہوتا اور نہ دونوں کا مفہوم ایک ہوتا۔ لہذا یہی لا ہو ولا غیرہ پر اعتراض تسامح ہوگا۔ کیونکہ اصول یہ ہے کہ اوصاف اہلیہ اور صفات خانہ زاد منفک نہیں ہوتیں، اور صفات نہ مخلوق ہیں کہ حادث ہو جائیں بلکہ صادر ہیں جس کے لئے نہ حدوث ہوگا اور نہ بالکلیہ مثل ذات کے انبیا استقلال ہوگا البتہ احتیاج سے مراد ہونگی کیونکہ لوازم ماہیت کا یہی خاصہ ہے جیسے شعاعیں سورج سے صادر نہیں جس میں آفتاب کا کوئی اختیار نہیں ہے، تحقق ذات میں استقلال ہے اور تحقق صفات میں استقلال نہیں ہے اور اسکو احتیاج و افتقار سے بھی تغیر نہیں کیا جاسکتا۔ تو اس تقریر سے صفات کا ثبوت ہوا اور توحید بھی برقرار رہی۔ فافہم وتدبر فان من مزالق الاقدام۔ (بندہ محمد یوسف ناؤ لوی دالعلوم ڈیڑہ)

وہوای صفاتہ الازلیۃ العلم وہی صفتہ ازلۃ تنكشف المعلومات عند تعلقاتہا  
 بها والقدرة وہی صفتہ ازلۃ توشرف المقدورات عند تعلقاتہا بالحویۃ  
 وہی صفتہ ازلۃ، توجب صفتہ العلم والقوة وہی بمعنی القدرة۔

**ترجمہ ۱ :-** اور وہ یعنی اسکی صفات ازلۃ علم ہے، اور یہ ایسی صفت ازلۃ ہے کہ معلومات منکشف ہوجاتے ہیں اس صفت کے متعلق ہونے کے وقت معلومات کے ساتھ اور قدرت ہے اور یہ ایسی صفت ازلۃ ہے جو مقدمات میں مؤثر ہوتی ہے صفت قدرت کے متعلق ہونیکے وقت میں

مقالات کے ساتھ، اور زیادہ ہے اور یہ ایسی صفتِ ازلیہ ہے جو صحتِ علم کو واجب کرتی ہے اور قوت ہے اور یہ قدرت کے معنی میں ہے۔

## تشبیہ

ما قبل میں اولہ صفاتِ ازلیہ، آیتھا۔ اھی کا مرجع وہی صفاتِ ازلیہ ہے۔

اب تک صفتِ آسمانیہ ہوگا اور اللہ تعالیٰ کی بہت سی صفات ہیں، تاہم انکی تفصیل کر رہے ہیں کہ وہ صفات کون کون سی ہیں۔ اور صفات کی تفصیل سے قبل یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ صفات کی دو قسمیں ہیں (۱) ذاتیہ (۲) صفاتیہ افعال۔ مارتیدہ کے نزدیک صفاتِ ذاتیہ آٹھ ہیں۔ علم، قدرت، سمیع، بصر، ارادہ، محو، حیوۃ، کلام۔ اور ان کے علاوہ صفاتِ افعال ہیں۔

اشاعرہ کا کہنا ہے کہ تکوین کوئی مستقل صفت نہیں ہے بلکہ ارادہ صفتِ مستقل ہے جس میں بہت سی صفاتِ اضافیہ ہیں، مثلاً جب ارادہ کا تعلق خلق اور رزق وغیرہ کے ساتھ ہوتا ہے تو اسی مناسبت سے خلق یا رزق وغیرہ صفتِ بردے وجوداتی ہیں اور مارتیدہ صفتِ تکوین کو ایک مستقل صفت مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس بہت سی شاخیں اور فروعات ہیں مثلاً تزیین، تصویر، اجراء، اماتہ وغیرہ۔ کما سبائی تفصیلاً۔

**علم کی تعریف** :- علم اس صفتِ ازلیہ کا نام ہے کہ جو قوت اس کے ساتھ معلوماتِ متعلق ہوں تو وہ معلومات منکشف ہو جائیں اور مکمل طور سے واضح ہو جائیں۔

**سوال** :- اگر اللہ تعالیٰ کو ازل ہی سے یہ بات معلوم ہو کہ زید گھر میں ہے تو یہ خلافِ واقع ہے کیونکہ ازل میں زید موجود نہ تھا لہذا گھر میں موجود اور نہ موجود ہو نیک کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا بلکہ یہ سوال ثواب وجودِ زید کے وقت کا ہے کہ زید گھر میں ہے؟

اور اللہ تعالیٰ کو اگر ازل میں اس بات کا علم تھا کہ زید سبکِ خد ازل تو جب زمانہ موجود نہیں زید داخل دار ہوا تو سیدخل کا علم داخل میں تبدیل ہو گیا یعنی جو علم ازل میں مستقبل سے متعلق تھا وہ حال میں حال سے متعلق ہو گیا لہذا علم الہی میں تغیر واقع ہوا اور یہ شانِ خداوندی کے منافی ہے؟

**جواب** :- معلومات کے ساتھ علم کا تعلق دو طرح کا ہوتا ہے (۱) وہ علم جواز میں جملہ ممکنات و معتقات سب سے متعلق ہوتا ہے یہ تو قدیم ہے اور یہ علم مستقبل کے اعتبار سے ہوتا ہے یعنی یہ علم محضات کے ساتھ اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ وہ محدث زمانہ مستقبل میں معرضِ ظہور میں آئے گا (۲) علم کے وہ تعلقات جو متجدد اور روز بروز پیدا ہونے والی اشیاء کے ساتھ ہوتے ہیں یعنی جب کوئی چیز پیدا ہوتی ہے تو اس متجدد سے بھی علم کا ایک تعلق ہوتا ہے۔ ان دونوں میں سے قسم اول قدیم اور ازل ہی ہے اور قسم ثانی حادث اور غیر ازل ہے۔ چنانچہ سیدخل زید کا علم اللہ تعالیٰ کو ازل ہی سے ہے اور جب زید داخل ہو گیا تو یہ سیدخل والا علم حال سے متعلق ہو گیا کہ داخل ہے اور جب خارج ہو گیا تو اب وہی علم سیدخل زمانہ ماضی سے متعلق ہو گیا تو علم سیدخل ازل اور قدیم سے اور آخر کے دونوں حادث ہیں۔ اب خیال نہ کیجئے کہ آخر کے دونوں علموں میں جو بظاہر

تغیر مفہوم ہو رہا ہے وہ علم میں تغیر نہیں بلکہ علم کے متعلق یعنی دخول کا تغیر ہے اسی متعلق کے تغیر سے لظاہر یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ علم الہی میں تغیر ہے حالانکہ ایسی بات نہیں ہے لہذا علم جو باری تعالیٰ کی صفات ازلیہ میں سے ہے اس کا حدوث سے متاثر ہونا لازم نہیں آئیگا۔

اگر یہ بات سمجھ میں نہ آتی ہو تو ایک مثال محسوس سے اسکو سمجھئے کہ جب انسان کسی کھمبے کے ارد گرد گھومتا ہے تو کبھی وہ کھمبے کی کسی سمت میں ہوتا ہے اور کبھی دوسری جہت میں تو یہ جہات کا بدلنا گھومنے والے کے اعتبار سے ہے کھمبے کے اعتبار سے نہیں کیونکہ کھمبا تو اپنی جگہ قائم اور موجود ہے بعینہ اسی طرح صفات باری میں علم ازلی کو بمنزل کہ کھمبا سمجھئے کہ تمام معلومات اس کے گرد چکر کاٹتی ہے اور وہ سب کا محور ہے۔ یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت علم کیا ہے؟ کے متعلق حکماء اور علماء کے اقوال نقل کر دیئے جائیں۔

۱) چنانچہ ارسطو نے کہا کہ علم ایک ایسی صورت ہے جو ذات باری میں مرسم اور نقوش ہے یعنی جملہ اشیاء معلومات کی تصاویر ہیں جو ذات باری میں منقش اور موجود ہیں، ان تصاویر اور نقوش کا نام علم ہے۔ یہاں یہ شبہ پیدا ہو گا کہ جب بہت سے نقوش باری تعالیٰ کی ذات میں مرسم ہیں تو واحد حقیقی میں کثرت لازم آئے گی حالانکہ ارسطو تکثر کا تاثر نہیں بلکہ تعدد سے بچنے کیلئے اس نے صفات باری کا بھی انکار کر دیا مگر یہاں کثرت لازم آرہی ہے؟ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ واحد حقیقی میں کثرت کا لزوم نہ ہو گا۔ کیونکہ وہ نقوش اور تصاویر باری تعالیٰ سے متوخر ہیں جیسا کہ معلول علت سے متوخر ہوتا ہے مگر دونوں لازم و ملزوم ہوتے ہیں، اسی طریقہ پر وہ تصاویر اور ذات باری تعالیٰ بھی لازم و ملزوم ہیں مگر فقرہ یہ ہے کہ ذات علت ہے جو مقدم ہے اور نقوش معلول ہیں اور متوخر ہیں۔

۲) شیخ شہاب الدین سہروردی نے علم کی حقیقت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ ذات باری اور معلومات کے مابین نسبت کا نام ہے اور نسبت انتہائی واضح منکشف اور روشن ہوتی ہے۔

۳) افلاطون کا کہنا ہے کہ علم ان نقوش و تصاویر کا نام ہے جو ذات باری کے ساتھ قائم ہیں۔

وَالْقُدْرَةُ الٰہِیَّةُ - یہ باری تعالیٰ کی دوسری صفت قدرت کا بیان ہے جس کی تعریف شارح نے یوں فرمائی کہ قدرت اس صفت ازلی کا نام ہے کہ جب مقدرات اس صفت کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں تو وہ صفت مقدرات میں متوخر اور اثر انداز ہوتی ہے۔ اسے یہاں قدرتی طور سے ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ مقدرات کی صفات کے ساتھ تعلق حادث ہے یا قدیم اس سلسلہ میں علماء سے تین اقوال منقول ہیں چنانچہ جو حضرات تکوین کے قائل ہیں ان کا کہنا یہ ہے کہ یہ تعلق قدیم ہے یعنی مقدرات کے ساتھ صفت قدرت الہی ہمیشہ ہمیش سے متعلق ہے کیونکہ یہ بات درست اور صحیح ہے کہ باری تعالیٰ جب چاہیں اپنی وسیع قدرت کے مطابق مقدرات کو برتنے وجود لاہرہ کریں، ایسا نہیں ہے کہ کسی بھی وقت ایسا کرنے سے مجبور اور معذور ہو۔ لہذا جب مقدرات کا ذات باری سے ہر وقت صدور ہو سکتا ہے تو بلاشبہ یہ تعلق قدیم ہو گا۔ اور اگر قدیم تسلیم نہ کیا جائے تو کبنا پڑے گا

کے بعض اوقات میں صدر و مقدر و رات پر باری تعالیٰ قادر نہ تھا جبکہ یہ بات مبنی علی الجبر ہے جو شانِ خداوندی کے منافی ہے۔ اور جو حضرات تکون کے قائل نہیں ان میں دو جماعتیں ہو گئیں۔

بعض تو کہتے ہیں کہ قدیم ہے کیونکہ ازل ہی میں باری تعالیٰ کی قدرت اس چیز سے متعلق ہے کہ فلاں چیز فلاں مخصوص وقت میں صفحہ وجود پر آئیگی چنانچہ جب وہ مخصوص وقت آجاتا ہے تو وہ چیز معرض وجود میں آجاتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ تعلق قدرت مع المقدورات قدیم ہے۔

اور بعض حضرات کا کہنا ہے کہ نہیں قدیم نہیں بلکہ حادث ہے یعنی قدرت مقدورات سے اس وقت متعلق ہوتی ہے جب اس شئی کو معرض وجود میں لانا ہوتا ہے اور یہی بات عند تعلقہا پہلے سے بھی سمجھ میں آتی ہے نیز اس سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ شارح علام کا مختار یہی آخری قول ہے۔

والحیوۃ الہیہ۔ حیات صفات باری میں سے ایک ہے جس کی تخریف یہ ہے کہ یہ اس صفتِ ازلیہ کا نام ہے جس سے علم اور آب کی صحت ہوتی ہے یعنی جس میں یہ ہوگی تو ضروری ہوگا کہ وہاں علم اور قدرت ہو۔ فقدرت والقوۃ الہیہ۔ توت بھی مجملہ صفات باری کے ہے۔ اس کے متعلق ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ قدرت کے ہم معنی اور اس کا مراد ہے۔ جب یہ قدرت کا مراد ہے تو خواہ مخواہ اس کو یوں ذکر کیا گیا ہے اس لئے ذکر کیا کہ یہ بات آپ کے علم میں آجائے کہ دونوں مترادف ہیں۔ اور عدم تذکرہ کی صورت میں یہ بات واضح نہ ہوتی مگر یہ ظہان باقی رہے گا کہ جب مترادف ہی بتلانا تھا تو دونوں کے ساتھ کیوں نہیں ذکر کیا گیا یعنی والقوۃ والقوۃ کہہ دیا جاتا؟ توت کو ذکر کرنا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ ذاتِ باری کے لئے القوی کا استعمال صحیح ہے۔

وَالسَّمْعُ وَهِيَ صِفَةٌ تَعْلُقُ بِالمُسْمُوعَاتِ وَالْبَصَرُ وَهِيَ صِفَةٌ تَعْلُقُ بِالمَبْصُورَاتِ فَتَدْرِكُ بِهِمَا ادْرَاكًا تَامًا لَا عَلَى سَبِيلِ التَّخِيلِ وَالتَّوَهُّمِ وَلَا عَلَى طَرِيقِ تَأَثُّرِ حَاسَاتِهِ وَوَصُولِ هَوَائِهِ وَلَا يَلْزَمُ مِنْ قَدَمِ مَعْمُوعَاتٍ وَالمَبْصُورَاتِ كَمَا لَا يَلْزَمُ مِنْ قَدَمِ العلمِ وَالمَقْدَرَةِ قَدَمُ المَعْلُومَاتِ وَالمَقْدُورَاتِ لِأَنَّهَا صِفَاتٌ قَدِيمَةٌ تَحْدُثُ لَهَا تَعْلُقَاتٌ بِالمَحْوُودَاتِ۔

## ترجمہ

اور سمع ہے اور یہ ایسی صفت ہے جو مسموعات کے ساتھ متعلق ہوتی ہے۔ اور ابھر ہے اور یہ ایسی صفت ہے جو مبصرات کے ساتھ متعلق ہوتی ہے پس ان کا (مسموعات و مبصرات کا) ان دونوں کے ذریعہ (سمع و ابھر کے) ادراک تام کے ساتھ ادراک کر لیا جاتا ہے تخیل اور توہم کے طریقہ پر نہیں اور نہ کسی حاسہ کے متاثر ہونیکے اور ہوا کے پہونچنے کے طریقہ پر اور ان دونوں کے (سمع و ابھر کے) قدیم ہونے سے مسموعات و مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا جیسا کہ علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے معلومات اور

## تشریح

مقدورات ہا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ یہ صفات قدیمہ میں جن کیلئے حوادث کیسا متعلقات پیدا ہوتے رہتے ہیں سمیع اور بصیر بھی صفات باری تعالیٰ میں سے ہیں۔ سمیع کا تعلق مسموعات سے، اور بصیر کا مسموع سے ہوتا ہے اور جس وقت ان دونوں صفات کا تعلق اپنے اپنے متعلقات سے ہوتا ہے تو ان صفات کے ذریعہ ان متعلقات کا مکمل اور پورے طریقے سے ادراک کر لیا جاتا ہے۔ اور یاد رکھنا چاہئے کہ ایک ادراک بذریعہ علم ہوتا ہے تو سمیع و بصیر کے ذریعہ جو ادراک ہوتا ہے وہ ادراک علی کے بعد کا ادراک ہے اور اس کا منبر علم کے ذریعہ ادراک سے مؤخر ہوتا ہے۔

لا علی سبیل التخیل :- تخیل کی تعریف ہے۔ ان صورتوں کا ادراک کرنا جو خیال میں جمع ہو جاتی ہیں ذخیال کی تعریف گذر چکی، مثلاً کسی کو ایک مرتبہ دیکھ لیا کوئی آواز ایک مرتبہ سنی تو ان دو چیزوں کی ایک خاص شکل اور صورت فہم میں بیٹھ جاتی ہے اور جب کبھی دوبارہ زید کی تصویر یا وہ آواز گنگا ہوں کے سامنے آتی ہے یا کانوں میں آتی ہے تو آٹومیٹک طور سے تصور ہوتا ہے اس کو کبھی سنا اور دیکھا تھا۔ اسی کا نام تخیل ہے اور تخیل کے ذریعہ جو ادراک کیا جاتا ہے وہ براہ راست سمیع اور بصیر کے ذریعہ ادراک سے کم درجہ رکھتا ہے کیونکہ ادراک تخیلی میں خیال کا واسطہ ہوتا ہے اور ادراک سمعی اور بصری براہ راست ہے۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ مثال میں زید کی صورت اور وہ آواز جب پہلی مرتبہ سامنے آئی تھی تو چونکہ ادراک سمعی و بصری ہے اسلئے یہ افضل اور قوی ہے ادراک تخیلی سے۔

تو ہم :- اس کی تعریف یہ ہے کہ محسوسات میں کچھ معانی جزئیات ہوتے ہیں جو غیر محسوس ہوتے ہیں۔ ایسے معانی جزئیہ کے ادراک کا نام تو ہم ہے۔ مثلاً زید ایک محسوس شے ہے اس میں معانی جزئیہ غیر محسوسہ مثلاً علم اور شجاعت کا وجود ہے ان معانی کا ادراک وہم سے کیا جاتا ہے، سمیع وغیرہ سے نہیں کیا جاسکتا۔ کہنا یہ ہے کہ تو ہم کا ادراک ادراک سمعی اور بصری سے نیچے اور حقیر ہے۔

مفہوم :- تخیل اور تو ہم کی توضیح کے بعد عبارت کا مفہوم سمجھئے! حقیقت لا علی سبیل التخیل والو ہم ہے ادراک انسانی کی تاکید مقصود ہے۔ لہذا مطلب یہ ہو گا کہ باری تعالیٰ مبہرات اور مسموعات کا ادراک بذریعہ سمیع اور بصیر کرتے ہیں تخیل اور تو ہم کے ذریعہ ان دونوں کا ادراک نہیں کیا جاتا یعنی باری تعالیٰ نہیں کرتے کیونکہ ان دونوں کا مقام سمیع اور بصیر کے مقابلے میں گھٹیا اور حقیر ہے۔ مگر تفضیلہ الان۔

ولا علی طریق تاثر حاسہ و وصول ہوا :- معقولہ کا خیال ہے کہ جس طریقہ سے ہم مسموعات اور مبہرات کا ادراک کرتے ہیں بذریعہ حواس کے یعنی آنکھ اور کان کے ذریعہ ہی۔ ہم اشیاء کو دیکھتے اور سنتے ہیں بعینہ اسی طریقے پر اللہ تعالیٰ بھی مسموعات کا ادراک بذریعہ سمیع اور مبہرات کا ادراک بذریعہ بصیر کرتے ہیں۔ گو یا مبہرات و مسموعات کے ادراک کیلئے معقولہ تاثر حواس کو ضروری قرار دیتے ہیں (باری تعالیٰ کے لئے بھی) اسی طریقہ سے مسموعات کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ جب کوئی آواز ہمیں سے صادر ہوتی ہے تو وہ پہلے ہوا میں متکث

اور مخلوق ہوتی ہے پھر ہمارے کالوں تک اسکی رسائی ہوتی ہے، یہی بات مسوعات باری تعالیٰ میں بھی ہے کہ کوئی ادا نہ ہو اور میں متکلف ہو کہ باری تعالیٰ تک پہنچتی ہے۔ عبارت مذکورہ بالا میں شارح نے معتزلہ کے ان خیالات کی تردید کی اور فرمایا کہ ذات باری مسوعات کا ادراک اور مبہرات کا ادراک کرتے تو ہیں مگر یہ ادراک ایسا نہیں ہوتا کہ اس کے حواس یعنی سمع و بصر کے تاثر کی ضرورت پیش آئے بلکہ بغیر سمع و بصر کے ہی ادراک کر لیتے ہیں۔ اس طریقے سے مسوعات میں وصول کیلئے تکلیف ہوا کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ اور معتزلہ نے جو بات کہی ہے وہ باری تعالیٰ کو حیوانات اور مخلوقات پر قیاس کر کے کہی ہے جبکہ یہ قیاس مع الفارق اور قیاس الغائب علی الحاضر ہے جو کہ قطعی غلط اور حماقت آئی ہے۔

### دلچسپ جواب

ایک شخص نے بیکم الامت ترجمان القرآن فقیہ نے نظیر حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کو لکھا کہ تم قرآن سے عرض کیا کہ مجھ میں نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ بغیر سمع و بصر کے کیسے دیکھتے سنتے ہیں جبکہ اس کے لئے آنکھ اور کان کا ہونا انتہائی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ حکیم الامت نے جواب دیا کہ بتلاؤ! آنکھیں کس چیز کی مدد سے دیکھتی ہیں؟ آنکھوں کو کتنی آنکھیں ہوتی ہیں کہ جن کے ذریعہ وہ دیکھتی ہیں۔ ظاہری بات ہے کہ وہ خود ہی دیکھتی ہیں بلا کسی مدد کے اسی طریقے پر باری تعالیٰ کو بھی سمجھنا چاہئے۔ و لا یلزم من قدّمہما سائر۔۔۔ ابھی ابھی یہ بات ذکر کی گئی تھی کہ صفت سمع و بصر ازل ہی سے ہیں اور ان کا تعلق مسوعات اور مبہرات سے ہوتا ہے اور چونکہ مسوعات و مبہرات حادث ہیں تو جب ان کا تعلق صفات ازل سے ہو گا تو ان مسوعات وغیرہ کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا کیونکہ قدیم کا متعلق قدیم ہی ہوتا ہے۔ حالانکہ یہ غلط مفروض ہے؟ اسی کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ مسوعات اور مبہرات کے تعلق مع صفت البصر و السمع سے ان کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا۔ جس طریقے پر علم و قدرت کے قدیم ہونے سے ان کے متعلقات یعنی مقدرات و مسوعات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ یہ چاروں ایسی صفات ہیں جو قدیم تو ہیں مگر ان کے متعلقات وہ حادث ہیں۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ دونوں صفات جب اپنے متعلقات سے ملتی ہیں تو باری تعالیٰ ان کا ادراک کرتے ہیں اور یہ ادراک مکمل اور غیر ناقص ہوتا ہے۔ نیز یہ بذریعہ تحیل تو ہم اور بذریعہ حواس سمع و بصر کے حاصل نہیں کیا جاتا۔ آخری بات یہ کہ سمع اور بصر کے قدیم سے متعلقات کا قدیم اس بنا پر لازم نہیں آتا کہ یہ صفات تو قدیم اور متعلقات حادث ہیں جیسا کہ علم و قدرت میں ہوتا ہے۔

وَالْإِرَادَةُ وَالْمَشِيئَةُ وَهِيَ عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةٍ فِي الْحَقِّ تَوْجِبُ تَحْصِيرَ أَحَدِ الْمَقْدَمِ وَرَبِّينَ فِي أَحَدِ الْأَوَاقَاتِ بِالْوُقُوعِ مَعَ اسْتَوَاءِ نِسْبَةِ الْقُدْرَةِ إِلَى الْكُلِّ وَكُونَ تَعْلُقِ الْعِلْمِ ثَابِتًا لِلْوُقُوعِ وَفِيهَا دُكْرُ تَنْبِيْهِ عَلَى الْإِرَادَةِ عُلُومًا مِنْ زَعْمِ أَنَّ الْمَشِيئَةَ قَدِيمَةٌ وَالْإِرَادَةُ حَادِثَةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَعَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ مَعْنَى إِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى فَعَلَهُ إِنَّهُ لَيْسَ بِمَكْرُوهٍ

وَلَا سَاءَ وَلَا مَغْلُوبٌ وَمَعْنَى ارَادَتِهِ، فَعَلَّ غَيْبًا، أَوْ كَرِهَ، كَيْفَ وَقَدْ أُمِرَ كُلُّ مَكْلُوفٍ  
بِالْإِيمَانِ وَسَاءَتْ أَلْوَابِاتٌ وَلَوْ شَاءَ لَوْ فَعَّ

## ترجمہ

اور ارادہ اور مشیت ہے، اور یہ دونوں عبارت ہیں (مراد ہیں) جی کے اندر ایسی صفت ہے جو مقدر درین میں سے کسی ایک کی تخصیص کو واجب کرتی ہے وقوع کے ساتھ اوقات میں سے کسی وقت میں کل کی جانب قدرت کی نسبت برابر ہونیکے باوجود اور علم کا تعلق ہونیکے باوجود وقوع کے تابع ہو کر اور اس تقریر میں جو ذکر کی گئی ہے تنبیہ ہے رد کرنے کی ان لوگوں پر جو کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادث ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ان لوگوں پر جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کرنیکے معنی اپنے فعل کو یہ ہیں کہ وہ مکرہ نہیں اور نہ بھولنے والا اور نہ مغلوب ہے اور اس کے ارادہ کرنیکے معنی اپنے غیر کے فعل کے یہ ہیں کہ وہ اس کا آمر ہے یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ ہر مکلف ایمان اور تمام واجبات کا حکم دیا گیا ہے اور اگر وہ چاہتا تو اس کا وقوع ہو جاتا۔  
یہ دونوں ترددات ہیں۔ کما سیاقی۔

## تشریح

تقریباً :- زندہ ذات میں اس بات کی قدرت ہوتی ہے کہ وہ دو چیزوں میں سے جسکو چاہے اختیار کرے اور جس پر چاہے اپنی قدرت چلائے مثلاً وہ چاہے تو کوئی چیز بنائے اور نہ چاہے تو نہ بنائے، دونوں پر اس کو قدرت ہوتی ہے مگر جب مندرجہ صفت دونوں مقدر دروں میں سے کسی ایک مقدر کو بعض مخصوص اوقات میں کرنیکا فیصلہ کرے۔ اور ایک مقدر پر اپنی قدرت دکھلائے تو اسی کا نام ہے ارادہ اور مشیت۔ تو تعریف مختم الفاظ میں یوں کہہ لیجئے کہ صفت ارادہ اس صفت کا نام ہے جو زندہ میں ہوتی ہے اور دو مقدر دروں میں سے کسی کو مخصوص اوقات میں معرض وجود میں لانے کا فیصلہ کرتی ہے جب کہ اس صفت کو دونوں مقدر در برابر قدرت حاصل ہوتی ہے۔ اور اس کے ساتھ علم کا تعلق وقوع مقدر کے بعد ہوتا ہے یعنی جب وہ چیز ارادہ کے تحت آکر موجود ہو جاتی ہے تو اب علم کا تعلق اس موجود سے ہوتا ہے۔

یہ ہوتی ارادہ کی تعریف۔ اس تعریف سے دو باتیں سمجھ میں آتی ہیں پہلی تو یہ کہ ارادہ اور قدرت دو علیحدہ صفتیں ہیں۔ قدرت کا تعلق جملہ مقدرات کے ساتھ ہوتا ہے خواہ وہ وقوع کے درجہ میں ہو یا لا وقوع کے مگر ارادہ کا تعلق ان میں سے کسی ایک ہی کے ساتھ ہوتا ہے لہذا یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں۔

دوسری بات یہ کہ ارادہ علم سے پہلے ہوتا ہے اور علم ارادہ کے تابع ہوتا ہے یعنی جب مراد کا وقوع ہو جاتا ہے تب علم کا تحقق ہوتا ہے اور یہ اس وجہ سے کہ علم مراد اور مقدر در مرجع کی تقویر اور اس کے مطابق



ہوتا ہے چنانچہ اگر جس کیفیت پر محکوم موجود ہو اگر علم و یسا نہیں ہوگا تو اسکو علم کہنا صحیح نہیں ہے تو جہل ہے اس لئے علم وقوع مراد کے بعد ہی ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ کسی مقدور کی حقیقت کا علم ارادہ کے بعد ہی ہوگا کیونکہ دریں صورت معدوم کی ایک تصویر اور اس کی حکایت ہے یعنی شئی معدوم کو ارادہ نے اگر ارادہ کے مطابق کر دیا تو یہ علم ہوگا ورنہ جہل ہے اس لئے کہا گیا کہ علم ارادہ کے بعد ہوگا اور وقوع کے بعد ہوگا اور اس میں تفصیل ہے جس کو ہراس میں بسط سے بیان کیا گیا ہے۔

**نوٹ** صاحب ہراس نے ارادہ و مشیت کی مذکورہ تعریف کے متعلق فرمایا کہ یہ مطلق ارادہ اور مشیت کی تعریف ہے۔ وہ ارادہ جو ذات باری کی صفت ہے اس کی تعریف نہیں ہاں اگر عبارت میں ایک لفظ کا اضافہ کر کے عبارت "عن صفة ازلیتہ" کہ دیا جائے تو صفت باری کی تعریف بن جائے گی اور ماتن نے ازلیتہ کو ماقبل کو مد نظر رکھتے ہوئے یہاں ترک کر دیا کہ پہلے ایک دو جگہ آچکا ہے تو یہاں ذکر کرنے کی کیا ضرورت۔

وفیما ذکر تندیہ علی الرد الہ :- ذکر فعل ماضی مجہول کا صیغہ ہے اور ما ذکر سے یہ چیزیں مراد ہیں ارادہ اور مشیت کا مراد ہونا۔

**انکی تعریف :-** بعض حضرات کا خیال ہے کہ مشیت ایجاد شئی سے مطلقاً متعلق ہوتی ہے اور ارادہ مخصوص وقت میں اس سے متعلق ہوتا ہے اور وہ وقت ہے جبکہ مقدور کا وجود ہوتا ہے اور ان کا کہنا ہے مشیت قدیم ہے۔ ارادہ حادث ہے کیونکہ ارادہ مقدور سے مخصوص وقت میں متعلق ہوتا ہے جب وہ مخصوص وقت چلا جاتا ہے تو ارادہ بھی فنا ہو جاتا ہے، ارادہ کے حادث ماننے کے باوجود یہ فرقہ جس کا نام کرامیہ ہے ارادہ کو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم مانتا ہے۔ شارح اس فرقے کے خیالات کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جو چیزیں ماقبل میں ذکر کی گئی یعنی ارادہ و مشیت کا ترداد اور تعریف انھیں چیزوں سے ان کے خیالات کی تردید کی طرف اشارہ ملتا ہے اور وہ اس طریقے پر کہ جب یہ بات محکوم ہو گئی کہ ارادہ اور مشیت دونوں مترادف ہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ مشیت قدیم ہے لہذا ارادہ بھی قدیم ہوگا اگر اس کو قدیم نہ مانا جائیگا تو ترداد باقی نہیں رہے گا۔

و علی من زعم الہ :- جماعت معتزلہ میں سے ایک شخص حسین بنخار نامی نے ارادہ کی تعریف کرتے ہوئے مندرجہ ذیل باتیں کہی ہیں۔

کہ اگر اس صفت کا تعلق خود اللہ تعالیٰ کے افعال سے ہو یعنی یہ مراد ہو کہ اللہ تعالیٰ اپنے افعال کا ارادہ کرتے ہیں تو ارادہ کے معنی یہ ہوں گے اللہ تعالیٰ کوئی فعل کسی کے دباؤ میں اگر نہیں کرنا بھول کر بھی اس کام کو انجام نہیں دیتا اور مغلوب ہو کر بھی انجام نہیں دیتا بلکہ اپنے ارادہ سے کر لے اس صورت ارادہ کی تعریف اور اس کا معنی عدلی میں یعنی عدم اکراہ علی اللہ وعدم النسیان وعدم الغلبۃ علیہ تعالیٰ کا نام ارادہ ہے

اذا ارادہ کا تعلق بندوں کے افعال سے ہو یعنی یہ مراد ہو کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کا ارادہ کرتا ہے تو اس وقت ارادہ حکم کے معنی میں ہو گا یعنی اللہ تعالیٰ بندوں کو حکم دیتا ہے۔  
 شارح نے اس خیال کی تردید کی اور فرمایا کہ دیکھو ارادہ وحیثیت اور امر ایک چیز نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام انسانوں کو ایمان اور فرائض شرع بجالانے کا حکم دیا ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر لوگ نافرمان اور نالائق ہیں تو معلوم ہوا کہ صرف ”امر ہے“ کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ جانتے تو تمام لوگ مومن کامل ہوتے تو اگر ارادہ کو امر کے معنی میں لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اللہ نے تمام انسانوں کے ایمان کا ارادہ کیا ”مگر اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے باوجود ایمان نہیں لائے لہذا اللہ تعالیٰ کا عجز لازم آئیگا۔ پس ثابت ہوا کہ مشیتہ و ارادہ اور امر دونوں دو چیزیں ہیں۔ تناول فیہ۔

وَالْفَعْلُ وَالتَّخْلِيقُ عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةِ اِزْلِيَّةٍ تَسْمٰى بِالسُّكُوْنِ وَ سَيَمُوْهُ خَمِيْقٌ  
 وَعَدَلٌ عَنْ لَفْظِ الْخَلْقِ لَشَوْعِ اسْتِعْمَالِہِ فِی الْمَخْلُوْق۔

## ترجمہ

اور فعل اور تخلیق عبارتیں ہیں ایک صفت ازلیہ سے جس کا نام سکون ہے اور اس کی تحقیق عنقریب آ رہی ہے اور مصنف نے لفظ خلق سے عدول کیا اس کے استعمال کے شائع ہونے کی وجہ سے مخلوق کے اندر۔

## تشریح

یہ دونوں بھی مجملہ صفت باری کے ہیں۔ ان کے متعلق تفصیلی بحث آگے آ رہی ہے جہاں اس کے جمیع اجزاء پر روشنی ڈالی جائے گی مگر تاہم دو باتیں مستحضر کر لیجئے۔  
 اول یہ کہ یہ دونوں صفت الہی ہیں سے ایسی صفت ازلی ہیں جس کا نام سکون ہے یعنی یہ سکون کی شاخیں ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہاں عبارت میں دو لفظ ہیں، فعل اور تخلیق، پہلا لفظ ثلاثی مجرد سے اور دوسرا ثلاثی مزید فیہ ہے جو باب تفعیل کا مصدر ہے، تو مناسب یہ تھا کہ دوسرا لفظ بھی ثلاثی مجرد ہی سے ہوتا یعنی خلق استعمال کیا جاتا، اسکو چھوڑ کر تخلیق کو کیوں استعمال کیا گیا ہے؟ اس میں مصلحت یہ ہے کہ لفظ خلق کا استعمال مخلوق کے معنی میں کیا جاتا ہے لہذا باری تعالیٰ کے لئے وہ لفظ غیر مناسب تھا اسوجہ سے تخلیق کو اختیار کیا گیا ہے۔

وَالْتَرْتَبِقُ هُوَ تَكْوِيْنٌ مَّخْصُوْصٌ صَرَحَ بِہٖ اِشَارَةً اِلٰی اَنْ مَثَلِ التَّخْلِيْقِ وَالتَّصْوِيْرِ وَالتَّرْتِيْبِ  
 وَاِلَا حَيَاءٌ وَاِلَا مَاتَةٌ وَغَيْرُ ذٰلِكَ مِمَّا اُسْنَدَ اِلَى اللّٰہِ تَعَالٰی کُلٌّ مِنْہَا رَاجِعٌ اِلِی الصِّفَةِ حَقِیْقَةِ اِزْلِیَّةٍ  
 قَائِمَةٌ بِالذَّاتِ هُوَ التَّكْوِيْنُ لَا کَمَا یُزَعَمُ اِلَّا شَعْرٌ مِّنْ اَنہَا اِضَافَاتٌ وَصِفَاتٌ لِلْاَفْعَالِ۔

## ترجمہ

اور تریزین یہ ایک مخصوص تکوین ہے اس کی تصریح فرادی اس بات کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہ تخلیق، درلقبہ اور تریزین اور اجارہ اور امانت وغیرہ کے مثلاً، ان صفات میں سے جو اللہ تعالیٰ کی جانب مسند ہیں ان میں سے ہر ایک اس صفت حقیقی کی جانب راجع ہیں جو ازیلی ہے، ذات باری کے ساتھ قائم ہے جو کہ تکوین ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہ اشعری نے گمان کیا ہے کہ یہ تو اضافات ہیں اور صفات افعال ہیں (نہ کہ صفات ذاتیہ)

## تشریح

ما قبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ تکوین کے سلسلہ میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اختلاف ہے ماتریدیہ تکوین کو مستقل صفت قرار دیتے ہیں اور اس کی بہت سی شاخیں اور فروعات ہیں مثلاً تریزین و امانت وغیرہ، جبکہ اشاعرہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ تکوین مستقل صفت نہیں ہے بلکہ اصل ارادہ ہے جس چیز کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، اسی اعتبار سے ایک اور تعلق پیدا ہو جاتا ہے مثلاً اگر ارادہ تریزین کے ساتھ متعلق ہو گا تو ایک خاص اضافت یعنی تریزین متحقق ہوگی وغیرہ ذلک۔ اس مختصر سی بات کو مد نظر رکھ کر عبارت کا مفہوم سمجھتے۔ شارح تریزین کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ ایک مخصوص قسم کی تکوین ہے جس کا تعلق رزق سے ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر تریزین تکوین کی ایک نوع ہے۔

دوسری بات یہ بتلاتے ہیں کہ تریزین کا ذکر الفعل کے تحت میں نہ تھا آپکا ہے کیونکہ فعل ہی کا دوسرا نام تکوین ہے کہ تخلیق وغیرہ جس کی ذروعات ہیں، تو ضمناً مذکور ہو جائیکے باوجود تریزین کو صراحۃً ذکر کیا اس کا ایک خاص منسلک ہے اور وہ یہ ہے کہ تخلیق، تریزین، تصویر اور اجارہ و امانت جتنی بھی صفات ہیں کہ جن کی اسناد ذات غلاذدی کی طرف کی جاتی ہے یہ تمام صفات ایسی ہیں کہ ان کا مرجع اور اصل تکوین ہے یعنی یہ سب تکوین کی شاخیں ہیں۔ نیز یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ تکوین ایک صفت حقیقیہ ہے جو ازل ہی سے ذات باری کے ساتھ قائم ہے۔ اس تقریر مذکور پر متنبہ کرنے کے لئے (کہ صفات مذکورہ تکوین کی ذروعات ہیں) تریزین کو صراحۃً ذکر کیا گیا ہے۔

لاکھنا میں علامہ۔ یعنی اشاعرہ نے جو بات کہی ہے کہ تکوین مستقل صفت نہیں ہے لہذا تریزین وغیرہ اس کی فروعات بھی نہیں ہیں بلکہ یہ سب اضافات ہیں جو ارادہ سے متعلق ہیں اور صفات افعال ہیں یہ بات اشاعرہ کی درست نہیں ہے۔

متنبیہ: شارح کے کلام سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ وہ بھی ماتریدیہ کے حامی ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ وہ اسی سلسلہ میں اشاعرہ کے حامی ہیں اور یہاں ان کا مقصد مصنف کے کلام کی شرح کرنا ہے اصل گفتگو بعد میں کریں گے۔



وَالْكَلَامُ وَهِيَ صِفَةُ أَزَلِيَّةٌ عُبِّرَ عَنْهَا بِالنَّظْمِ الْمُسَمَّى بِالْقِرَآنِ الْمُرَكَّبِ مِنَ الْمَعْرُوفِ  
وَذَلِكَ لِأَنَّ كُلَّ مَنْ يَأْمُرُ وَيَنْهَى وَيُعْزِزُ وَيُذَكِّرُ مَعْنَى تَشْرِيدٍ عَلَيْهِ بِالْعِبَارَةِ  
أَوِ الْكَاتِبَةِ أَوِ الْإِشَارَةِ وَهُوَ غَيْرُ الْعِلْمِ إِذْ قَدْ يُعْزِزُ الْإِنْسَانَ عَمَّا لَمْ يَعْلَمْ بَلْ يَعْلَمُ  
خِلَافَهُ وَغَيْرُ الْإِرَادَةِ لِأَنَّهُ قَدْ يَأْمُرُ بِمَا لَا يُرِيدُ كَمَنْ أَمَرَ عَبْدًا قَصْدًا إِلَى أَظْهَارِ  
عَصْيَانِهِ وَقَدْ عَمِدَ امْتِثَالُهَا لَا وَأَمَرَ وَلَيْسَتْ هَذِهِ كَلَامًا فَفَسَّيْنَا عَلَى مَا أَشَارَ إِلَيْهِ  
الْأَخْطَلُ بِقَوْلِهِ **تَشْعُرُ** أَنَّ الْكَلَامَ لَفِ الْفُؤَادِ وَأَنَّمَا جَعَلَ اللَّسَانَ عَلَى الْفُؤَادِ لِدَلِيلِهِ  
وَقَالَ عَمْرُو بْنُ وَرْتٍ فِي نَفْسِهِ مَقَالَةً وَكَثِيرًا مَا تَقُولُ لِصَاحِبِكَ إِنَّ فِي نَفْسِي  
كَلَامًا أُرِيدُ أَنْ أَذْكَرَهُ لَكَ

## ترجمہ

اور کلام ہے اور یہ ایسی صفت ازلیہ ہے جسکو اس نظم سے تعبیر کیا جاتا ہے جو قرآن کے نام سے موسوم  
ہے جو حروف سے مرکب ہے اور یہ اسلئے کہ ہر وہ شخص جو حکم کرتا ہے اور منع کرتا ہے اور خبر  
دیتا ہے وہ اپنے نفس میں ایک معنی یا تاہے پھر اس معنی کے اوپر عبارت یا کتابت یا اشارہ کے ذریعہ دلالت کرتا ہے  
اور یہ کلام، علم کا غیر ہے اسلئے کہ کبھی انسان اس چیز کی خبر دیتا ہے جسکو نہیں جانتا بلکہ اس کے خلاف کو  
جانتا ہے۔ اور ارادہ کا غیر ہے اس لئے کہ انسان بھی ایسی چیز کا حکم کرتا ہے جس کا ارادہ نہیں رکھتا جیسے وہ  
شخص جو حکم کرے اپنے غلام کو اسکی نافرمانی کو ظاہر کر نیکیے ارادے سے اور غلام کی نافرمانی کو ظاہر کرنے کے  
ارادے سے اپنے ادا کرے، اور نام رکھا جاتا ہے اس کا کلام نفسی جیسا کہ اخطل نے اپنے اس قول سے اسکی جانب  
اشارہ کیا ہے۔ **تَشْعُرُ**: کلام تو وہ ہے جو دل میں ہے اور زبان کو دل پر دلیل (ترجمان) بنا دیا گیا ہے۔  
اور فرمایا حضرت عمرؓ نے کہ میں نے اپنے نفس میں ایک مقالہ سوچ لیا، اور لباقا آپ اپنے سامعی سے  
کہتے ہیں کہ میرے دل میں ایک بات ہے اس کو آپ کے سامنے ذکر کرنا چاہتا ہوں۔

## تشریح

یہاں سے مصنف صفت کلام پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں، مگر مناسب سمجھتا ہوں کہ کچھ باتیں عرض  
کردوں جس سے مطلب آسانی سمجھ میں آسکے۔

عام حالات میں انسان کے ذہن میں بہت سی باتیں آتی رہتی ہیں مثلاً کسی مقدمہ میں پیشی سے پہلے نکلا  
اور بیرٹھ سوچتے ہیں اور ذہن میں باتیں بٹھا لیتے ہیں کہ اگر مخالف نے یوں کہا تو اس کا جواب یہ دوں گا۔ اور  
اگر یوں کہا تو یوں کہوں گا، اور جب کورٹ میں جج کے رد و رجحان شروع ہوتی ہے تو پہلے سے سوچی ہوئی  
باتیں عبارات اور زبان کے ذریعہ ادا ہونے لگتی ہیں۔

جب اتنی بات سمجھ میں آگئی تو اب سمجھے کہ پہلے سے سوچی ہوئی باتیں کلام نفس کہلاتی ہیں اور بوقت  
تعبیر جو کلام زبانوں سے ادا کیا جا رہا ہے وہ کلام لفظی ہے، اب بحث کا اگلا مرحلہ یہ ہے کہ یہ دیکھا جائیگا

کہ کلامِ نفسی باری تعالیٰ کا ہے اور جب یہ کلامِ نفسی باری تعالیٰ کی صفت ہوگی تو یہ قدیم بھی ہوگی اور جب اس کلامِ الہی کی تعبیر جائے آپ کے سامنے عبارات اور کموتابات کی شکل میں کی گئی تو یہ کلامِ لفظی ہے جو حروف اور محنوں نفوس سے مرکب ہے یہ کلامِ لفظی حادث ہے، معتزلہ کی سمجھ میں کلامِ نفسی کی حقیقت نہ آئی، جس کی وجہ سے انھوں نے اس کا انکار کر دیا اور وہ فقط کلامِ لفظی کے قابل ہوتے جسکو انھوں نے حادث کہا۔ یہ بات یاد رہنی چاہیے کہ معتزلہ کے دعویٰ کے دو جزو ہیں۔ اول کلامِ نفسی کوئی چیز نہیں ہے، دوسرے کلامِ لفظی حادث ہے اور یہی دونوں جزو بر محل نزاع ہیں۔ مزید تفصیل ابھی آرہی ہے، بعض ضابطہ نے برابر جہالت کلامِ لفظی کو بھی قدیم کہہ دیا (دیکھی تفصیلاً)

جب یہ بات ذہن آئیں ہوگی تو شارح کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ کلام ایک ازلی صفت ہے جسکی تعبیر اور ترجمانی قرآن کریم سے کی گئی ہے جو جائزہ اور آپ کے سامنے بشکلِ حروف موجود ہے، مختصر یہ کہ اس مذہب ازلیہ کی ترجمانی قرآن کے موجودہ الفاظ کے ذریعہ کی گئی ہے اس سے یہ بات مفہوم ہوتی کہ وہ صفت ازلی اور چیز ہے اور یہ قرآن اور ہے، البتہ دونوں میں معتزلہ اور معتزلہ کا فرق ہے کیونکہ جب کوئی حکم دینے یا کسی چیز سے روکنے کا ارادہ ہوتا ہے تو دل اور نفس میں ایک خاص معنی اور مفہوم پیدا ہوتا ہے، اس مفہوم کا نام کلامِ نفسی ہے اور اسی مفہوم کو کبھی عبارت میں یعنی زبان سے بول کر تعبیر کیا جاتا ہے کبھی لکھ کر لکھ کر واضح کیا جاتا ہے وغیرہ، تو وہ کلام جو بشکل عبارت و اشارات اور کتابت پیش کیا جاتا ہے اسکو کلامِ لفظی کہا جاتا ہے اور جو مفہوم اور کلامِ بوقتِ امر وہی وغیرہ ذہن میں آتا ہے وہ کلامِ نفسی ہے، کلامِ لفظی حادث ہے اور کلامِ نفسی قدیم ہے۔

وَهُوَ غَيْرُ الْعِلْمِ - صفت کلام کے سلسلہ میں بعض حضرات کا کہنا ہے کہ یہ اور علم دونوں ایک ہی چیز ہیں اور دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ شارح اس نظریہ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ خیال غلط ہے کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان کلامِ ایسا کرتا ہے جو خلافِ علم ہوتا ہے یعنی وہ جانتا کچھ ہے اور کلام اس کے خلاف کرتا ہے جیسا کہ جھوٹ میں ہوتا ہے کہ انسان خلافِ علم کلام کرتا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ یہ دونوں ایک نہیں درنہ خلافِ علم گفتگو اور جھوٹ کا کوئی مفہوم ہی نہیں رہے گا۔

وَعَلَىٰ الْإِرَادَةِ - کچھ حضرات حماقت مآب کہتے ہیں کہ کلام اور ارادہ دونوں ایک ہیں۔ یہاں سے انکی تردید کی جارہی ہے کہ انسان بسا اوقات ایسی چیزوں کا حکم دیتا ہے جو اس کے منشاء اور ارادہ کے خلاف ہوتی ہے مثلاً انسان اپنے غلام کو مارتا ہے کسی نافرمانی پر، اور جب لوگ آقا کا ملامت کرتے ہیں کہ کیوں مار رہے ہو نہ مارو! تو جواب میں اس غلام کی غلطیاں بتاتا ہے کہ یہ صحیح کام نہیں کرتا، اور پھر اسی وقت اس نکرے سے کہتا ہے کہ فلاں کام کر، اور اس کا حکم دینے سے آقا کا مقصد یہ نہیں ہوتا ہے کہ سچ سچ وہ غلام اس کام کو کرے بلکہ اُسے تو لوگوں کے سامنے یہ ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے کہ دیکھ لو کتنا بڑا نافرمان ہے

تو یہاں آقا کا نوکر کو کام کا حکم دینا یہ کلام ہے مگر ارادہ کے خلاف ہے یعنی کلام تو کام کر نیکا ہے اور ارادہ یہ ہے کہ وہ کام نہ کرے اور لوگوں کے سامنے اس کی نافرمانی کھل جاتے ہیں ثابت ہوا کہ کلام اور ارادہ دونوں ایک نہیں ہیں۔

وکیسفی هذا کلاماً نفسیاً الخ۔۔۔ ہذا کا مشار الیہ وہ معنی ہے جو بوقت ارادۃ امر ذہنی وغیرہ دل و دماغ میں ظہور پذیر ہوتے ہیں، تو اس عبارت سے شارح یہی کہنا چاہتے ہیں کہ یہ معنی مذکور کلام نفسی ہے۔ اس پر بعض حضرات کو شبہ پیدا ہوا کہ جو چیز مخصوص اوقات میں دل و دماغ میں موجود ہوتی ہے اس کا کلام ہونا ہماری سمجھ میں نہیں آیا اور ہم نے کسی کو یہ کہتے ہوئے نہیں سنا کہ یہ کلام نفسی ہے۔ شارح نے شبہ مذکور کو دور کرنے کے لئے کئی دلائل پیش کئے ہیں جن میں دل و دماغ میں موجود معنی کو کلام کہا گیا ہے۔

**پہلی دلیل** | دور ہوا میرے ایک مشہور نھرائی شاعر کا شعر ہے ”ان الکلام الخ“ یعنی کلام تو وہ ہے جو دل میں ہے اور زبان کو دل میں موجود کلام کے لئے معجز اور ترجمان بنایا گیا ہے تو دیکھئے اس نے دل میں موجود معنی کو کلام سے تعبیر کیا ہے۔ یہ اخط غیاث بن غوث بن الصلت بن طارق ہے، قبیلہ بنی قلب میں سے ہے، جریر اور فرزدق کے مثل مشہور شاعر ہے ولادت ۱۹ھ وفات ۹۹ھ، نھرائی ہے ہوا میرے کے ساتھ رہا اور ان کا شاعر ہو گیا۔

**دوسری دلیل** | جب وصال نبوی کے بعد خلافت کا مسئلہ زیر بحث آیا تو انصار کی ایک جماعت نے سعد بن عبادہ کے ہاتھوں پر بیعت ہونیکا ارادہ کیا جب حضرات غنیم بن کو اطلاع ہوئی تو یہ دونوں حضرات مجمع انصار کی طرف روانہ ہوئے، راستہ میں حضرت عمرؓ نے ایک لمبی چوڑی تقریر اپنے دل میں مرتب کر لی تاکہ وہاں بیان کریں مگر حضرت صدیق اکبرؓ نے انھیں منع کر دیا حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ ”زورت فی نفسی مقالۃ“ یعنی میں نے اپنے دل میں ایک مقالہ اور کلام سوچا تھا مگر ابو بکرؓ نے مجھ کو منع کیا اور جب وہ تقریر فرمانے لگے تو جو باتیں میں نے سوچی تھیں وہ اور اس کے علاوہ اور باتیں کہہ ڈالیں تو دیکھئے ”انی زورت فی نفسی مقالۃ“ میں دل میں موجود مقالہ کو (مقالہ کلام کا مترادف ہے) کلام سے تعبیر کر رہے ہیں۔

وکیسفی هذا مقالۃ الخ۔۔۔ یہ تیسری دلیل ہے، دل میں موجود معنی کو کلام کہا جاتا ہے کیونکہ ہم آپس میں بہت بولا کرتے ہیں کہ میں نے دل میں ایک بات سوچ رکھی ہے اور تمہارے سامنے ذکر کرنا چاہتا ہوں، تو دیکھئے عرف میں بھی کلام اس چیز کو کہا جا رہا ہے جو دل میں ہے تو ان تینوں امثلہ نے یہ ثابت کر دیا کہ جو معنی دل میں موجود ہیں اس پر کلام کا اطلاق صحیح اور درست ہے۔

والدلیل علی ثبوت صفتہ الکلام اجماع الامۃ وبقوات النقل عن الانبیاء علیہم السلام

انہ تعالیٰ متکلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان للرب  
تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدر والحيوة والسمع والبص والارادة و  
التكوين والكلام

## ترجمہ

اور صفت کلام کے ثبوت پر دلیل اجماع امت ہے اور نقل کا متواتر ہونا ہے انبیاء علیہم السلام  
سے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے، متکلم کے استحالہ کے یقین ہونیکے باوجود صفت کلام کے ثبوت کے  
بغیر، تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ کیلئے آٹھ صفات ہیں جو کہ علم اور قدرت اور حیوۃ اور سمع اور بص اور ارادہ  
اور تکوین اور کلام ہیں۔

## تشریح

اللہ کیلئے صفت کلام ثابت ہے۔ اس دعویٰ پر تین دلیلیں ذکر کی گئی ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے  
کہ یہ بات اجماع سے ثابت ہے۔ دوسری دلیل اقوال انبیاء ہیں کیونکہ تمام انبیاء یہی  
کہتے رہے کہ اللہ نے ایسا حکم دیا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں ہے "قال ربک للملئکۃ" وغیرہ۔ تیسری دلیل یہ  
ہے کہ اتنی بات تو سبھی مانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے۔ تو جب مشتق کا صیغہ اس کے لئے ثابت ہے تو ظاہری  
بات ہے کہ اس کا ماخذ و مبداء ایسی کلام بھی اس کیلئے ثابت ہوگا ورنہ تو ایسے ہی ہوگا کہ فلاں چیز اسود  
تو ہے مگر اس میں سیاہی نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ یہ غلط ہے لہذا ثابت ہوگا کہ جب اللہ تعالیٰ متکلم ہے تو  
اس کیلئے کلام بھی ثابت ہوگا۔

فثبت الا شارح فرماتے ہیں کہ گذشتہ تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کی آٹھ صفات ہیں  
جو ترجمہ میں مذکور ہیں۔

ولمّا کان فی الثلثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كثر الاشارة الى اثباتها و  
قدّمها وفضل الكلام ببعض التفصيل فقال۔

## ترجمہ

اور جب کہ آخر والی تینوں صفتوں میں زیادہ نزاع اور پوشیدگی تھی تو اس کے اثبات  
اور قدیم ہونے کی جانب مکرر اشارہ فرمایا اور کچھ تفصیل کے ساتھ انکی تفصیل بیان  
کرتے ہوئے فرمایا۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے جو آٹھ صفات ذکر فرمائی ہیں انمیں آخر کی تین (ارادہ،  
تکوین، کلام) میں چونکہ بہت زیادہ خفا و اختلاعات ہیں اسلئے انکی مزید تفصیل بیان  
فرماتے ہیں اور ان تینوں کے اثبات اور قدیم ہونے پر چند دلائل قائم کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وہوای اللہ تعالیٰ متکلم بکلام ہو وصفہ لہ ضرورت امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام ما خذ الاشتقاق به، وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بکلام هو قائم بغیرہ لیس وصفہ لہ ازلیتہ ضرورت امتناع قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ لیس من جنس الحروف والاصوات ضرورت انها اعراض حادثہ مشی و ط حادث بعضها بالقتضاء البعض لان امتناع التكلم بالحروف الثاني بدون القضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم

## ترجمہ

اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ متکلم ہے ایسے کلام کے ساتھ جو اس کی صفت ہے کسی شے کے لئے اثبات مشتق کے امتناع کی ضرورت کیونکہ اس کے ساتھ ماخذ اشتقاق کے قائم ہونے بغیر، اور اس کے اندر رد ہے معتزلہ پر جو کہتے ہیں اس بات کی جانب کہ وہ متکلم ہے ایسے کلام کے ساتھ جو اس کے غیر کے ساتھ قائم ہے اس کی صفت نہیں ہے (وہ صفت) ازلی ہے قیام حوادث کے امتناع کے ضروری ہونیکے وجہ سے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ (وہ کلام) حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے اس بات کی ضرورت کیونکہ یہ (حروف و اصوات) اعراض حادثہ ہیں ان میں سے بعض کا حدوث مشروط ہے بعض کے ختم ہونیکے ساتھ، اسلئے کہ حرف ثانی کے تکلم کا متنع ہونا حرف اول کے ختم ہونے بغیر بدیہی ہے اور اس کے اندر رد ہے ان مخالف اور کرامیہ پر جو اس بات کے قائل ہیں کہ اس کا کلام عرض ہے جو اصوات اور حروف کی جنس سے ہے اور اس کے باوجود وہ قدیم ہے۔

## تشریح

یہاں سے یہ بیان مقصود ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور وہ ایسے کلام کے ساتھ متکلم ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے غیر کے ساتھ قائم نہیں، اس عبارت میں دو باتیں ہیں (۱) اللہ تعالیٰ متکلم ہے (۲) وہ کلام جو ذات باری کے ساتھ قائم ہے۔ پہلے جزو کی مزید توضیح یہ ہے کہ معتزلہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم تو ہے مگر اس میں صفت کلام نہیں ہے مگر ان کی یہ بات مردود ہے کیوں کہ جب اس کیلئے مشتق ثابت ہے تو مبدأ اشتقاق کا ثبوت بھی ضروری ہوگا لہذا اس قاعدہ کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ جب متکلم ہے تو اس صفت مشتقہ کا ماخذ یعنی کلام بھی اللہ کے لئے ثابت ہوگا اس بات کو شارح نے اپنی عبارت میں ذکر فرمایا ہے "ضرورت امتناع اثبات الہ" کہ بات کا متنع ہونا بالکل بدیہی اور ضروری ہے کہ کسی کے لئے مشتق تو ثابت ہو مگر ماخذ اشتقاق ثابت نہ ہو یعنی ایسا نہیں ہو سکتا بلکہ جس کے لئے مشتق کا ثبوت ہوگا ماخذ کا بھی ہوگا جزو ثانی کی تفصیل یہ ہے کہ معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم تو ہے مگر وہ صفت کلام خود اللہ کے



ساتھ قائم نہیں بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہے یعنی لوح محفوظ یا رسل وغیرہ کے ساتھ۔

وفہذا آرد اللہ - شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ کی یہ بات قطعاً غلط ہے اور ماتن نے اپنے قول ”بکلام ہو صفت لہ“ سے اسی کی تردید کی ہے۔

ازلیتہ - یعنی باری قائلے کے ساتھ جو صفت کلام ثابت ہے وہ ازلی ہے اور قدیم ہے۔ ورنہ ذات باری کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا۔

لیس من جنس الحروف والاصوات اللہ - مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح ہمارا کلام حروف اور اصوات سے مرکب ہوتا ہے اور ایک آواز کے بعد دوسری آواز بھی آکر ختم ہو جاتی ہے، اللہ تعالیٰ کے کلام میں ایسی کوئی بات نہیں ہے بلکہ اس کا کلام نہ حروف سے مرکب ہے نہ اصوات سے جیسا کہ شیخ فرید الدین عطار نے فرمایا ہے ”قول اور اظن لے و آواز لے“ اللہ تعالیٰ کا کلام حروف و اصوات سے کیوں مرکب نہیں ہے؟ وجہ یہ ہے کہ جب تک ایک حرف کا تکلم ختم نہ ہو جائے دوسرے حرف کا تکلم محال ہے اور بعینہ یہی بات اصوات میں ہے کہ ایک صوت کے انقطاع سے پہلے دوسری صوت نہیں نکالی جاسکتی۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ اصوات اور حروف اعراض ہیں جو پیدا ہو کر ختم ہو جاتے ہیں اور ایک کے ختم ہونے پر دوسرے کا وجود موقوف ہوتا ہے اور جب یہ حادثہ ظہرے تو بالکل واضح بات ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام حادث اشیا سے کیسے مرکب ہو سکتا ہے ورنہ اس کا محل حوادث ہو کر ممکن ہونا لازم آئے گا جبکہ کلام اللہ قدیم ہے اس بنا پر کہ کلام اللہ اصوات اور حروف سے مرکب نہیں ہے۔ اسی کو شارح نے اپنی اس عبارت میں ذکر فرمایا ہے ”مذہب انہا اعراض حادثۃ الی قولہ بدیہی“

وفہذا آرد علو الحجاب اللہ - کرامیہ اس بات کے قائل ہیں کہ کلام باری حادث ہے کیونکہ ان کے نزدیک ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے اور خبابہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ کا کلام اصوات اور حروف سے مرکب ہے اور اس کے باوجود بھی قدیم ہے شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کے کلام ”لیس من جنس اللہ“ میں ان دونوں فرقوں کی تردید ہے۔

تنبیہ - شارح کی عبارت ”اسخنا بلکہ الکرامیۃ القائلین اللہ“ سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ جو بات خبابہ کہتے ہیں وہی کرامیہ بھی کہتے ہیں حالانکہ البسا نہیں ہے بلکہ صحیح وہ ہے جسکو ہم ذکر کر چکے ہیں، تو پھر شارح نے کرامیہ کو خبابہ کے ساتھ کیوں ذکر کیا۔ تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ ممکن ہے کہ بعض کرامیہ کو شارح نے اس بات کا قائل دیکھا ہو جو خبابہ کہتے ہیں تو اسی کا کمال کرتے ہوئے دونوں کو ایک ساتھ ذکر کیا۔

وہوای الکلام صفتہ ای معنی قائم بالذات منافیۃ لل سکوت الذی ہو ترک النکمل مع القدرة علیہ والافۃ التی ہی عدم مطاوعة الالات اما بحسب الفطرۃ کما فی

الخَرَسِ أَوْ يَحْسَبُ ضَعْفَهَا وَعَدَمَ بُلُوغِهَا حَدَّ الْقُوَّةِ كَمَا فِي الطُّفُولِيَّةِ فَإِنَّ قِيلَ هَذَا أَمَّا  
يَصْدُقُ عَلَى الْكَلَامِ اللَّفْظِيِّ دُونَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ إِذَا السَّكُوتُ وَالْخَرَسُ أَمَّا بِنَافِي التَّلَفُظِ قُلْنَا  
الْمُرَادُ السَّكُوتُ وَالْأَلْفَةُ الْبَاطِنِيَّتَانِ بَانَ لَا يَدْبُرُ فِي نَفْسِهِ التَّكْلِمَ أَوْ لَا يَقْدِرُ عَلَى ذَلِكَ  
فَكَمَا أَنَّ الْكَلَامَ لَفْظِيًّا وَلِنَفْسِيًّا فَكَذَلِكَ أَضْدَادُهُ أَعْنَى السَّكُوتِ وَالْخَرَسِ -

## ترجمہ

اور وہ یعنی کلام ایسی صفت ہے یعنی ایسے معنی ہیں جو ذات کے ساتھ قائم ہیں جو مافی  
ہے اس سکوت کے جو کہ تکلم پر قدرت کے باوجود ترک تکلم ہے اور مافی اس آفت  
کے جو کہ آلات کی عدم مطاوعت ہے یا تو فطرت کے اعتبار سے جیسے گنگ پتے میں، یا فطرت کے ضعف  
کیوجہ سے اور اس کے نہ پہنچنے کیوجہ سے قوت کی حد تک جیسے بچپن میں، پس اگر اعتراض کیا جائے  
کہ یہ تو کلام لفظی پر صادق آتا ہے نہ کہ کلام نفسی پر اس لئے کہ سکوت و خرس تلفظ کے منافی ہے تو ہم  
جواب دیں گے کہ باطنی سکوت اور آفت مراد ہے اس طریقہ پر کہ وہ اپنے نفس میں تکلم کا تدبیر نہ کر سکے  
یا اس پر قادر نہ ہو سکے تو جیسے کلام لفظی اور نفسی ہے ایسے ہی اس کی ضد مراد لیتا ہوں میں سکوت  
اور گنگ پتے کو۔

## تشریح

کلام باری جو کلام نفسی ہے اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ ایک ایسے معنی ہیں جو باری تعالیٰ  
کے ساتھ قائم ہیں اور وہ صفت سکوت یعنی عدم تکلم کے منافی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ  
اللہ تعالیٰ ساکت نہیں ہے بلکہ ہر وقت وہ صفت کلام سے متصف ہے سکوت اس پر طاری نہیں ہوتا،  
اسی طریقہ سے صفت کلام کی آفت کے بھی منافی ہے، آفت کے معنی ہیں آلات فرمانبرداری نہ ہوں جن چیزوں  
سے تکلم کیا جا رہا ہے مثلاً کلام اور زبان وغیرہ یہ فرماں بردار نہ ہوں اور تکلم کا کام انجام نہ دیں۔ خلاصہ  
یہ کہ ان میں قدرت کلام نہ ہو اور قدرت کلام نہ ہونے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ فطرۃً اور خلقاً ہی ایسا ہو کہ  
آدمی گونگا ہی پیدا ہوا ہو یا کسی ضعف اور کمزوری کی بنا پر تکلم کی قدرت نہ ہو جیسے بچہ، چونکہ اسکے  
بولنے کے آلات کمزور ہوتے ہیں اور کمال تک پہنچتے ہوئے نہیں ہیں اس لئے وہ تکلم نہیں کر پاتا۔  
خلاصہ یہ کہ آفت آلات کی عدم مطاوعت کو کہتے ہیں خواہ وجہ کچھ بھی ہو تو اللہ تعالیٰ کا کلام آفات  
سے خالی ہے اس کے کلام میں کبھی ایسا نہیں ہو سکتا کہ عدم مطاوعت پائی جائے بلکہ ہر وقت وہ تکلم اور  
صفت کلام سے متصف ہے۔ حاصل سبق یہ ہے کہ بسط طرح ہمارے کلام میں آفات آتی ہیں اور تکلم  
کی صلاحیت ختم ہو جاتی ہے ایسی کوئی بات ذات باری کے سلسلے میں متحقق نہیں ہو سکتی۔ اسی کو  
کتاب میں یوں فرمایا کہ اللہ کا کلام سکوت کے منافی ہے یعنی کبھی عدم تکلم نہیں ہوتا اور آفات کے  
بھی منافی ہے یعنی متاثر بالا فات نہیں ہوتا۔

اب یہاں ایک اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ صفت کلام کا سکوت اور آفت کے منافی ہونا یہ بات تو کلام لفظی میں پائی جاتی ہے، کیونکہ جب کوئی کلام لفظاً موجود ہوگا اور اس کا حکم کیا جائیگا تو اس پر سکوت طاری ہوگا اور اسی پر عدم مطابقت آلات کا ظہور ہوگا یعنی آفات کا، یعنی یہ کلام لفظی میں ہو سکتی ہے، کلام نفسی میں نہیں کیونکہ جب کلام نفسی میں کوئی لفظ ہی نہیں ہے تو وہاں سکوت اور آفت کے کیا معنی؟ اسی بات کو آپ مختصر دوسرے انداز میں کہہ لیجئے کہ سکوت و آفت کے منافی ہونا یا نہ ہونا یہ کلام لفظی کا خاصہ ہے نہ کہ کلام نفسی کا، کیونکہ کلام لفظی ہی سکوت سے دوچار اور آفات سے متاثر ہوتا ہے اور اللہ کا کلام کلام نفسی ہے اسلئے آفت و سکوت کے یہاں کوئی معنی نہیں ہیں بالفاظ دیگر باتن کی عبارت میں سکوت و آفت کے منافی ہونے کی بات محل تامل ہے۔

قلت الہ :- جواب کی تقریر یہ ہے کہ جب طرح کلام کی دو قسمیں ہیں لفظی اور نفسی، اسی طرح ان دونوں کی ضد یعنی سکوت اور آفت (خبر) کی بھی دو قسمیں ہوں گی، ظاہری سکوت و آفت (۲)، باطنی سکوت و آفت۔ ظاہری سکوت و آفت تو یہ ہے کہ آدمی بول نہ سکے اور اس کی زبان گونگی ہو جائے۔ سکوت باطنی یہ ہے کہ تدبیر اور تفکر کی تمام صلاحیتیں ختم ہو جائیں اور غور و خوض کی تمام قدرت ختم ہو جائے۔ سکوت اور آفت کی قسم اول کلام لفظی کے منافی ہے اور عبارت میں منافات کی یہ قسم مراد نہیں ہے۔ سکوت کی دوسری قسم کلام نفسی کی ضد اور منافی ہے اور عبارت کا مطلب یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام سکوت اور آفت کے منافی ہے یعنی اس سے کبھی تدبیر اور تفکر کی صلاحیت ختم نہیں ہوتی اور نہ وہاں تدبیر کا عدم ہوتا ہے بلکہ یہ صفت برابر برقرار ہے۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰی مُتَكَلِّمٌ بِكَلِمَاتٍ مَّخْبُورَةٍ اِنَّهُ صَفَاتُ وَاحِدَةٍ تَتَشَكَّلُ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْاَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْخَبَرِ بِاخْتِلَافِ التَّغْلِقَاتِ كَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَسَائِرِ الصِّفَاتِ فَانْ كَلَامُهَا وَاحِدَةٌ قَدِيمَةٌ وَالتَّكْثُرُ وَالْحَدُوثُ اِنْمَا هُوَ فِي التَّغْلِقَاتِ وَالْاَضَافَاتِ لِمَا اِنْ ذٰلِكَ الْيَقِيْنُ كَمَا اِنَّ التَّوْحِيْدَ وَالْاَدْلٰى لَدَلِيْلٌ عَلٰى تَكْثُرِ كُلِّ مَنَافَا فِيْ نَفْسِهَا۔

**ترجمہ**

اور اللہ تعالیٰ متکلم ہے صفت کلام کے ساتھ، حکم دینے والا اور منع کرنے والا اور خبر دینے والا ہے یعنی کلام صفت واحد ہے جس میں تکثر ہے نسبت کرتے ہوئے امر اور نہی اور خبر بجانب تعلقات کے اختلاف کے سبب جیسے علم اور قدرت اور تمام صفات۔ اس لئے کہ ہر ایک ان میں سے صفت واحدہ قدیمہ ہے، اور تکثر اور حدوث وہ تعلقات اور اضافات میں ہے اس لئے کہ یہی کمالِ توحید کے زیادہ لائق ہے اور اس لئے کہ فی نفسہ ان میں سے ہر ایک کے تکثر پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

## تشریح

اہل سنت و جماعت وغیرہ میں سے بعض اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ کلام صفت واحدہ نہیں بلکہ پانچ صفتیں مستقل ہیں (۱) امر (۲) نہی (۳) اخبار (۴) استفہام (۵) نداء۔ مگر ماثریدیہ اور جمہور پر اشاعرہ فرماتے ہیں کہ کلام کی صفت ایک ہی ہے اور امر و نہی وغیرہ اس کے متعلقات ہیں اور یہ ظاہر بات ہے کہ متعلقات کے تعدد سے متعلق کا تعدد لازم نہیں آتا مثلاً زید کے متعلقات جی ہیں۔ بیٹا، باپ، دوست، استاذ، شاگرد مگر زید متعدد نہیں ہوگا ایسے ہی صفت کلام کے پانچ متعلقات ہیں پھر بھی صفت کلام واحد ہی ہے اسی بات کو مندرجہ بالا متن اور پھر اس کی شرح میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جا رہا ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس صفت کلام کے ساتھ مکمل ہے اور امر و نہی وغیرہ کرتے ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ ماثرن کی اس عبارت کا منشاء یہ ہے کہ صفت کلام صفت واحدہ ہے پانچ صفات نہیں کمازعم بعض الاشاعرہ اور اسکو صفت واحدہ اسلئے مانا جا رہا ہے کہ دیکھئے: بات یہاں سے شروع ہوئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفات کا اثبات کیا ہی نہ جائے کیونکہ صفات سے تعدد قدما اور وجہ لازم آتا ہے جو منافی تو حید ہے مگر ہم مجموعہ صفات کا اثبات کرتے ہیں اور وہ مجبوری ہے کہ قرآن و سنت میں یہ صفات وارد ہوئی ہیں لہذا جب یہ صفات مجموعہ ثابت مانتی پڑی تو ہر للضرورة تنقذر بقدر الضرورة کے تقاضا کے ماتحت کہے کہ صفات کو ثابت کرنا مناسب بلکہ النسب ہے اور الیق بالتوجہ ہے اسلئے ہم نے ہر آٹھ صفات کا اثبات کیا جن میں سے ایک کلام بھی ہے تو امر و نہی وغیرہ کو کلام میں داخل کر دیا تاکہ صفات زیادہ نہ ہو جائیں ”ولما ان ذلک الیق“ میں احتضار اسی کو ذکر کیا گیا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ کمال تو حید کے مناسب یہ ہے کہ امر و نہی وغیرہ کو صفت کلام میں داخل کر دیا جائے اور انھیں علیحدہ سے کوئی صفت نہ مانا جائے، اب یہ خلیان باقی رہ جاتا ہے کہ جب امر و نہی وغیرہ کلام سے علیحدہ نہیں ہیں تو کلام میں بظاہر تعدد کیوں سمجھ میں آتا ہے بایں طور کہ باری تعالیٰ کے بہت سے کلام میں امر ہے بہت میں نہی ہے وغیرہ ذلک۔ تو اس کا جواب ماقبل میں گذر چکا کہ تعدد اور تکثر خود کلام میں نہیں ہے بلکہ اس کے متعلقات میں ہے چنانچہ جب اس کا تعلق مخیر عنہ سے ہوتا ہے تو وہ کلام اخبار ہوتا ہے ماور بہ سے ہوتا ہے تو کلام دہی ہے مگر نام اس کا امر ہو گیا ہے البتہ اور آپ اس بات کو دیگر صفات کو سلمز رکھ کر سمجھ سکتے ہیں مثلاً علم صفت واحدہ ہے اور قدرت بھی، مگر معلومات اور مقدرات کے تعلق کیو بہ سے یہ چیزیں منکثر نظر آتی ہیں مگر درحقیقت یہ خود متعدد نہیں ہیں بلکہ ان کے متعلقات میں تعدد ہے اسی طریقہ پر علم و قدرت وغیرہ تو قدیم ہیں مگر ان کے متعلقات حادث ہیں تو کیا متعلقات کے حادث کیو بہ سے خود صفات کا بھی حادث ہوگا؟ ظاہر ہے کہ نہیں ہو سکتا پس بعینہ یہی بات کلام میں ہے کہ کلام صفت واحدہ ہے مگر متعلقات متعدد (پانچ) ہیں۔ اس پوری تقریر کو منطقی انداز میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ کلام ایک جزئی حقیقی ہے مگر اس کے نام متعدد ہیں جیسا کہ زید ایک جزئی حقیقی ہے اور اس کے کئی نام ہوتے ہیں مثلاً وہ حافظ بھی ہے فاری بھی مولوی بھی ہے اور مفتی بھی، منشی بھی ہے اور مہر بھی وغیرہ اور کلام کو نوع کہہ کر اسکی پانچ جزئیات ثابت کرنا غلط ہے جیسے کہ

عوارض و متعلقات مذکورہ کو اسکی جزئیات ماننا غلط ہے۔

فان قيل هذا أقسام الكلام لا يعقل وجوده بدونها فيكون منكثراً في نفسه، قلنا: ممنوع بل انما يصيب احد تلك الاقسام عند العلاقات وذلك فيما لايزال اما في الازل فلا انقسام أصلاً۔

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ (اقسام خمسہ مذکورہ) کلام کی اقسام ہیں بغیر معقول سے کلام کا وجود بغیر ان اقسام کے تو ہو جائیگا کلام فی نفسہ مشکثراً تو ہم کہیں گے کہ ممنوع ہے بلکہ کلام ان اقسام میں سے کوئی ایک تعلقات کے وقت ہوتا ہے اور یہ ازل کے بعد میں ہے اور بہر حال ازل میں تو بالکل کوئی انقسام نہیں ہے۔

## تشریح

یہ اشکال و جواب بعینہ وہی ہے جو اسی قبلہ کے گئے تھے اور اب اسکو شرح کا چشمہ لگا کر دیکھئے: اشکال :- امر ذہنی وغیرہ کلام کی اقسام ہیں گویا کلام انکا مقسم ہے لہذا کلام کا تحقق امر ذہنی وغیرہ کے بغیر نہیں ہو سکتا، پس معلوم ہوا کہ تعدد کلام اللہ میں ہے اور امر ذہنی یہ مستقل صفات ہیں لہذا متہرار یہ قول "انہ صفة واحدة" غلط ہے (اعتراض مکمل ہو گیا) کلام کا تحقق امر ذہنی وغیرہ کے بغیر نہیں ہو سکتا، کیونکہ کلام مقسم ہے اور اقسام خمسہ اسکی قسمیں ہیں اور ظاہر سی بات ہے کہ مقسم اقسام سے منفک ہو کر نہیں پایا جاتا، بلکہ اپنے اقسام میں سے کسی کے ضمن میں پایا جاتا ہے مثلاً اسم و فعل و حرف کا مقسم کلمہ ہے۔ کلمہ کا وجود خارجی ان تینوں سے علیحدہ ہو کر نہیں پایا جائیگا بلکہ جہاں بھی ہوگا انھیں کے ضمن میں پایا جائیگا۔ ایسے ہی کلام کو سمجھئے۔ اسی اعتراض کو منطقی انداز میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ کلام ایک کلی ہے اور امر ذہنی وغیرہ اسکی جزئیات ہیں اور کلی خارج میں صرف اپنی جزئیات و افراد کے ضمن میں ہی پائی جاتی ہے علیحدہ سے نہیں مثلاً حیوان بغیر انسان و فرس وغیرہ کے علیحدہ سے نہیں پایا جا سکتا اس لئے کلام بغیر اپنی جزئیات کے نہیں پایا جا سکتا اور اس وقت یقیناً مختصر لازم آئیگا لہذا آپ کا یہ دعویٰ "انہ صفة واحدة" بالکل باطل ہے۔

جواب :- وقلنا ممنوع الخ۔ جواب کی تفصیل یہ ہے کہ جو تم یہ کہہ رہے ہو کہ کلام کا وجود انھیں جزئیات میں ہوگا اور علیحدہ سے نہیں ہو سکتا یہ بات ہمیں تسلیم نہیں۔

پہلے یہ جان لیجئے کہ کلام باری سے متعلقات کا تعلق کب سے ہوا؟ تو عبد اللہ بن سعید القطان اور اشاعرہ کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ اللہ کے کلام کے ساتھ امر ذہنی وغیرہ ازل سے متعلق نہیں ہیں بلکہ فیما لازل یعنی ازل کے بعد متعلق ہوئے ہیں تو جواب کی تفصیل اس طرح ہوگی کہ کلام تو ایک ہی ہے مگر تعلقات

کے فرق سے وہ مختلف قبول اور شکلوں میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جب وہ مامور سے متعلق ہوتا ہے تو امار اور منہی عنہ سے متعلق ہوتا ہے تو منہی وغیرہ ہو جاتا ہے۔ اور یہ بات بھی ہے کہ یہ تعلق بعد ازل ہو کر تا ہے اور بعد ازل تو چونکہ وہاں کوئی متعلق نہیں ہوتا نہ مامور ہوتا ہے نہ منہی عنہ نہ منادی وغیرہ اس لئے ازل میں کلام کی کیفیت نہیں ہے لیکن بعد ازل جب کلام ان چیزوں سے متعلق ہوا تو وہ ان اقسام کی جانب منقسم ہوا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ کلام واحد ہے مگر متعلقات میں تکثر ہے جسکی بنا پر کلام کو کثیر کہنا خلاف دانشمندی ہے۔ خلاصہ یہ کہ کلام کو کئی کہہ کر اس کی بہت سی جزئیات کہنا درست نہیں ہے بلکہ اس (کلام) کی نسبت اپنے متعلقات کی طرف ایسی ہے جیسا کہ جزئی کی اپنے عوارض کی طرف ہو اگر تزی ہے اور جزئی عوارض کے کثیر سے متکثر نہیں ہو کر تزی۔ قدر بزرگ۔

وَذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّ فِي الْأَزْلِ خَلْقٌ وَمُزْجَعُ الْكُلِّ إِلَيْهِ، لَأَنَّ حَاصِلَ الْأَمْرِ اخْتِصَارُ عَنِ اسْتِثْقَاكِ الثَّوَابِ عَلَى الْفِعْلِ وَالْعِقَابِ عَلَى التَّرَكِّ وَالنَّهْيُ عَنِ الْعَكْسِ وَحَاصِلُ الْأَسْتِغْنَاءِ الْخَيْرِ عَنْ طَلَبِ الْأَعْلَامِ وَحَاصِلُ السَّنَادِ الْخَيْرِ عَنْ طَلَبِ الْأَجَابَةِ وَرَدُّ بَانَا غَلَمَا اخْتِلَافِ هَذِهِ الْمَعَانِي بِالضَّرِي وَسَرَّةٍ وَاسْتِغْنَاءِ الْبَعْضِ لِلْبَعْضِ لَا يُوجِبُ الْاِتِّحَادَ۔

## ترجمہ

اور گئے ہیں انہیں سے بعض اس بات کی جانب کہ کلام ازل میں خبر ہے اور کل کام جمع خبر کی جانب ہے اس لئے کہ امر کا حاصل خبر دینا ہے ثواب کے استحقاق کی فعل پر اور عقاب کے ترک پر، اور منہی کا حاصل اس کے برعکس ہے اور استغناء کا حاصل طلب اعلام کی خبر دینا ہے اور نذر کا حاصل طلب اجابت کی خبر دینا ہے اور اسکو رد کر دیا گیا اس طریقہ پر کہ ہم بدایتہ ان معانی کے اختلاف کو جلتے ہیں اور بعض کا بعض کو مستلزم ہونا اتحاد کو واجب نہیں کرتا۔

## تشریح

بعضہم کا مصداق امام رازی ہیں، ان کا فرمان یہ ہے کہ کلام باری ازل میں ایک ہے اور وہ خبر ہے اور اس کے علاوہ اقسام کلام خبر کے تحت داخل ہیں لہذا جب ساری اقسام خبر کے تحت داخل ہیں تو اللہ کا کلام واحد ہے گا اور اس پر چونکہ خبر کا اعتراض کیا گیا تھا وہ رفع ہو جائیگا اب رہ گئی یہ بات کہ یہ تمام اقسام خبر کے تحت کس طور پر داخل ہیں؟ تو وہ اس طرح کہ امر کے معنی تو حکم دینا ہے مگر اس کا منشاء یہ ہوتا ہے کہ امر اس بات کی خبر دینا چاہتا ہے کہ اگر اسکو رو گے تو ثواب کے مستحق بنو گے اور جھوٹو گے تو عذاب میں گرفتار ہو جاؤ گے اسی طریقہ پر ہی میں اس کے برعکس خبر دی جاتی ہے کہ اگر اس سے رک جاؤ گے تو مستحق ثواب ورنہ مستحق عذاب بنو گے اور استغناء یعنی استفہام میں مستفہم یہ خبر دیتا ہے کہ میں اعلام کا طالب ہوں یعنی میں اس بات کا طالب ہوں کہ مسئول عنہ کا جواب دیا جائے اسی طرح

نہ میں منادی کا منشاء اس بات کی خبر دینا ہے کہ میں منادی کی توبہ کا طالب ہوں اور اس کے جواب کا خواہشمند ہوں تو معلوم ہوا کہ جب ان چاروں میں خبر پائی جا رہی ہے تو یہ چاروں خبر کے تحت آجائیں گے اور کلام مرتب خبر ہی ہوگا۔

**تنبیہ:**۔ امام رازی کے اس فرمان کا مقصد یہ ہے کہ ان لوگوں کی تردد بد ہو جائے جو کلام کو بائج صفات ملتے ہیں مگر جو تکوین سے تاویل درست نہیں ہے اس لئے فرمایا جا رہا ہے ”وَرَدُّ بَاتِنَا لِعَلِّمُ الْوَحْدَ“ فرماتے ہیں کہ امام رازی کی تاویل مذکورہ دوسرے کیونکہ ہمیں بخوبی اور بالبدلت معلوم ہے کہ یہ اقسام الخمسہ علیحدہ علیحدہ اپنا مستقل مفہوم رکھتی ہیں چنانچہ خبر کا مفہوم امر ذہنی کے علاوہ ہے اور نہ ہی کا امر و خبر کے علاوہ، تو جب ان سب کے مستقل اور الگ الگ معانی ہوتے تو ایک کو دوسرے میں گھسیڑنا حقائق کا ابطال ہے ”والحقائق لا ترد“ اصول مسلم ہے۔

تذید کا دوسرا طریقہ ”استلزام البعض الوحد“ اس کی توضیح یہ ہے کہ امام رازی صاحب: آپ نے جو فرمایا کہ امر میں اخبار عن الثواب ہے الی غیر ذلک ”بجائے مابا۔ مگر ایک بات سن لیجئے: اگر اگر ایک شئی کسی شئی کو مستلزم ہو جائے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہو جاتا کہ وہ دونوں چیزیں استلزام کی وجہ سے متحد اور ایک ہو سکیں لہذا اگرچہ اس طریقہ پر خبر کو مستلزم ہو گیا مگر اس استلزام سے پانچوں کا متحد ہونا لازم نہیں آتا بلکہ سب علیحدہ اور مستقل ہیں تو آپ کا یہ نظریہ کہ امر وغیرہ خبر کی طرقت لوٹ کر ایک ہو جاتے ہیں درست نہیں ہے تو جب یہ سب علیحدہ علیحدہ ہیں تو پھر جو جواب امام رازی نے دیا تھا حساب کو ایک کر کے وہ درست نہیں ہے بلکہ ہمارا جواب صحیح ہے۔

قلت:۔ امام رازی کی یہ تاویل ایسی ہی ہے جیسے زجاج نے مغول لہ کو مغول مطلق کی تاویل میں کیا ہے اور مغول لہ کا انکار کر دیا ہے اور پھر ملا جامی نے اس کا جواب بایں الفاظ دیا ہے ”وَرَدُّ قَوْلِ الزَّجَّاجِ بِأَنَّ تَأْوِيلَ نَوْعٍ بِنَوْعٍ لَا تَدْخُلُهُ فِي حَقِيقَتِهِ مِلَّةٌ“۔

فان قيل الامر والنهي بلا مامور ومنه سفسف وعبث والاخبار في الازل بطريق المص  
كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم نجعل كلاما في الازل امرا  
ونهيًا وخبرًا فلا اشكال وان جعلناه فالامر في الازل لايجاب تحصيل المامور به  
في وقت وجود المامور وصيرورة اهلا لتحصيله فيكفي وجود المامور في علم الامر  
كما اذا قدر الرجل ابنا فامر بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل  
لا تنصف بشيء من الازمنة اذ لا ماض ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى  
لتنزهه عن الزمان كما ان علما اذلى لا يتغير بتغير الازمان۔

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ امر اور نہی بغیر مامور (جسکو حکم دیا جائے) اور نہی (جسکو روکا جائے) کے حماقت ہے اور لغو کام ہے اور ازل میں ماضی کے طریقہ پر خبر دینا کذب محض ہے جس سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ واجب ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ اگر ہم اس کے کلام کو ازل میں امر اور نہی اور خبر قرار نہ دیں تو کوئی اشکال ہی نہیں، اور اگر ہم اسکو (امرو خبر وغیرہ) قرار دیں تو ازل کے اندر مامور کے وجود کے وقت میں مامور بہ کی تحصیل کو واجب کرنے کے لئے ہے اور مامور کے اہل ہو جانے کے وقت مامور بہ کی تحصیل کا، تو امر کے علم میں مامور کا وجود کافی ہے جیسے جب کہ تصور کیا کسی آدمی نے اپنے بیٹے کا تو اس نے اسکو حکم دیا کہ وہ وجود کے بعد فلاں کام کرے، اور خبر دینا نسبت کرتے ہوئے ازل کی جانب کسی زمانہ کے ساتھ متصف نہیں ہے اس لئے کہ نہ ماضی ہے نہ مستقبل اور نہ حال اللہ تعالیٰ کی جانب نسبت کرتے ہوئے اللہ کے زمان سے منزہ ہونیکو وجہ سے جیسا کہ اس کا علم ازل ہی ہے تو یہ زمان کی وجہ سے متغیر نہیں ہوتا۔

## تشریح

اس عبارت میں اولاً دو اعتراض ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ تم لوگ اللہ تعالیٰ کیلئے کلام نفی ازل میں مانتے ہو، تو اگر اللہ کا کلام ہو گا تو اس کا مطلب تو یہ ہو گا کہ اللہ جل جلالہ ازل ہی میں منکمل تھا تو وہاں کس کو امر کیا جا رہا تھا اور کس کو منع کیا جا رہا تھا جبکہ وہاں کوئی نہ مامور تھا اور نہ نہی ہی تو سب اہل کی پیداوار ہیں ورنہ تو ان کا ازل ہی ہونا لازم آئیگا جو کسی کے نزدیک مسلم نہیں ہے۔ تو وہاں اللہ کا کلام ہونا اور بصورت امر و نہی ہونا ایک فعلی عث ہے اور کلام ہوا جہل بھی ہے۔ واللہ تعالیٰ منزہ عن ذلک۔ اور یہ عث کلام کو ازل میں ماننے کی وجہ سے آیا لہذا اس عث کے لزوم سے بچنے کیلئے ضروری ہے کہ کلام اللہ کو ازل میں نہ مانا جائے بلکہ حادث کہا جائے۔

دوسرے اعتراض ————— والاخبار فی الازل الخ یعنی قرآن کریم میں مہبت سے مقامات پر ماضی کے صیغے استعمال کئے گئے ہیں جیسے قلنا یا القرین وغیرہ، اور ماضی کے صیغے سے خبر دینا اسی وقت درست ہو گا جبکہ وہ مضمون جسکے بارے میں خبر دی جا رہی ہے زمانہ ماضی میں ہو چکا ہو تو جب آپ کلام الہی کو کلام ازل میں مانیں گے تو کذب لازم آئیگا۔ وہو محال باطل کما لا یخفی، تو معلوم ہو گا کہ اسکو ازل میں ماننا درست نہیں بلکہ حادث ماننا پڑے گا۔ یہ بھی سمجھ لیجئے کہ کذب کس طرح لازم آئیگا تو اسکی وجہ یہ ہے کہ مثلاً اللہ نے فرمایا "قلنا یا القرین" تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ دو القرین بھی ازل سے پہلے موجود ہوں اور ان سے کلام کرنا بھی ازل سے پہلے ہوتا کہ پھر ازل میں اس کی خبر دی جاسکے اور یہ باطل ہے لہذا پھر اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ کلام کو ازل میں کہنا غلط ہے۔

پہلے اعتراض کا جواب ————— قلنا الخ۔ ابھی عبداللہ بن سعید العطار کا مذہب گذرا کہ اس کا کلام ازل میں امر و نہی وغیرہ کچھ نہیں تھا بلکہ اقسام خمسہ سے کلام کا تعلق بعد ازل ہو اسے لہذا اس صورت میں تو کوئی اشکال ہی نہ ہو گا کیوں کہ امر و نہی وغیرہ کیلئے مخاطب چاہئے اور چونکہ ازل میں کوئی مخاطب نہیں تھا



اسلئے امر دہنی وغیرہ بھی نہ تھے لہذا جب امر دہنی نہ تھے تو مخاطب کو کوئی حکم وغیرہ بھی نہیں دیا گیا کہ کوئی عبت لازم آئے اور اعتراض کیا جائے۔ فقائل فیہ

وَأَن يَجْعَلَنَاهُ الْإِلٰهَ۔ اور اگر ہم وہ مذہب اختیار کریں جو شاعر کا ہے کہ امر دہنی وغیرہ ازل ہی سے ہیں تو بھی کوئی حرج اور عبت لازم نہیں آتا اور امر دہنی وغیرہ کرنا بیکار نہ ہوگا کیونکہ یہ چیزیں اس وقت بیکار ہوتی ہیں جب کوئی مخاطب سرے سے موجود ہی نہ ہو اور یہاں ایسی کوئی بات نہیں ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے ازل میں جو امر دہنی وغیرہ کیلئے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جب مامور موجود ہوگا اور اس کے اندر مامور کے ادا کرنے کی صلاحیت ہو جائے گی تو وہ فلاں فلاں امور کو انجام دے گا، مثال کے طور پر ایک شخص مرض الموت میں گرفتار ہے اور بذاتہ کشف والہام اس کو معلوم ہو گیا کہ بیوی سے عنقریب پیدا ہونوالا لڑکا ہے تو وہ اب حکم کرنا ہے کہ پیدا ہونے کے بعد چاہئے کہ میرا بیٹا پڑھے اور فلاں فلاں کام انجام دے تو یہ امر درست ہے علم امر میں مامور کے وجود کو جو ہے۔ خلاصہ کلام یہ نکلا کہ ازل میں بغیر مامور کے امر عبت نہیں ہے کیوں کہ وہ امر اس مامور کو دیا جا رہا ہے کہ جو ابھی تو موجود نہیں مگر آئندہ کیلئے یہ سارے احکام اسی کے لئے ہیں۔

اعراض ثانی کا جواب۔ ”والاخبار بالنسبة إلى“ معترض میاں: آپ نے جو فرمایا ہے کہ اخبار فی الماضي کی صورت میں کذب لازم آئے گا یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ بات مسلم ہے کہ ”لا یجری علیہ زمان“ لہذا اس کا ازل میں کسی چیز کی خبر دینا کسی زمانہ کے ساتھ متصف نہ ہوگا گو وہ ہم کو ماضی معلوم ہو مگر اللہ کے لحاظ سے سب یکساں ہیں تو جواب کا حاصل یہ نکلا کہ جو کلام ازل میں ہے اور بصورت ماضی ہے وہ کسی زمانہ میں وقوع سے منزہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کیلئے حال و ماضی وغیرہ کوئی معنی نہیں رکھتے؛ اور یہ القابات بالماضی وغیرہ ہمارے آپ کے تعلقات کے اعتبار سے ہے اور یہ سب تعلقات بعد ازل پیدا ہوئے ہیں۔

وَلَمَّا صَحَّحَ بِالْأَلْبَابِ الْكَلَامَ حَاوَلَ التَّنْبِيْهَ عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ أَيْضًا قَدْ يَطْلُقُ عَلَى هَذَا الْكَلَامِ  
النَّفْسِ الْقَدِيمِ كَمَا يَطْلُقُ عَلَى النِّظْمِ الْمَتْلُوِّ الْحَادِثِ فَقَالَ۔

ترجمہ اور جب مصنف نے کلام کے ازلی ہونے کی صراحت فرمائی ہے تو انھوں نے ارادہ کیا اس بات پر متنبہ کر نیکار قرآن کا اطلاق کبھی اس کلام نفسی پر کر دیا جائے جو قدیم ہے جیسا کہ اطلاق کیا جاتا ہے کہ اس نظم پر جسکی تبادلت کی جاتی ہے جو کہ حادث ہے تو فرمایا مصنف علیہ الرحمہ نے۔

تشریح اس عبارت کے اندر شارح متن کی تمہید بیان کرنا چاہتے ہیں اور اس بات کی توضیح کر دینا چاہتے ہیں کہ آئندہ متن میں کیا مسئلہ بیان کیا جائیگا اور اس کا ماقبل سے کیا رابطہ ہے

چنانچہ شارح فرماتے ہیں کہ گذشتہ عبارات و تقریرات میں ما تن نے کلام پر بحث کرتے ہوئے یہ بتا دیا

کلام الہی ازلی اور قدیم ہے اور کلام کا اطلاق کلام لفظی پر بھی کیا جاتا ہے جو حادث ہے۔ تو جس طریقہ سے کلام کلام نفسی اور لفظی دونوں پر بولا جاتا ہے اسی طرح لفظ قرآن کا اطلاق بھی کلام نفسی قدیم اور کلام لفظی حادث دونوں پر ہوتا ہے اس بات کو بتانے کیلئے مصنفؒ اگلی عبارت لارہے ہیں۔

وَالْقُرْآنَ كَلَامُ اللَّهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ **ترجمہ** اور قرآن جو اللہ کا کلام ہے غیر مخلوق ہے۔

## تشریح

قرآن غیر مخلوق ہے جو اللہ کا کلام ہے۔ شارحؒ کی تفصیل گفتگو کا اجمالی خاکہ اولاً ذکر کرتا ہوں۔ کلام یعنی قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق اس گتھی کو سلجھانے کے لئے تین جہاتیں بن گئیں اور بننے اپنے خیالات کا یوں اظہار کیا۔ معززؒ نے کہا کہ قرآن مخلوق ہے لہذا حادث بھی ہو گا کیوں کہ ہر مخلوق حادث ہو کر رہتا ہے اور قرآن کے مخلوق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ مندرجہ ذیل چیزوں سے متصف ہوتا ہے۔

۱۔ تالیف یعنی حروف آیات اور سورتوں سے مرکب ہے (۲) تنظیم و ترتیب، اور جو چیز منظم اور مرتب اور مؤلف ہو تو وہ حادث ہوتی ہے (۳) انزال و تنزیل، یعنی لوح محفوظ سے سمار دنیا پر نیک وقت اور سارا دنیا سے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ۲۳ سال میں نازل ہوا، اور نزول کے لئے حرکت لازم ہوتی ہے اور حرکت جسم میں پائی جاتی ہے اور متحرک حادث ہوتا ہے تفصیل آگے آرہی ہے یہ جو مذکور ہوا معتزلہ کا بیان بعض جاہل حنابلہ کا کہنا ہے کہ قرآن کے الفاظ اور اصوات حتیٰ کہ جلد اور دفعتی سب قدیم ازلی ہیں۔

اہل حق کا گردہ کہتا ہے کہ قرآن بول کر جب کلام نفسی مرقوم اولیا جائے تو قرآن قدیم ہے ازلی ہے کیوں کہ حدیث میں ہے ”القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق ومن قال انہ مخلوق فہو کافر باللہ العظیم“ و سیاتی تفصیلاً۔  
**سوال :-** مانجہ القرآن کے بعد کلام اللہ کیوں لائے؟ اس کا جواب دیئے کیلئے شارحؒ نے فرمایا:

وَعَقَّبَ الْقُرْآنَ بِكَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى لِمَا ذَكَرَ الْمَشَائِخُ مِنْ أَنَّهُ يُقَالُ الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَلَا يُقَالُ الْقُرْآنُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ۔

## ترجمہ

اور مصنفؒ پیچھے لائے قرآن کے کلام اللہ تعالیٰ کو جو اس کے کہ مشائخؒ نے ذکر کیا ہے کہ القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق بولا جاتا ہے اور القرآن غیر مخلوق نہیں بولا جاتا۔ یعنی یہ اضافہ اسلئے فرمایا کہ مشائخؒ کی عادت یہی جاری رہی ہے کہ وہ القرآن کے بعد کلام اللہ کو ذکر کرتے ہیں اور عبارت اس طرح لاتے ہیں ”القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق“۔ اسلئے مصنفؒ نے مشائخؒ کا اتباع کرتے ہوئے قرآن کے بعد کلام اللہ کا اضافہ کیا ہے۔

**سوال :-** مشائخ کی عادت یوں کیوں جاری ہے ؟ شارح نے اس کا جواب دینے کے لئے اگلی عبارت بیان کی ۔

لَعَلَّاسْبِقَ إِلَى الْفَهْمِ أَنَّ الْمَوْثِقَ مِنَ الْأَصْوَاتِ وَالْحُرُوفِ قَدِيمٌ كَمَا  
ذَهَبَتْ إِلَيْهَا الْحَنَابِلَةُ جَهْلًا أَوْ عَنَادًا ۱-

**ترجمہ**

**تشریح**

تاکہ فہم کی جانب یہ بات سبقت نہ کرے کہ جو اصوات و حروف سے مرکب ہے وہ قدیم ہے جیسا کہ جہالت یا عناد کی وجہ سے خاند اس کی طرف گئے ہیں ۔

شارح اعتراض مذکور کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن کا اطلاق کلام نفسی اور لفظی دونوں پر ہوتا ہے اول قدیم اور ثانی حادث ہے تو قرآن کے بعد کلام اللہ سے مرکب ہے جیسا کہ خاند نے کلام لفظی کو بھی غیر مخلوق اور قدیم کہا ہے

**تنبیہ :-** بعض خاند نے کلام لفظی کو بھی حادث کہا ہے بلکہ انھوں نے اوراق اور دفنی کو بھی قدیم کہا ہے اور یہ نظائر جہالت یا عناد پر مبنی نہیں نظر آتی ہے کیونکہ حروف اور اصوات کا حادث ہونا امر بدیہی ہے ۔ یہ بات تو سمجھی جانتے ہیں کہ حروف اور صوت کے ختم ہو جانیکے بعد ہی دوسرے حروف اور صوت کی ادائیگی ہو سکتی ہے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اصوات و حروف حادث ہیں اور اوراق اور دفنی کے حادث پر دلیل قائم کرنا بھی غلط ہے کیوں کہ ان کا حادث بدیہی ہے اور بدیہیات پر دلائل قائم نہیں کئے جاتے ۔

**تنبیہ :-** خاند ، امام احمد بن حنبل کے متبعین کو کہا جاتا ہے ۔ امام احمد کے متبعین میں بڑے جید اور عظیم المرتبت علما بھی ہیں جیسے قطب الاقطاب غوث اعظم شیخ عبدالقادر جیلانیؒ ۔ تو ان حضرات کے عظمت اور ادب کا تقاضا یہ ہے کہ مذکورہ بالا قول کی توجیہ علیحدہ انداز میں پیش کی جائے چنانچہ یہ بات واضح ہوئی چاہئے کہ امام احمدؒ سے یہ قول منقول ہے " القرآن اللفظی غیر مخلوق " اور ان کے علاوہ بعض ائمہ حدیث سے بھی یہ قول منقول ہے اس کی مختلف توجیہات علما نے پیش فرمائی ہیں ۔ پہلی توجیہ یہ ہے کہ ان کے کلام میں کلام لفظی سے مراد وہ کلام نہیں ہے جو ہمارے سامنے مرتب انداز اور مرکب من الاصوات کی صورت میں موجود ہے بلکہ اس سے وہ کلام لفظی مراد ہے جو ذات باری کیساتھ قائم ہے اور اس کے اجزاء غیر مرتب ہیں ۔ صاحب مواقف نے یہی توجیہ پیش فرمائی ہے ۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ ان کے دور میں چونکہ خلق قرآن کا مسئلہ بہت مشہور تھا اور معتزلہ اپنی ساری قوت خلق قرآن پر صرف کر رکھی تھی اس لئے انھوں نے سد باب نئے کے پیش نظر سب کو

قدیم اور غیر مخلوق کہہ دیا تھا۔

**سوال :-** مصنف نے غیر مخلوق کیوں کہا اور غیر حادث کیوں نہیں کہا؟ اس کے شارح نے تین جوابات دیئے ہیں۔

وَأَقَامَ غَيْرَ الْمَخْلُوقِ مَقَامَ غَيْرِ الْحَادِثِ تَنْبِيْهًا عَلَى اتِّحَادِهِمَا وَقَصْدًا الْمَاجِزِ الْكَلَامِ عَلَى وَفْقِ الْحَدِيثِ حَيْثُ قَالَ عَمَّ الْقُرْآنُ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرَ مَخْلُوقٍ وَمِنْ قَالَ أَنَّهُ مَخْلُوقٌ فَهُوَ كَافِرٌ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَتَنْصِيْطًا عَلَى مَحَلِّ الْخِلَافِ بِالْعِبَارَةِ الْمَشْهُورَةِ فِيمَا بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ وَهُوَ أَنَّ الْقُرْآنَ مَخْلُوقٌ أَوْ غَيْرَ مَخْلُوقٍ وَلِهَذَا أُنْتَرَجِمَ هَذِهِ الْمَسْئَلَةُ بِمَسْأَلَةِ خَلْقِ الْقُرْآنِ

## ترجمہ

اور رکھا مصنف نے غیر مخلوق کو غیر حادث کی جگہ تنبیہ کرتے ہوئے ان دونوں کے اتحاد پر اور ارادہ کرتے ہوئے کلام کو جاری کر نیکا حدیث کے موافق اس حیثیت سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قرآن جو اللہ کا کلام ہے وہ غیر مخلوق ہے اور جس نے کہا کہ مخلوق ہے اس نے اللہ عظیم کے ساتھ کفر کیا اور تصریح کرتے ہوئے محل اختلاف پر اس عبارت کے ذریعہ جو فریقین کے درمیان مشہور ہے اور وہ یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق اور اسی درجہ سے اس مسئلہ کو عنوان دیا جاتا ہے مسئلہ خلق قرآن کے ساتھ۔

**تشریح** اعتراض مذکور کا پہلا جواب یہ ہے کہ مصنف نے غیر مخلوق اور غیر حادث کے اتحاد کو بتانا چاہتے ہیں تنبیہا علی اتحادہما سے یہی فرمایا جاتے ہیں۔

**دوسری وجہ :-** وَتَقْصِدُ إِلَى جِزِی الْإِ - یعنی حدیث کے اندر بھی ایسے ہی استعمال کیا گیا ہے کہ القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق ومن قال انہ مخلوق فهو کافر باللہ العظیم یعنی قرآن غیر مخلوق ہے اگر کوئی اسکو مخلوق کہے تو وہ اللہ عزوجل کا منکر ہے۔ بہر حال اس حدیث کے اتباع کی وجہ سے مصنف نے غیر مخلوق کہا ہے۔

**تنبیہ :-** حدیث بالا مختلف طرق و اسانید کے ساتھ مروی ہے مگر حضرات محققین نے اسکو موضوع قرار دیا ہے حافظ ابن الجوزی نے اپنی موضوعات میں اسکو ذکر کیا ہے، امام ضحانی اور علامہ سخاوی نے بھی اسکو موضوع اور باطل قرار دیا ہے علامہ مجدالدین فیروز آبادی نے فرمایا کہ یہ حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہاں اسکو صحابہؓ اور تابعینؒ کے مقولات میں جگہ دی جاسکتی ہے۔

**اعتراض :-** شارحؒ تو خود ثقہ ہیں جب انھوں نے اسکو اپنی کتاب میں درج کیا ہے تو یہ اسکی صحت کی علامت ہے۔

**جواب :-** حدیث کے بار میں ائمہ حدیث کا فیصلہ ہی معتبر ہوگا کہ اور لوگوں کا اور علامہ لغتازنی اگرچہ بہت بڑے علامہ ہیں مگر ائمہ حدیث میں سے نہیں ہیں۔ فمدبر۔

ملا علی قاری اپنی کتاب میں فرماتے ہیں القرآن کلام اللہ غیر مخلوق فمن قال بغيره اذ افتكره قال الضعفاء

ابن ابی مہزوم و قال السخاوی و ابن الحدیث من جمیع طرقہ باطل و واردہ رواہ ابن ابی حزیم فی الموضوعات و دیگر علماء  
تلبیسی و وجہ: - تنصیف علی محل اختلاف الخ - معتزلہ اور اہلسنت و اجماعت کے مابین قرآن کریم کے سلسلے  
میں جو مسئلہ مختلف فیہ ہے وہ خلق قرآن کے عنوان سے مشہور ہے، حدوث قرآن سے مشہور نہیں ہے۔ تو جس  
عبارت کے ساتھ یہ مسئلہ فریقین کے درمیان شہرت یافتہ ہے اسی کو ظاہر کرنے کیلئے غیر مخلوق کی تعبیر کو منتخب  
کیا، غیر حادث کو اختیار نہیں فرمایا تاکہ معنوم ہو جائے کہ اختلاف کس عبارت کے ساتھ مشہور ہے اور جیسا کہ  
گذر سہی چکا ہے کہ محل اختلاف خلق قرآن و عدم خلق قرآن کا مسئلہ ہے اور اسی عنوان سے یہ مسئلہ  
مشہور بھی ہوا ہے (اب آگے نئی بات شروع ہوتی ہے)

و تحقیق الخلاف بیننا و بینہم یرجع الی اثبات الکلام النفسی و نفیہ و لا یفعلن لا نقول  
بعدم الالفاظ و الحروف و ہم لا یقولون بحدوث الکلام النفسی و دلیلنا ما مر آن  
ثبت بالاجماع و تواثر النقل عن الانبیاء انہ متکلم و لا معنی لہ سوی انہ متصف  
بالکلام و یمتص کلام اللفظ الحادث بذاتہا تعلق فی عن النفس القدیم۔

## ترجمہ

اور اختلاف کی تحقیق ہمارے اور ان کے درمیان کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی کی جانب راجع  
ہے ورنہ تو ہم الفاظ اور حروف کو قدیم نہیں کہتے اور وہ (معتزلہ) کلام نفسی کو حادث نہیں کہتے  
اور ہماری دلیل وہی ہے جو گذر چکی ہے کہ انبیاء سے اور اجماع سے، نقل کے متواتر ہونے سے یہ بات ثابت ہے کہ  
انہ نقلی متکلم ہے اور متکلم کے کوئی معنی اس کے علاوہ نہیں ہیں کہ وہ صفت کلام سے متصف ہے اور اللہ تعالیٰ  
کی ذات کے ساتھ لفظی حادث کا قیام متغیہ ہے تو نفسی قدیم متغیہ ہو گیا۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ اس بات کو سمجھ لو! کہ ہمارا اور معتزلہ کا اختلاف کیا ہے؟ تو فرمایا کہ کلام  
کی دو قسمیں ہیں راہ نفسی (۲)، لفظی۔ اول قدیم اور ثانی حادث ہے، معتزلہ صرف ثانی ہی  
کو مانتے ہیں اس لئے انھوں نے قرآن کو مخلوق اور حادث کہا اور کلام نفسی کی بات انکی سمجھ میں نہ آ سکی،  
اگر وہ اسکو سمجھ لیتے تو اسکو حادث نہ کہتے اور لفظی کو ہم بھی قدیم نہیں کہتے بلکہ حادث کہتے ہیں کیوں کہ اجماع  
سے اور تواثر نقل انبیاء سے اللہ کا متکلم ہونا ثابت ہے اور متکلم اصول مذکور فی سابق کے مطابق اسی کو کہیں  
گے جس کے اندر صفت کلام ہو تو جو کچھ ثبوت مشتق کیلئے ناخذ استفاق کا ثبوت بھی ضروری ہے اب اس کی  
صفت یا تو کلام نفسی کو مانا جائے گا یا لفظی کو ثانی باطل ہے ورنہ اللہ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اور یہ  
باطل ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ وہ صفت کلام نفسی ہے جو قدیم اور ازلی ہے۔

وَأَمَّا اسْتِدْلَالُ لِهَمْدِ بَانَ الْقُرْآنِ مُتَصِفٌ بِمَا هُوَ مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِ وَسِمَاتِ الْحَدُوثِ  
مِنَ التَّالِيفِ وَالتَّنْظِيمِ وَالْإِنْزَالِ وَالتَّنْزِيلِ وَكَوْنُهُ عَرَبِيًّا مَسْمُوعًا فَصِيحًا مُعْجَزًا  
إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَانَّمَا يَقُومُ حُجَّةٌ عَلَى الْحَنَابِلَةِ لَا عَلَيْنَا لَا نَأْتِيكَ بِمَحْدُوثِ النِّظَمِ  
وَأَنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْمَعْنَى الْقَدِيمِ

## ترجمہ

اور یہ حال معتزلہ کا استدلال اس طریقہ پر کہ قرآن اُن اوصاف کے ساتھ متصف ہے جو مخلوق  
کی صفات اور حدوث کی علامات میں سے ہیں یعنی تالیف اور تنظم اور انزال اور تنزیل اور  
اس کا عربی مسموع، فصیح، معجز، وغیرہ ہونا (تو یہ استدلال) حنبلیہ کے خلاف حجت ہو سکتا ہے، ہم پر نہیں  
اس لئے کہ ہم تو حدوث نظم کے قائل ہیں اور گفتگو معنی قدیم میں ہے۔  
تشریح اب تک اہل حق کی محسوس دلیل کلام لفظی کے ثبوت پر آپ کے سامنے گذر چکی ہے اب  
دیکھئے معتزلہ کی ہفوات:

معتزلہ کہتے ہیں کہ کلام لفظی کا کوئی وجود نہیں ہے جو ہے وہ کلام لفظی ہے اور یہ حادث ہے اور دلیل یہ  
پیش کرتے ہیں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن ان اوصاف سے متصف ہے جو سب حدوث کی علامات ہیں لہذا  
اس سے معلوم ہوا کہ قرآن حادث ہے چنانچہ حدوث کی جو علامات کلام اللہ میں پائی جاتی ہیں ان میں سے آٹھ کا  
تذکرہ کیا جاتا ہے۔ (۱) تالیف، یعنی قرآن حروف آیات اور سورتوں سے مرکب ہے (۲) تنظیم، یعنی قرآن منظم اور  
مرتب ہے۔ اور جن چیزوں کا ذکر جس جگہ ہونا چاہئے تھا وہ اسی جگہ رکھی گئی ہیں اور ترتیب حدوث کی علامت  
ہے کیونکہ یہ ترکیب کو مستلزم ہے جس کیلئے حدوث لازم ہے (۳-۴) انزال و تنزیل، انزل کے معنی دفعہ  
نازل کرنا، اور تنزیل کے معنی تدریجاً اتارنا، قرآن کریم کے بارے میں ان دونوں کا اطلاق درست ہے اسلئے  
کہ لوح محفوظ سے سہار دینا پر قرآن دفعہ اتارے لہذا انزال کا لفظ نزول قرآن کیلئے فٹ ہو جائیگا۔ اور  
سہار دینا سے آقا مدنی صلی اللہ علیہ وسلم پر بحکم ضرورت وقتاً فوقتاً اور بوقتاً فوقتاً نازل ہوتا رہا، اسلئے تنزیل  
کے استعمال میں بھی کوئی حرج نہیں ہے پس مفہوم ہوا کہ قرآن کریم میں انزال اور تنزیل پایا گیا ہے اور ظاہر  
سی بات ہے کہ نزول جہاں ہو گا وہاں حرکت بھی ہوگی اور جو متحرک ہو گا وہ جسم یا عراض جسم ضرور ہو گا،  
کیونکہ حرکت جسم میں ہی پائی جاتی ہے لہذا قرآن میں جب بوجہ نزول حرکت ہوئی تو وہ جسم بھی ہو گیا ہے بات  
تو مسلم ہے ہی کہ جسم حادث ہوا کرتا ہے (۵) کوئے نعر بیا۔ قرآن کو زبان عربی نازل کیا گیا ہے چنانچہ ارشاد  
ربانی ہے اِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا، اور عربی زبان کے جو انشعین ہیں یعنی عرب حضرات، انکے حادث  
ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ لہذا زبان عربی بھی حادث، اور آخر کار قرآن کریم بھی حادث، کیونکہ وہ  
ایسی لغت میں نازل ہوا ہے جو بالاتفاق حادث ہے (۶) مسموعاً۔ قرآن کریم مسموع بھی ہے چنانچہ

ارشاد ربانی ہے ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْمِعُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَنْصِتُوا“ اور یہ بات پہلے بھی گذر چکی ہے کہ سموع اور آواز ہی ہوگی یعنی جسکو سنا جاتا ہے وہ آواز ہوتی ہے اور آواز حادث ہے لہذا قرآن بھی حادث ہے (۷) فصیحا۔ اجماع امت اور دیگر طرف کثیرہ سے قرآن کا فصیح ہونا ثابت ہے۔ فصاحت کہتے ہیں الفاظ کا، سلاست کو، تو قرآن میں فصاحت کا ہونا حدوت کی دلیل ہے (۸) معجزہ ۱۔ قرآن کریم معجز بھی ہے یعنی اس نے اپنے مثل کے لانے سے سب کو عاجز کر دیا اور سب پر غالب رہا اور یہ بدیہی بات ہے کہ اعجاز کیکلے الفاظ ضروری ہیں جسکو بول کر مخالف کو زیر کیا جاسکتا ہے اور چونکہ الفاظ میں حدوت ہے اسلئے قرآن کریم بھی حادث۔ (۹) الی غیر ذلک۔ یہ آٹھ چیزیں ہیں جو حدوت کی علامات ہیں اور قرآن کریم میں پائی جاتی ہیں مگر انھیں پس نہیں لگانا کہ علامہ ادویسی حدوت کی علامات ہیں مثلاً شیعہ جسکے معنی میں کسی حکم کا دوسرے حکم کی وجہ سے منسوخ ہو جانا، ایک حکم پر عمل کی انتہا اور منتہی ہونا اور منسوخ ہونا۔ ظاہر ہے کہ کسی قدیم چیز میں نہیں پایا جاسکتا اسلئے معلوم ہوا کہ قرآن قدیم نہیں بلکہ حادث ہے یہ دلیل معتزلہ ہے شارح نے اس کا جواب دیا۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ معتزلہ نے جو دلیل بیان کی ہے یہ ہمارے خلاف حجت نہیں بن سکتی، ہاں خابلہ اس سے مات کھا جائیں گے۔

وَالْمُعْتَزِلَةُ لِمَا لَمْ يَكُنْ لَهُمْ أَنْكَارُ كَوْنِهِ تَعَالَى مُتَكَلِّمًا ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ بَعْدَ ائْتِجَادِ الْأَصْوَاتِ وَالْحُرُوفِ فِي مَحَالِّهَا وَإِيجَادِ أَشْكَالِ الْكَلِمَاتِ فِي اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ وَأَنَّ لَمْ يَفِرْ أَكْثَرُ اخْتِلَافِ بَيْنِهِمْ وَأَنَّ خَيْرَ بَانَ الْمُتَعَزِّلِ مَنْ قَامَتْ بِهِ الْحَرَكَةُ لِأَمْرِ وَاجِبٍ وَالْإِيجَاعِ الْقِصَافِ الْبَارِي بِالْأَعْرَاضِ الْمَخْلُوقَةِ لِتَعَالَى وَاللَّهُ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا۔

## ترجمہ

اور معتزلہ جبکہ ممکن نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونیکا انکار تو دہ گئے ہیں اس بات کی جانب کہ وہ متکلم ہے اصوات اور حروف کو ایجاد کرنے کے معنی میں ان کے عملوں میں، اشکال کتابت کو ایجاد کرنے کے معنی میں لوح محفوظ میں اگرچہ وہ قرارت بر کرے ان کے درمیان اختلاف کی مطابقت اور آپ جانتے ہیں کہ متحرک وہ ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہو نہ کہ وہ جو حرکت کی ایجاد کرے ورنہ توضیح ہوگا باری تعالیٰ کا مقصود ہونا ان اعراض کے ساتھ جو اس کے پیدا کئے ہوئے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ اس سے بہت عالی شان ہیں۔

## تشریح

شارح معتزلہ کی ہفتوات تحریر کر نیلے بعد ایسا پابنٹ اور داؤں وگر بیان کرتے ہیں کہ جس سے معتزلہ بچ کر کہیں جا نہیں سکتے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ معتزلہ سے پوچھا جائے کہ اللہ متکلم ہے یا نہیں۔ وہ یقیناً مثبت پہلو میں جواب دیں گے کیونکہ انکار کر نیکی صورت میں نفس قطعی کا انکار لازم آئے گا جس کا کفر ہونا ظاہر ہے تو جب انھوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے تو ان سے کہا جائیگا کہ متکلم کسے کہتے

ہیں؛ اگر وہ کہیں کہ منکروہ ہے جس کے ساتھ صفت کلام ثابت ہو تو ہمارا مدعی ثابت، کہ کلام نفسی ثابت ہے کیونکہ جب اس کی واسطے کلام کو ثابت کریں گے تو وہی کلام ہو سکتا ہے جوازی ہو اور وہ کلام نفسی ہے در نہ تو اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا جو فایقین کے نزدیک باطل و محال ہے اور اگر وہ کہیں کہ منکلم تو ہے مگر وہ کلام نہیں کرتا بلکہ منکلم کے معنی ہیں صوت کا موجد، اور اللہ تعالیٰ ہی لسان جبرئیل یا لسان بغیر پر صوت کا موجد ہے اس معنی کر کے اسکو منکلم کہا گیا ہے، یا منکلم کے معنی ہیں لوح محفوظ پر کتابت کی شکل کا موجد۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے لوح محفوظ پر اسکو لکھ دیا ہے تو وہ منکلم تو ہے مگر اس کے معنی یہ ہیں جو مذکور ہوئے بالفاظ دیگر منکلم بمعنی خلق کلام ہے اس پر معتزلہ کی گرفت کی گئی کہ اگر خالق کلام ہونیکی وجہ سے اسکو منکلم کہا گیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ جن چیزوں کا خالق و موجد ہو گا ان کے ساتھ اس کا انتہا سبھی درست ہوگا، تو پھر معتزلہ کو چاہئے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ جملہ اعراض کا خالق و موجد ہے تو وہ باری تعالیٰ کو امیض و اسود و قائم و قاعد وغیرہ کہیں، حالانکہ یہ بدایت باطل ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ ایسا جال ہے جس میں سے معتزلہ بکھل نہیں سکتے اور المضافات کے ساتھ انکو کلام نفسی کا قائل ہونا پڑے گا، یا اسکا جواب دیں اور یہ بات بھی باری ہی ہے کہ منکلم اسی کو کہتے ہیں جس کے ساتھ حرکت کا قیام ہو نہ کہ اسکو جس نے حرکت کو ایجاد کیا ہے، اسی طرح منکلم اسی کو کہیں گے جسکے لئے صفت کلام ثابت ہو نہ کہ اسکو جو کہ کلام کا خالق ہو۔

اس لئے معتزلہ سے ہمارا التماس ہے کہ وہ ہوش کے ناخن لیکر اس مسئلہ پر سنجیدگی سے غور کریں۔  
**تنبیہ:**۔ حضرت جبرئیل علیہ السلام اللہ تعالیٰ سے کیسے کلام اخذ کرتے ہیں؟ اس بارے میں معتزلہ کا اختلاف ہے۔ چنانچہ بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی صفت خلق سے ایک صورت اور آواز ان میں پیدا فرما دیتے ہیں، حضرت جبرئیل اسی کو لیکر نازل ہوتے ہیں اور بعض کا کہنا ہے کہ جو لفظ کلام لوح محفوظ میں ثبت ہیں حضرت جبرئیل اس کا مطالعہ کرتے ہیں اور اس میں سے اخذ کر کے انبیاء کے پاس بطور وحی لاتے ہیں۔

وَمِنْ أَقْوَى شُبُهَةِ الْمُعْتَزَلَةِ أَنْكُمْ مُتَّفِقُونَ عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ اسْمٌ لِمَا نُقِلَ إِلَيْنَا مِنْ كَلِمَاتِ الْمَصَاحِفِ تَوَاتُرًا وَهَذَا يَسْتَلْزِمُ كَوْنَهُ مَكْتُوبًا فِي الْمَصَاحِفِ مَقْرُوءًا بِاللِّسَنِ مَسْمُوعًا بِالْأُذُنِ وَكُلُّ ذَلِكَ مِنْ سِمَاتِ الْحَدِيثِ بِالضَّرُورَةِ فَاشَارَ إِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ

**ترجمہ**

اور معتزلہ کے قوی شبہہ میں سے یہ شبہہ ہے کہ تم (اے اشاعرہ) اس بات پر متفق ہو کہ قرآن اس کا نام ہے جو ہماری جانب بطریق تواتر متصاحف کی دونوں دفتیوں کے درمیان منقول ہوا ہے اور یہ تعریف مذکور اس کے مکتوب فی المصاحف (مصاحف میں لکھا ہوا)



مقرَّباً بالاسن (جکبازبان سے بڑھا جائے) مسموعٌ بأذان (جسکو کانوں سے سنا جائے) ہونے کو مستلزم ہے اور یہ سب کی سب حدیث کی علامات ہیں۔ تو مصنف نے اپنے قول (آئندہ) سے اس کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

**تشریح** یہاں سے شارح آگے آئیوالے متن کی تمہید بیان کرتے ہیں یعنی آئیوالا متن معتزلہ کے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اے اشاعرہ تم سب اس بات پر متفق ہو کہ قرآن وہ ہے جو تواتر کے ساتھ نبی مدنی سے دو دفینوں کے درمیان ہم تک منقول چلا آ رہا ہو، تو اس تقریب سے یہ بات صاف معلوم ہو رہی ہے کہ قرآن لکھا ہوا ہو گا زبانوں سے بڑھا جائے گا کیونکہ ان بیٹوں کے بغیر نقل ممکن ہی نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ کتابت، قرأت اور مسموع ہونا سب حدیث کی علامات ہیں لہذا قرآن محل حوادث ہونے کی وجہ سے حادث ہوا، قدیم اور ازل کیسے ہو سکتا ہے۔ اب مصنف اس قوی شبہ کا جواب دیں گے۔

**تنبیہ:** - تشبیہ، تشبیہ کی جمع ہے۔ دفتی المصاحف۔ دفتی۔ دفتہ کا تشبیہ ہے۔ اصل میں دفتین تھیں۔ تشبیہ اضافت کی وجہ سے گر گیا۔ دفتی کی دال پر فتح اور فاء پر ثبید ہے معنی پہلو یعنی وہ جلد جو قرآن کی حفاظت کیلئے بنائی جاتی ہے۔ دفتا الطائر یعنی پرندے کے پر۔ دفتا المصاحف، اسکی دونوں طرف کی تختی جو اوراق کی حفاظت کیلئے ہوتی ہے۔ مصاحف۔ مصحف کی جمع ہے اور مصحف کی میم پر تینوں حرکتیں جائز ہیں۔ مصحف ان اوراقی جلد کو کہا جاتا ہے جن پر قرآن کریم لکھا جاتا ہے۔

وهو ای القرآن الذی ہو کلام اللہ تعالیٰ مکتوبٌ فی مصاحفنا ای بالاشکال الکتابۃ وصور الحروف الدالۃ علیہ محفوظ فی قلوبنا ای بالفاظ مخیلۃ مقرؤ بالسنتین بحروفہ المفوظۃ المسموعۃ مسموعٌ بأذاننا بتلك ایضاً غیر حال فیہا اے مع ذلک لیس حالاً فی المصاحف ولا فی القلوب ولا فی الالسنۃ ولا فی الأذان بل ہو معنی قدیم قاضی بذات اللہ تعالیٰ یلفظ ویسمع بالنظم الدال علیہ ویحفظ بالنظم المخیل ویکتب بنقوش و اشکال موضوعۃ للحروف الدالۃ علیہ کما یقال النار جوہر مضمی محرق ینکر باللفظ ویکتب بالقلم ولا یلزم منه کون حقیقۃ النار صَوْتًا وَحَرْفًا

اور وہ یعنی وہ قرآن جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے ہمارے مصاحف میں لکھا ہوا ہے کتابت کی شکلوں اور ان حروف کی صورتوں کے ساتھ جو اس پر دال ہیں (یعنی کلام اللہ پر) ہمارے

**ترجمہ**

قلوب میں محفوظ ہے الفاظ مخید کے ساتھ، ہماری زبانوں سے پڑھا جاتا ہے اس کے ان حروف کے ساتھ جنکو بولا جاتا ہے سنا جاتا ہے ہمارے کانوں سے سنا جاتا ہے انھیں الفاظ کے ساتھ حلول کئے ہوئے نہیں ہے ان میں یعنی اس کے باوجود کلام اللہ مصاحف اور قلوب اور زبانوں اور کانوں میں حلول کئے ہوئے نہیں ہے بلکہ وہ ایسے معنی قدیم ہیں جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں، بولا اور سنا جاتا ہے اس نظر کے ذریعہ جو اس پر دال ہے اور یاد کیا جاتا ہے نظم مخیل کے ذریعہ اور لکھا جاتا ہے ان نقوش اور اشکال کے ساتھ جو موضوع ہیں ان حروف کے لئے جو اس پر دال ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے ”النار جوہری معنی محرق“ آگ ایسا جوہر ہے جو چمکدار ہے جلانے والا ہے۔ اسکو لفظ کے ذریعہ بولا جاتا ہے اور قلم سے لکھا جاتا ہے اور اس سے آگ کی حقیقت کا صوت و حرف ہونا لازم نہیں آتا۔

### تشریح

یہ اعتراض مذکور کا جواب ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ کلام اللہ یعنی کلام نفسی ہمارے مکتوب میں لکھا ہوا ہے یعنی وہ کتابت کی شکل میں اور حروف کی صورتوں میں مصاحف میں مکتوب و مرقوم ہے مگر یہ یاد رکھئے کہ یہ حروف و اصوات اس کلام نفسی پر دال ہیں یہ خود کلام نفسی نہیں ہیں اور اسی طرح وہ ہمارے قلوب میں محفوظ ہے یعنی الفاظ مخید کے ذریعہ ہم اسکو اپنے قلوب میں محفوظ رکھتے ہیں اور اسی طرح وہ ہماری زبانوں پر الفاظ مسموعہ کے ساتھ جاری ہوتا رہتا ہے اور ہم الفاظ مسموعہ کے ذریعہ اسکو سننے اور بناتے ہیں مگر ان تمام اوصاف کے باوجود نہ وہ مصاحف میں حلول کئے ہوئے ہے نہ زبانوں میں نہ کانوں میں نہ قلوب میں یعنی کلام نفسی ان چیزوں کا نام نہیں ہے جن کا نام تے تذکرہ کیا ہے یعنی مکتوب و مرقوم و غیرہ بلکہ کلام نفسی تو ایک معنی قدیم ہیں جو ذات باری کے ساتھ قائم ہیں اور اسی معنی کا لفظ ہم بذریعہ نظم و ترتیب کرتے ہیں اور نظم مخیل کے ذریعہ اسکو قلوب میں محفوظ رکھتے ہیں اور حروف کے نقوش و اشکال کے ذریعہ اس معنی قدیم کو لکھا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ قرآن جو ہمارے سامنے لکھل کتابت و قراوت وغیرہ ہے یہ کلام نفسی پر دال ہے، اور اسکی ترجمانی کرتا ہے لہذا کلام نفسی کو مکتوب وغیرہ کہنا مجاز ہے ورنہ درحقیقت اوصاف مذکورہ اس کلام لفظی کے ہیں جو کلام نفسی کا نقل اور پرتو ہے اور مجاز عقلی کے طریقہ پر کلام نفسی کو ان اوصاف سے ایسے ہی متصف کر دیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ”سَوَّحْتُ لِدِ الْمَعْنَى مِنْ فُلَانٍ، وَکَلَبْتُ بَعْدَ بَعْدٍ، وَقَرَأْتُ فِي بَعْضِ الْکِتَابِ“ حالانکہ اس نے الفاظ سنے ہیں، نقوش لکھے ہیں، اور حروف کو پڑھا ہے۔ لہذا معنایں ہوا کہ یہ ساری علامات حدوث کلام لفظی کی ہیں نہ کہ کلام نفسی کی، اور اگر کہیں بظاہر یہ اوصاف کلام نفسی کے معلوم ہوں تو وہ مجاز عقلی کے طریقہ پر ہے۔

کَمَا یَقْتَالُ النَّارُ جَوْهَرًا ۖ - یہاں سے شارح اس بات کو کہ مجربہ کے حدوث سے مجربہ عنکا حدوث لازم نہیں آتا، ایک مثال محسوس سے سمجھا رہے ہیں کہ دیکھتے ہم بولتے ہیں ”النار معنی محرق“

یعنی آگ روشن ہے جلا دیتی ہے تو ہم نے آگ کے احراق کا تکلم کیا، نیز اسکو کاغذ پر لکھا بھی جاتا ہے اب آپ ہی بتائیے کہ آگ کے احراق کا تکلم کرنے سے اور لکھنے سے واقعی احراق کا وجود ہوا ہے کیا؟ اور کیا سچ صحیح حقیقت نار آواز اور حروف ہوتی ہے؟ نہیں بالکل نہیں کیونکہ اگر واقعی حقیقت نار حرفی اور صوتی ہوتی تو قلم کاغذ اور زبان کو جل کر خاکستر ہو جانا چاہئے، مگر جو کچھ کہا گیا ہے کہ وہ محض ہے یہ آگ کی حقیقت کی لفظی تعبیر ہے تو معلوم ہوا کہ احراق کے تکلم سے حقیقت احراق کا تکلم نہیں ہوتا۔ بالکل اسی طرح کلام لفظی (جو معتبر ہے) کے حدوث سے کلام لفظی (جو معتبر نہ ہے) کا حدوث لازم نہیں آتا۔ فکتہ بزرگہ

وَحَقِيقَةُ أَنَّ لِلشَّيْءِ وَجُودًا فِي الْأَعْيَانِ وَوَجُودًا فِي الْأَذْهَانِ وَوَجُودًا فِي الْعِبَارَةِ وَوَجُودًا فِي الْكِتَابَةِ فَالْكِتَابَةُ تَنْدُلُ عَلَى الْعِبَارَةِ وَهِيَ عَلَى مَا فِي الْأَذْهَانِ وَهِيَ عَلَى مَا فِي الْبَيَانِ فَغَيْثُ يَوْصِفُ الْقُرْآنَ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْقَدِيمِ كَمَا فِي قَوْلِنَا الْقُرْآنَ غَيْرَ مَخْلُوقٍ فَلَمَرَادُ حَقِيقَتِهِ الْمَوْجُودَةِ فِي الْحَارِجِ وَحَيْثُ يَوْصِفُ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْمَخْلُوقَاتِ وَالْمَحْدَثَاتِ يَرَادُ بِهِ الْأَلْفَاظُ الْمَنْطُوقَةُ الْمَسْمُوعَةُ كَمَا فِي قَوْلِنَا قَرَأْتَ نَصْفَ الْقُرْآنِ أَوِ الْمَخِيلَةُ كَمَا فِي قَوْلِنَا حَفِظْتَ الْقُرْآنَ أَوْ يَرَادُ بِهِ الْأَشْكَالُ الْمَنْقُوشَةُ كَمَا فِي قَوْلِنَا يَحْمِلُ الْمُحَدَّثُ مِنَ الْقُرْآنِ

## ترجمہ

اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ شئی کا ایک وجود فی الایان ہو تا ہے اور ایک وجود فی الازہان، اور وجود فی العبارۃ، اور وجود فی الکتابۃ، نو کتابت عبارت پر دل ہے اور عبارت اس چیز

پر جواہر بان میں ہے اور وہ اس چیز پر جواہر بان میں ہے پس جب قرآن کو متصف کیا جائے ان اوصاف کے ساتھ جو قدیم کے لوازم میں سے ہیں جیسے ہمارے قول ”القرآن غیر مخلوق“ میں۔ تو مراد قرآن کی وہ حقیقت ہے جو خارج میں موجود ہے اور جب متصف ہوا ان اوصاف کے ساتھ جو مخلوقات اور محدثات کے لوازم میں سے ہے تو اس کے الفاظ منطوقہ مسموعہ (جنکو بولا جائے) مراد ہوتے ہیں جیسے ہمارے قول ”قَرَأْتَ نَصْفَ الْقُرْآنِ“ میں، بالفاظ خلیلہ مراد ہوتے ہیں جیسے ہمارے قول ”حَفِظْتَ الْقُرْآنَ“ میں یا اس سے اشکال منقوشہ مراد ہوتے ہیں جیسے ہمارے قول ”يَحْمِلُ الْمُحَدَّثُ مَسَّ الْقُرْآنِ“ میں۔

## تشریح

حضرت مصنف نے معتزلہ کے اشکال کا جو جواب دیا ہے شارح اسکی مزید تحقیق اور توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یاد رکھو! ایک شئی کے چار وجود ہوتے ہیں۔

(۱) وجود فی الایان (۲) وجود فی الازہان (۳) وجود فی العبارۃ (۴) وجود فی الکتابۃ —

اَجُودٌ فِي الْأَعْيَانِ :- یعنی کسی شئی کا وہ وجود جو خارج میں موجود ہو اور بالفاظ لسانی الامری ہو جو

اعتبار معتبر بر موقوف نہ ہو یعنی خواہ اسکو کوئی مانے یا نہ مانے جسکو وجود خارجی سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔  
**وجود فی الازدھان :-** یعنی کسی چیز کا ذہن میں جو ہو اور پھر اسکو وجود ذہنی سے تعبیر کیا جاتا ہے  
 اور ذہن کی اس قوت کا نام ہے جو نفس ناطقہ کے ساتھ قائم ہے اور اس کا کام مدرکات کا کسب اور  
 ادراک ہے۔

**وجود فی العبارۃ :-** عبارت ان الفاظ کو کہتے ہیں جو زبان سے نکلنے ہیں۔ اس قسم کو وجود تعبیری (بولنا  
 بھی کہا جاسکتا ہے۔

**وجود فی الکتابتہ :-** یعنی کسی چیز کا جو تحریری ہو، اسکو قلمبند کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کے بعد سمجھے  
 کہ کتابت عبارت کو بتلائی ہے یعنی کاغذ پر جو نقوش مخصوصہ بنائے جاتے ہیں (یعنی عبارت) یہ زبان سے نکلنے  
 والے الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اور عبارت کی دلالت وجود ذہنی پر ہوتی ہے اور وجود ذہنی وجود خارجی اور  
 حقیقی پر دلالت کرتا ہے۔

جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی کہ وجود چار قسم کا ہوتا ہے، اور جب یہ بات بھی ذہن نشین ہوگئی کہ کلام نفسی  
 پر مکتوب و مسموع وغیرہ کا اطلاق مجاز عقلی کے طریقہ پر ہے، اس کے بعد یہ سخت کرنا چاہئے کہ قرآن کریم کو  
 جن جگہوں پر اوصاف قدیم سے موصوف کیا جاتا ہے تو وہاں قرآن سے اسکی حقیقت مراد ہوتی ہے یعنی  
 وجود خارجی، بالفاظ دیگر کلام نفسی مراد ہوتا ہے جیسے القرآن غیر مخلوق میں، قرآن کو غیر مخلوق کی صفت سے  
 منصف کیا گیا ہے اور غیر مخلوق ہونا چونکہ قدیم کے اوصاف میں سے ہے تو یہاں قرآن سے کلام نفسی مراد  
 ہے جسکو قرآن کے وجود خارجی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اور جن مقامات پر قرآن کو مخلوقات اور محدثات کے  
 اوصاف سے منصف کیا جاتا ہے مثلاً مکتوب و مسموع وغیرہ ہونا تو ایسے مقامات پر کبھی تو وہ الفاظ مراد ہوتے  
 ہیں جسکو ہم بولتے اور سننے ہیں۔ بالفاظ دیگر کلام لفظی مراد ہوتا ہے جیسی قرآن کریم کا وجود فی العبارۃ (وجود  
 تعبیری) مراد ہوگا، مثال کے طور پر جب یوں کہتے ہیں کہ قرأت نصف القرآن، تو چونکہ قرأت الفاظ ہی کی ہوا  
 کرتی ہے اسلئے اس مثال میں قرآن سے الفاظ منطوقہ اور مسموعہ مراد ہوں گے۔ دوسری مثال معظمت  
 القرآن، کہ یہاں قرآن سے وہ الفاظ فہم مراد ہیں جو قلوب میں جاگزیں ہیں یعنی یہاں وجود ذہنی مراد  
 ہے۔ تیسری مثال ”تجوید للحدیث من القرآن“ یہاں وہ نقوش مراد ہیں جو مخصوص انداز میں نازل کئے گئے ہیں  
 کیونکہ وجود ذہنی اور تعبیری کو چھو یا جاسکتا ہے بلکہ نقوش ہی کو چھو یا جاسکتا ہے، جس کے چھونے سے  
 محدث کو منع کر دیا گیا ہے تو یہاں وجود سے وجود تحریری مراد ہے۔

خداوند کلام معتزلیہ کا جو اعتراض ہے یہ کلام لفظی کے اوصاف سے متعلق ہے جس کو ہم بھی مخلوق اور  
 حادث مانتے ہیں اور جسکو ہم قدیم اور غیر مخلوق کہتے ہیں وہ کلام نفسی ہے اور اس کے یہ اوصاف مذکورہ نہیں  
 ہیں البتہ مجاز عقلی کے طور پر کبھی کلام نفسی کو بھی ان اوصاف سے منصف کر دیا جاتا ہے مگر مجازی التفات

سے التفہام حقیقی لازم نہیں آتا اسلئے یہ اعتراض مذکور ہم پر وارد نہ ہوگا۔

وَلَمَّا كَانَ دَلِيلُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ هُوَ اللَّفْظُ دُونَ الْمَعْنَى الْقَدِيمِ عَرَفَهُ أُمَّةُ الْأَصُولِ بِالْمَكْتُوبِ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُولِ بِالتَّوَاتُرِ وَجَعَلُوهُ اسْمًا لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا وَالنَّظْمُ مِنْ حَيْثُ الدَّلَالَةُ عَلَى الْمَعْنَى لَا لِمَجْرَدِ الْمَعْنَى وَأَمَّا الْكَلَامُ الْقَدِيمُ الَّذِي هُوَ صِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى فَذَهَبَ الْأَشْعَرِيُّ إِلَى أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يُسَمَّيَ وَمَعْنَاهُ الْأَسْتَازُ أَبُو اسْتَحْقِ الْأَسْفَرَاثِينِ وَهُوَ اخْتِيارُ الشَّيْخِ الْأَحْمَدِ مَصُورًا مَا تَرِيدُ مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى حَتَّى يُسَمَّيَ كَلَامَ اللَّهِ يُسَمَّيَ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ سَمِعْتُ عِلْمَ فُلَانٍ فَمَوْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ سَمِعْتُ صَوْتًا دَالًّا عَلَى كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى لَكِنْ نَمَاتُكَ بَلَا وَاسْطَةُ الْكِتَابِ وَالْمَلَكُ خَصْرٌ بِاسْمِ الْكَلِمِ -

## ترجمہ

اور جبکہ احکام شرعی کی دلیل صرف لفظ ہے نہ کہ معنی قدیم تو تعریف کی قرآن کی ائمہ اصول نے مکتوب فی المصاحف منقول بالتواتر کے ساتھ اور اسخوں نے اسکو (قرآن) لفظ اور معنی دونوں کا نام قرار دیا، یعنی نظم کا دلالت کرنیکی حیثیت سے معنی پر نہ کہ محض معنی کا، اور ہر حال کلام قدیم جو کہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے تو گئے ہیں اشعری اس بات کی بنا پر کہ جائز ہے کہ اسکو سنا لیا جائے اور استاذ ابو اسحق اسفراہنی نے اس کا انکار کیا ہے اور بھی شیخ ابو منصور ماتریدی کا مختار ہے تو اللہ تعالیٰ کے فرمان "حتی یسمی کلام اللہ کے معنی" یسمی مایدل علیہ" ہیں (یعنی ایسی آواز سننا جو کلام اللہ پر دال ہو) جیسے کہ کہا جاتا ہے میں نے فلاں کے علم کو سنا، تو موسیٰ علیہ السلام نے ایک آواز سنی تھی جو اللہ کے کلام پر دال تھی لیکن جبکہ وہ کتاب اور ذرستہ کے واسطے کے بغیر تھی تو ان کو کلیم اللہ کے نام سے خاص کر دیا گیا۔

## تشریح

یہاں سے شارح ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ آپ کی گذشتہ تقریر کے سے یہ بات معلوم ہوئی کہ الفاظ اور لقوش وغیرہ کو قرآن کہنا مجاز ہے اور درحقیقت قرآن کلام نفسی کا نام ہے حالانکہ قرآن کی تعریف فقہاء بایں الفاظ بیان کرتے ہیں "المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر" تو یہ تعریف قرآن کی درست نہ ہوگی اسلئے کہ تعریف معرفت کی کی جاتی ہے غیر کی نہیں "اور معرفت قرآن ہے اور یہ تعریف غیر معرفت یعنی کلام لفظی کی ہے جسکو مجاز آقرآن کہہ دیا جاتا ہے، اس کا جواب دیا کہ فقہاء اصولیین کی غرض استنباط مسائل کے سلسلے میں کلام لفظی کے ساتھ وابستہ ہے کیونکہ احکام کا استنباط کلام نفسی سے نہیں ہو سکتا صرف کلام لفظی سے ہو سکتا ہے تو ان حضرات نے اپنی غرض کے مطابق قرآن کی تعریف کی ہے اور پھر کلام لفظی کے اندر سبھی دو چیزیں ہیں۔ (۱) الفاظ (۲) الفاظ کا دلول یعنی معنی۔ اب سوال یہ ہے کہ قرآن اصولیین کے نزدیک فقط الفاظ کا نام ہے یا معنی کا یا دونوں کا تو

اس کا جواب دیا کہ الفاظ و معانی دونوں کا مجموعہ قرآن کہلاتا ہے، نہ فقط لفظ کو قرآن کہتے ہیں اور نہ فقط معنی کو ہاں اس لفظ کو قرآن کہتے ہیں جو معنی پر دال ہو۔

**تنبیہ (۱) :** — حضرت امام ابوحنیفہؒ نے نماز میں بزبان فارسی قرأت کو جائز قرار دیا ہے جس سے اس بات کی طرہ اشارہ ملتا ہے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے (کما لا یخفی) ملا جوئے نے نورانی اور میں اس پر بحث سے کلام کیا ہے، حضرات صاحبینؒ نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کو قرآن کہتے ہیں، ان کے قول سے یہی بات ظاہر ہوتی ہے اس لئے کہ انھوں نے بلاغۃ فارسی قرأت کو جائز قرار نہیں دیا ہے۔

**تنبیہ (۲) :** — امام صاحبؒ نے فارسی زبان میں قرأت کو کیوں جائز قرار دیا؟ جو اس بات کی طرہ مشیر ہے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے۔

ملا جوئے نے اس مسئلہ کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ ”ہو اسم للفظ والمعنی جیسا کہ اس کے بعد امام صاحبؒ نے مذکورہ قول سے جو دھم پیدا ہوتا ہے اس کی انھوں نے دو توجہیں پیش فرمائی ہیں۔ پہلی توجہ یہ ہے کہ قرآن چونکہ لغت عربی میں نازل کیا گیا ہے اس میں اعلیٰ درجہ کی فصاحت اور بلند پایہ بلاغت ہے۔ دوسری طرف صورت حال یہ ہے کہ حالت صلوة اللہ تعالیٰ کے ساتھ مناجات کرنا کی حالت ہے جس کا تقاضہ یہ ہے کہ توجہ خالص اور مکمل طور سے ہونی چاہئے، تو چونکہ قرآن عربی لغت میں ہے اور فصاحت و بلاغت میں حد اعجاز پر فائز ہے، تو جو سکنا ہے کہ قرأت بالعربی کرنے کے مصلیٰ (نمازی) بجز فصاحت اور بہر بلاغت میں غوطہ زنی میں معرود ہو کر رہ جائے اور اہل مقصد مناجات فوت ہو کر رہ جائے، اسی غلطی کے پیش نظر امام صاحبؒ نے زبان فارسی میں نماز کو جائز قرار دیا ہے۔ اس تاویل کا مقصد یہ ہے کہ امام صاحبؒ نے سبھی دوسرے علماء کی طرح قرآن کو الفاظ و معانی کا مجموعہ شمار کرتے ہیں مگر بر بنابر مجبوری فارسی میں قرأت کو جائز قرار دیا ہے اس تاویل کا مقصد یہ ہے کہ امام صاحبؒ بھی دوسرے علماء کی طرح قرآن کو الفاظ و معانی کا مجموعہ شمار کرتے ہیں مگر بر بنابر مجبوری فارسی میں قرأت کو جائز قرار دیا تھا۔

**دوسری توجہ :** — امام صاحبؒ نے اس قول سے رجوع کر لیا ہے، یہی توجہ انبہا ہے۔ در پہلی توجہ اشکالات سے خالی نہیں۔ وقد صحت رجوع الامام ابوحنیفہؒ رضی اللہ عنہ عن القول یجوز القبلوۃ بالفکر سیر بغیر عذر فلا اشکال وعلیہ الفتویٰ (خواجہ الروت شرح مسلم الثبوت ص ۳۱۳) وکذا فی مجمع الزوائد وکذا فی الشامی ص ۳۲۵

**تنبیہ (۳) :** — قرآن کی مذکورہ تعریف، تعریف حقیقی نہیں ہے بلکہ صرف تعریف لفظی ہے۔ کذا فی فرائح الروت حوالہ بالا۔ تو اب تعریف مذکور پر کوئی اعتراض نہ ہو گا۔

و اما الکلام الفسدیم الخ۔ یہاں شارح دوسری بحث کا آغاز فرما رہے ہیں کہ وہ معنی قدیم جس کو کلام لغوی کہا جاتا ہے، کیا اس کو سنا جاسکتا ہے یا نہیں؟

چنانچہ ابوالحسن اشعری فرماتے ہیں کہ ہاں! اس کے معنی کو سنا جاسکتا ہے اگرچہ بوقت سماع اس میں اصوات و حروف وغیرہ نہ ہوں گے مگر اس کے باوجود وہ مسموع ہو سکتا ہے جیسا کہ روایت باری جنینوں کو ہوگی حالانکہ ذات باری نہ مکان سے متصف ہے نہ جہت سے، ایسے ہی سماع کو بھی سمجھنا چاہیے۔  
شیخ ابواسحق اسفرآینی فرماتے ہیں کہ کلام نفسی کا سماع نہیں ہو سکتا۔ یہی شیخ ابو منصور ماتریدی کا مذہب ہے۔

**فَقَعْنِي قَوْلَهُ الْإِمَامُ** - اور جن آیتوں سے بظاہر یہ کلام ہوتا ہے کہ کسی نے اللہ کا کلام سنا ہے یا کوئی سنے گا۔ کیا تاں اللہ تعالیٰ حتیٰ بیع کلام اللہ، تو یہاں کلام اللہ سے کلام نفسی مراد نہیں ہے بلکہ کلام لفظی مراد ہے۔ یعنی وہ آواز جو کلام نفسی پر دال ہے اسکو سنا جاسکتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ”سمعت علم فلان“ تو چونکہ علم ایک ذہنی کیفیت کا نام ہے جسکو سنا نہیں جاسکتا اسلئے اس کی مراد یہ ہوگی کہ میں نے ایسی باتوں کو سنا جو فلاں کے علم پر دلالت کرنے والی ہے بس یہی بات کلام کے مسئلہ میں بھی سمجھ لیجئے۔

**فهو مسموع عم (عليه السلام) مسموع** - ایک شبہہ پیدا ہو رہا ہے کہ جب سبھی لوگ کلام لفظی کو سنے ہیں جو کلام نفسی پر دال ہے، کلام نفسی کو کوئی نہیں سنتا، اور انھیں لوگوں میں حضرت موسیٰ علیہ السلام بھی داخل ہیں تو آپ نے بھی کلام لفظی ہی کو سنا ہے نہ کہ کلام نفسی کو، تو پھر خاص طور سے انکو کلمہ اللہ کیوں کہا جاتا ہے۔  
(تجددان کا سماع دیگر لوگوں کے سماع سے مختلف نہیں ہے)

مندرجہ بالا عبارت میں شارح نے اسی شبہہ کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تمہاری بات درست ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بھی کلام نفسی نہیں سنا بلکہ دیگر لوگوں کی طرح انھوں نے بھی ”ما يدل على الكلام النفسي“ سنا ہے مگر اس کے باوجود کلمہ اللہ صرف انھیں کو اسلئے کہا جاتا ہے کہ انھوں نے بغیر کسی واسطہ (کتاب یا فرشتہ) کے کلام نفسی پر دلالت کرنا والا کلام سنا تھا، اور چونکہ دیگر حضرات فرشتہ یا کتاب کے واسطے سے سنے ہیں اسلئے ان کو کلمہ اللہ نہیں کہا جاتا ہے۔

**مکتبہ (۱)** - استاذ ابواسحق، ان کا نام نامی اسم گرامی ابراہیم ابن محمد بن ابراہیم ہے، ابواسحق ان کی کنیت تھے، اسفرآئن ایک شہر ہے اسکی طرف نسبت کر کے اسفرآینی کہے جاتے ہیں، آپ بلند پایہ متکلم تھے اصول میں لاثانی تھے اور زبرد و درع میں یکجائے روزگار تھے، آپ حضرت ابوالحسن الباہلی کے شاگرد تھے اور باہلی حضرت ابوالحسن اشعری سے سلسلہ تلمذ رکھتے تھے، گویا ایک واسطہ سے اشعری کے شاگرد تھے۔  
افسوس! یہ آفتاب رشد و ہدایت سلمہ میں بروز عاشورا بمقام نیشاپور روپوش ہو گیا، اور اسفرآئن میں نفس مبارک لے جانی گئی، وہیں پر ان کا مرقہ مبارک مرجع عوام و خواص بنا ہوا ہے۔ نسبت کیلئے اسفرآینی بولتے ہیں۔

(۲) ابوالحسن اشعری - ابوموسیٰ اشعری صحابی رسول کی طرف منسوب ہیں۔ اشعر قبائل یمن میں سے ایک

قبیلہ کا نام ہے، اسی قبیلہ کے ایک مشہور چران حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ تھے، جو ہجرت کر کے مکہ تشریف لے آئے اور مشرف اسلام ہو کر کفارِ مکہ کے مظالم سے تنگ آکر حبشہ کی طرف ہجرت کر گئے۔ حضرت ابو احسن اشعریؓ کا نسب انھیں سے ملتا ہے۔ آپ شافعی المذہب تھے، اشاعرہ آپ ہی کے متبعین کو کہا جاتا ہے۔

(۳) شیخ ابو منصور ماتریدیؒ۔ ابو منصور کینت ہے نام محمد ابن محمد ابن محمود السمرقندی، سمرقند یہ میں المیگاؤں کا نام ہے ماترید۔ اسی کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو ماتریدی کہا جاتا ہے۔ آپ حنفی السک تھے کئی واسطوں سے امام محمدؒ کے شاگرد ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ ابو نصر غیاث کے شاگرد ہیں اور وہ ابو بکر جوزانی کے اور وہ امام محمدؒ کے شاگرد تھے آپ کے متبعین کو ماتریدیہ کہا جاتا ہے۔ ۳۲۵ھ میں وفات پائی اور مقام جاکوزیز (فالنابعرب ہے) میں مدفون ہیں، مرقد مبارک مرجع خلاق ہے۔

**تنبیہ:**۔ ماتریدیہ اور اشاعرہ دونوں کو اشاعرہ کہا جاتا ہے اور اشاعرہ کو ماتریدیہ پر غلبہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ شیخ ابو احسن اشعریؓ علمی دقائق اور کلامی کتب مسیحیوں میں یگانہ روزگار تھے اس لئے ان کے علم و فضل کا لحاظ کرتے ہوئے انکی جماعت کو ماتریدیہ پر غلبہ دیکر دونوں کو اشاعرہ کہا جانے لگا۔

فان قيل لو كان كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف بدمية  
نفيه، عنه بان يقال ليس النظم المنزل، معجزا لفصل الواسوس والايات، كلام  
الله تعالى والاجزاء، علا خلافا، وايضا المعجز المتحدى به، هو كلام الله تعالى  
حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور، في النظم المؤلف المفصل الواسوس اذ لا معنى  
لمعارضته الصفة القديمة

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کلام اللہ معنی قدیم میں حقیقت ہے، نظم مؤلف میں مجاز ہے تو صحیح ہو جائے گی کلام کی نفی اس سے (یعنی نظم مؤلف سے) اس طرح کہ کہا جائے کہ وہ نظم منزل جو معجز ہے سورتوں اور آیات کی جانب جس کی تفصیل کی گئی ہے وہ اللہ تعالیٰ کا کلام نہیں ہے حالانکہ اجزاء اس کے خلاف ہے اور نیز جو متحدی یہ ہے وہ حقیقتہً اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اس بات کے یقینی ہو نیلے باوجود کہ یہ (متحدی و جمیع) متصور ہو سکتا ہے نظم مؤلف میں جس کی تفصیل سورتوں کی جانب کی گئی ہے اس لئے کہ صفت قدیم کے ساتھ معارضہ کے کوئی معنی نہیں۔

## تشریح

شارح ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیں گے۔ اعتراض کو سمجھنے سے پہلے ایک قاعدہ سمجھ لیجئے اور وہ یہ ہے کہ اگر کوئی لفظ کسی چیز کے لئے مجاز استعمال کیا جاتا ہے تو اس جگہ یہ بات جائز ہوتی ہے کہ اس لفظ کی اس شئی سے نفی کر دی جائے مثلاً زید اسد



میں لفظ اسد زید کیلئے مجازاً استعمال کیا گیا ہے لہذا اسد کی نفی درست ہوگی یعنی ”زید“ لیس باسید“ کہا جاسکتا ہے۔

اس قاعدہ کو سمجھنے کے بعد اشکال کی تقریر سمجھئے! معترض کہتا ہے کہ حضرت والا! آپ کی گذشتہ بعض تفصیلات پر یہ بات چلا کہ لفظ قرآن حقیقتہً معنی قدیم یعنی کلامِ نفسی کیلئے مستعمل ہے اور الفاظ و اشکال و نقوش پر قرآن کا اطلاق مجاز ہے لہذا قاعدہ مذکورہ کے نفاذ منہ کے مطابق مؤخر الذکر سے قرآن ہونی کی نفی کی جاسکتی ہے اور یہ بات کبھی جاسکتی ہے کہ نظم منزل و معجز اور فضل الی السور والایات قرآن نہیں ہے حالانکہ کوئی بھی موجودہ قرآن سے قرآن ہونی کی نفی کو جواز قرار نہیں دیتا بلکہ سب کا اتفاق ہے کہ ایسا کہنا جائز نہیں ہے اصل یہ کہ کلامِ لفظی پر لفظ قرآن کے اطلاق کو مجاز کہہا ہے، یہ بات درست نہیں ہوگی۔

وَالْفَصْحَ الْمُنْتَهَى عَلَيْهِ الْوُ (مقدس) اسم مفعول کا صیغہ ہے از باب تفعیل یعنی چلیج کرنا، معترضین کہتا ہے کہ کلام لفظی کو مجازاً قرآن کہنے میں اور خرابی ہے اور وہ یہ ہے کہ فصحاء و عدنان اور لغزاق و طغان کو جس قرآن کا مثل لانے میں چلیج کیا گیا وہ اللہ رب العزت کے کلام حقیقی میں ہے۔ کلام مجازی میں نہیں ورنہ پہلی خرابی یہاں بھی لازم آتی تھی۔ اور یہ بات سمجھو گئے کہ چلیج صرف کلام لفظی کے ذریعہ ہو سکتا ہے، صفت قدیمہ جو قائم بذاتہ تعالیٰ ہے اس سلسلے میں چلیج نہیں دیا جاسکتا کیونکہ وہ ایسی صفت ہے جسکی کذب و حقیقت تک انسان کی رسائی نہیں، نیز اسوجہ سے بھی کہ وہ صفت ہماری نظروں سے اوجھل ہے اس لئے مقدس یہ کلام لفظی نہیں ہو سکتا صرف کلام لفظی ہی مقدس یہ ہو سکتا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ نکال لے کلام لفظی کو حقیقت اور کلام لفظی کو مجازاً کلام و قرآن کہنا غلط ہے ورنہ اصول مذکور کے مطابق کلام لفظی سے قرآنیت کا انکار درست ہوتا اور یہ کہنا صحیح ہوتا کہ قرآن مقدس یہ نہیں ہے۔

قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفس القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظ الحادث المؤلف من التور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح النفي اصله ولا يكون الاعجاز والتحدى الا في كلام الله تعالى .

**ترجمہ** ہم جواب دینگے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام اسم مشترک ہے کلام نفسی قدیم کے درمیان - اور اضافت کے معنی اس کا الٹری صفت ہونا ہے اور لفظی حادث کے درمیان جو کہ مرکب سورقوں اور آیات سے اور اضافت کے معنی یہ ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کا بیدار کیا ہوا ہے مخلوقین کی تالیفات میں سے

نہیں ہے تو بالکل یہ نہیں صحیح ہوگی نفی اور اعجاز و تحدی نہ ہوگی مگر اللہ تعالیٰ کے کلام میں۔

## تشریح

یہاں سے اعتراض سابق کا جواب ہے کہ کلام اللہ مشترک ہے کلام نفسی اور کلام لفظی کے درمیان، اور مشترک کے اندر لفظ کی وضع ہر معنی کیلئے الگ الگ ہوئی ہے اور ہر ایک کے اندر لفظ کا استعمال حقیقت ہوتا ہے نہ کہ مجاز، جب یہ اصول مقرر ہے تو معلوم ہو گیا کہ کلام سے کلام نفسی مراد لیا جائے یہ بھی حقیقت ہے اور کلام لفظی مراد لیا جائے یہ بھی حقیقت ہے۔ لہذا اب دونوں اعتراض وارد نہ ہونگے کیونکہ کلام لفظی بھی کلام حقیقی ہے تو نفی صحیح نہ ہوگی اور جب کلام لفظی کلام حقیقی ہے تو تحدی یہ کلام حقیقی ہوگا جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ کلام اللہ کا اطلاق کلام لفظی اور کلام نفسی کیلئے حقیقت ہے یعنی دونوں کے بارے میں یہ کہنا صحیح ہے کہ یہ کلام اللہ ہے، کلام نفسی کے کلام اللہ ہونیکے کیا معنی؟ شارح نے فرمایا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام لفظی اللہ تعالیٰ کی صفت قدیمہ ہے اسی لئے اس کو کلام اللہ کہا گیا ہے اور کلام لفظی بھی کلام اللہ ہے اس کے کلام اللہ ہونیکے یہ معنی ہیں کہ یہ مخلوق خداوندی ہے یہ کسی غیر کا پیدا کیا ہوا نہیں ہے بخلاف کلام زید کے وہ بھی مخلوق خداوندی ہے مگر اس میں زید کے کسب کا دخل ہے اور کلام اللہ میں کسی کے کسب کا کوئی دخل نہیں ہے اس لئے اس کو کلام اللہ کہا گیا اور کلام زید کو کلام اللہ نہیں کہا گیا۔

وما وقع في عبارة بعض المشائخ من اننا هجاء فليس معناها اننا غلام موضوع للنظم المثلث بل ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القاسم بالفسر وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالة على المعنى فلا نزاع لهم في الوجود والتسميته.

## ترجمہ

اور جو کہ واقع ہے بعض مشائخ کے کلام میں کہ یہ (کلام اللہ) لفظی (نظم) مجاز ہے تو اس کے معنی یہ نہیں کہ یہ نظم تعریف کیلئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ معنی یہ ہیں کہ کلام حقیقیہ وبالذات اس معنی کا نام ہے جو نفس کے ساتھ قائم ہیں اور لفظ کا نام رکھنا اس کے ساتھ (اس کے یعنی کلام کیساتھ) اور لفظ کو وضع کر دینا کلام کیلئے وہ اس کے دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے معنی پر تو کوئی نزاع وضع اور تشبیہ کے اندر نہیں ہے۔

## تشریح

یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دیا جاتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کلام اللہ کلام لفظی اور کلام لفظی دونوں کیلئے موضوع ہے اور دونوں کے اندر اس کا استعمال حقیقت ہے نہ کہ مجاز، حالانکہ ہم نے بعض مشائخ کے کلام میں دیکھا ہے کہ کلام لفظی کو کلام اللہ کہنا مجاز اسے تو آپ کی اور ان کی بات میں تضاد نہیں ہو گیا۔ اس کا جواب دیا گیا کہ کلام اللہ کی وضع تو دونوں کے لئے ہے اور جب وضع دونوں کے لئے الگ الگ ہے تو استعمال ہر ایک کے اندر حقیقت ہوگا مگر کلام لفظی کو جو کلام اللہ

کیلئے وضع کیا گیا ہے وہ اس اعتبار سے کیا گیا ہے کہ کلام لفظی کلام لفظی پر وال ہے تو جس نے وضع کو دیکھا اس نے کہا کہ کلام انشردو لوں کیلئے حقیقت ہے، اور جس نے وضع سے قطع نظر کرتے ہوئے دال اور مدلول کے کنکشن کو دیکھا اس نے مجاز سے تعبیر کر دیا، فلا اشکال فیہ۔ بہر حال اصل یہی ہے کہ کلام اللہ ان دو لوں کے درمیان اسم مشترک ہے۔

وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشائخنا كلام الله تعالى معنوقديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يرد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته ككثير الصفات ومرادهم ان القرآن اسم اللفظ والمعنى شامل له كقديم۔

## ترجہ

اور گئے ہیں بعض محققین اس بات کی جانب کہ معنی ہمارے مشائخ کے قول کلام اللہ تعالیٰ معنی قدیم کے اندر لفظ کے مقابلہ میں نہیں ہے یہاں تک کہ اس سے لفظ کا مدلول و مفہوم مراد لیا جائے بلکہ عین کے مقابلہ میں ہے اور مراد اس سے وہ ہے جو بذات خود قائم نہ ہو تو تمام صفات کے مثل اور ان کی مراد یہ ہے کہ قرآن نام ہے لفظ ومعنی کا جو ان دو لوں کو شامل ہے اور یہ قدیم ہے۔

## تشریح

یہاں سے شارح دوسری بات بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ صاحب مواقف نے اپنی بعض کتابوں میں یہ فرمایا ہے کہ ہمارے مشائخ کے کلام میں جو کلام انشردو معنی قدیم کہا گیا ہے اس سے کیا مراد ہے کیونکہ لفظ ومعنی دو معنی میں مستعمل ہے، اول لفظ کا مفہوم و مدلول (۲) جو بذات خود قائم نہ ہو سکے، بالفاظ دیگر اول لفظ کے مقابلہ میں ہے اور ثانی عین کے مقابلہ میں ہے۔ اب مشائخ کے کلام میں غور کیا جائے کہ یہاں معنی کے اول معنی مراد ہیں یا ثانی، اگر اول معنی مراد لیتے ہیں تو بہت سی خرابیاں لازم آتی ہیں اور معنی کا قدیم اور لفظ کا حادث ہونا لازم آتا ہے اور اگر دوسرے معنی مراد لے جائیں یعنی ما لا یقوم بذاتہ بل بغیرہ تو اس وقت معنی کی فہرست میں لفظ و معنی دو لوں داخل ہیں اس لئے کہ جس طرح معنی قائم بالذات نہیں بلکہ قائم بالغیر ہے جس کا قیام مستفاد کے ساتھ ہوتا ہے، تو جب لفظ ومعنی دو لوں کو قدیم کہا گیا اور انکا ذات خداوندی کے ساتھ قیام مانا گیا تو قرآن قدیم ہوگا یعنی الفاظ و معانی دو لوں قدیم ہوں گے، اس میں بہت سی خرابیوں سے چھٹکارا ہوگا، کیونکہ اول معنی مراد لینے کی صورت میں یہ مطلب ہوتا کہ کلام معنی میں نہ کہ الفاظ، مگر مجازاً ان الفاظ کے اوپر کلام کا اطلاق کر دیا جاتا ہے مگر اس میں خرابی یہ ہے کہ اگر کوئی الفاظ قرآنی کے بارے میں یہ کہے کہ یہ قرآن نہیں ہیں تو اسکی تکفیر نہیں ہو سکتی کیونکہ مجاز کی نفی درست ہے وغیرہ ذلک من المفاسد۔

لا کے مآز عمت الخالبة من۔ قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بعد يهي  
الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالسبع بدل  
المعنى ان اللفظ القائم بالفسر ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير  
ترتيب الاجزاء ولقد قدم البعض على البعض والرتب انما يحصل في التلفظ والقرأة  
لعدم مساعدة الالة وهذا معنى قولهم المقر وقديم والقرأة كادثة۔

## ترجیح

ایسا نہیں ہے جیسا کہ خیال ہے گمان کیا ہے یعنی نظم مؤلف کا قدیم ہونا جو مرتب الاجزاء ہے اس  
لئے کہ یہ تو بدیہی الاستحالة ہے اس بات کے یقینی ہو نیکی وجہ سے کہ بسم اللہ کی سین کا تلفظ ممکن  
نہیں مگر بار کے تلفظ کے بعد بلکہ معنی یہ ہیں کہ وہ لفظ جو نفس کے ساتھ قائم ہے وہ فی نفس مرتب الاجزاء  
نہیں ہے جیسے وہ الفاظ جو نفس حافظ صاحب کے ساتھ بغیر ترتیب اجزاء کے قائم ہیں اور بغیر بعض کے بعض  
پر مقدم ہوئے اور ترتیب تلفظ و قرأت میں حاصل ہوتا ہے اگر کی عدم موافقت کی وجہ سے اور یہی ان کے  
اس قول کے معنی ہیں کہ مقر و قدیم اور قرأت حادث ہے۔

## تشریح

ما قبل کی تقریر سے یہ بات ثابت ہو گئی تھی کہ الفاظ بھی قدیم ہیں اب یہاں ایک غلجیان  
پیدا ہو گیا کہ غلاب: آپ فرما رہے ہیں کہ معنی بھی قدیم اور الفاظ بھی قدیم ہیں، تو یہ بات  
تو بالکل وہی ہو گئی جو خیالہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم کے الفاظ بھی قدیم ہیں تو آپ کے اور ان کے قول میں  
کیا فرق باقی رہا؟

اس عبارت سے شارح اسی شبہ کا حل پیش فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہاں بلا ہر تو ایسا ہی مفہوم  
ہوتا ہے مگر بات در حقیقت ایسی نہیں ہے... پھر؟ ہمارے اور ان کے قول میں بہت فرق ہے ان کا کہنا  
تو یہ ہے کہ وہ نظم مؤلف جو مرتب الاجزاء ہے اور ہمارے سامنے مخصوص شکلوں میں موجود ہے یہ قدیم ہے  
حالانکہ یہ قول بالکل بدیہی البطلان ہے اور مذکورہ نظم کو قدیم کہنا قطعی غلط اور باطل ہے کیوں کہ ہم یقین  
جانتے ہیں کہ ایک لفظ کا تلفظ بغیر پہلے لفظ کے تلفظ کے ختم ہوئے محال ہے مثلاً آپ بسم اللہ کے سین  
کا تلفظ اسی وقت کر سکتے ہیں جبکہ بار کا تلفظ منقطع ہو چکا ہو لہذا سین بھی حادث، بار بھی حادث۔  
تو معلوم یہ ہوا کہ الفاظ مرتبہ اور لفظ مرتبہ جو سامنے موجود ہیں اسکو قدیم کہنا غلط ہے کما ذہب الیہ  
الخالبة (یہ تو خیالہ کا قول ہے مع انہی تردید کے)

ہمارا اصح نظریہ نہیں ہے کہ الفاظ مرتبہ قدیم ہیں بلکہ وہ الفاظ قدیم ہیں جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ  
قائم و دائم ہیں جن میں نہ ترتیب ہے اور نہ تالیف و ترکیب۔ ترکیب کیسے نہیں پائی جاتی، اس کو ایک  
مثال سے سمجھئے! ایک حافظ قرآن جب مکمل حافظ ہو جائے تو اس کے ذہن میں پورا قرآن غیر مرتب

موجود ہے ذہن میں کوئی ترتیب نہیں ہے ہاں جب وہ قرآن کریم پڑھتا اور اس کا تلفظ کرتا ہے تو اس وقت ترتیب حاصل ہو جاتا ہے اور پڑھنے کے وقت ترتیب کیوجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ بیک وقت پورے قرآن کو پڑھ نہیں سکتا بلکہ رفتہ رفتہ اور یکے بعد دیگرے آیات کو پڑھے گا اسلئے کہ آیات اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ دفعہ واحد پورا قرآن پڑھ لیا جائے اس بنا پر وہ پورے قرآن کو ایک دم نہیں پڑھ سکتا۔۔۔ خیر نوبات یہ چل رہی تھی کہ جس طرح نفس حافظ کے ساتھ الفاظ قرآنی کا قیام غیر مرتب طریقہ پر ہے اسی طرح ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جوالفاظ قائم ہیں وہ بھی غیر مرتب ہیں البتہ دونوں میں فرق ہے اور وہ یہ کہ جوالفاظ حافظ کے ساتھ قائم ہیں وہ حادث ہیں کیونکہ ان میں بوقت قرأت ترتیب پائی جاتی ہے اور ترتیب حادث کو مستلزم ہے اور ذات باری کے ساتھ جوالفاظ قائم ہیں ان میں ترتیب نہیں ہے چنانچہ علماء نے فقہ فرمائی ہے کہ اگر کوئی شخص کلام الہی کو سن سکے گا تو اس طرح سے گا کہ وہ غیر مرتب الا جزاء ہو گا۔ کیونکہ ترتیب تو اس وجہ سے پائی جاتی ہے کہ آیات دفعہ تلفظ کی اجازت بر بنا پر مجز نہیں دیتے (کمافی الحافظ) مگر چونکہ ذات باری تعالیٰ آیات کی محنت راج نہیں ہے اس لئے دفعہ واحد اور غیر مرتب طور سے اس کا کلام سنا جاسکتا ہے۔

خلاصہ پوری تقریر کا یہ ہوا کہ مشائخ کے کلام میں آتے ہوئے لفظ معنی کے معنی ثانی معنی مراد لئے تاکہ معنی ردیوں لفظ کے ساتھ الفاظ قائم بذاتہ تعالیٰ کا قدم بھی ثابت ہو جائے اور اس تاویل کیوجہ سے مفاسد کا ستر باب ہو سکے گا۔

وهذا معذوقو لهم المبروقدیم والقرآن حادثۃ۔ اس عبارت سے شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ ہم نے جو تقریر کی ہے کہ الفاظ کا قیام ذات باری کے ساتھ بھی قائم ہے اور ہمارے ساتھ بھی ہے مگر اول میں ترتیب نہیں اور ثانی میں ترتیب ہے اسوجہ سے اول قدیم اور ثانی حادث ہے۔ تو عبارت میں مقروض ہے مراد وہ الفاظ ہیں جن کا قیام ذات باری کے ساتھ ہے یعنی کلام نفسی اور قرأت سے تعبیر کیا ہے ان الفاظ کو جو ہماری زبانوں کے ساتھ قائم ہیں ظاہر ہے کہ یہ حادث ہیں، تو اس عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ ہماری سابق تقریر اور المقرور قدیم والقراءة حادثہ کا ایک ہی مطلب ہے۔

واما القاصم بذات اللہ تعالیٰ فلا ترتب فیہ ان من سمع کلامہ تعالیٰ سمعہ غیر مرتب الا جزاء لعدم احتیاجہ الى الالۃ لہذا حاصل کلامہ۔

**ترجمہ**

اور بہر حال جوالفاظ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اس میں کوئی ترتیب نہیں ہے یہاں تک جواللہ تعالیٰ کے کلام کو سن سکے گا تو اسکو اس حال میں سنے گا کہ وہ غیر مرتب الا جزاء

ہوگا اس کے آکر کی جانب محتاج نہ ہو سکی وجہ سے یہ ان کے (بعض محققین یعنی صاحبِ مواقف) کے کلام کا حاصل ہے۔

## تشریح

اس کی تقریر و توضیح پہلی تشریح میں گذر چکی ہے البتہ اسکو ایک مثال سے ایسے سمجھنے کا باب میں آپ حضرات کو سبق پڑھانے آیا ہوں، سبق کی پوری تقریر میرے ذہن میں اس طرح مستحضر ہے کہ جس میں کوئی ترتیب نہیں ہے جیسی ساری تقریر بیک وقت جمع ہے لیکن اس تقریر کو ادا کرنے میں فقیر کا پورا گھنٹہ صرف ہوگا، اگر میرے پاس ایسے آلات ہوتے جو بیک وقت سب کو ادا کرنے کی اجازت دیتے تو میں سب کو یکدم کہہ کر پھر پورا گھنٹہ جھٹی مناتا مگر کیا کروں معذور ہوں پورا ہی گھنٹہ صرف کرنا پڑے گا مگر باری تعالیٰ میں عجز کا شاہد ہی نہیں وہ ہر چیز پر قادر ہے اور نہ وہاں احتیاج الی الا کہ ہے اسلئے اس کا کلام بیک وقت ہو سکتا ہے۔ اسی طرح شوہر کی ملکیت میں تین طلاقیں جمع ہیں کہ جن میں کوئی ترتیب نہیں ہے یعنی باعتبار بیک ان میں سے کوئی اول و ثانی و ثالث نہیں ہے اگر ترتیب ہے تو وقوع کے اعتبار سے ہے۔ اسی طرح آپ سب حضرات اس درس گاہ میں جمع ہیں اس میں کوئی ترتیب نہیں ہے کہ اول کون اور ثانی کون ہے۔

وہو جید لمن یعقل لفظاً قائماً بالفسر غلام مؤلف من الحروف والمنطوقۃ والامخیلة  
المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشکال المرتبة الدالۃ علیہ وخن  
لا نتعلل من قیام الکلام بنفس الحافظ الا کون صور الحروف محذوۃ مرسمۃ  
وخیالہ بحیث اذا التفت الیہا کانت کلاماً مؤلفاً من الفاظ متخیلة ولفوش مرتبة  
واذا تلفظ کانت کلاماً مسموعاً

## ترجمہ

اور یہ (قاضی کی تقریر مذکور) عمدہ ہے اس شخص کے لئے جو ایسے الفاظ کا تعقل کر کے (سمجھ کے) جو کہ نفس کے ساتھ قائم ہوں دریا خلیکہ وہ ان حروف منطوقہ یا مخیلہ سے مرکب نہ ہوں کہ جن میں سے بعض کا وجود مشروط ہے بعض کے نہ ہونے کے ساتھ اور نہ (مرکب ہوں) ان اشکال مرتبہ سے جو لفظ پر دال ہوں اور ہم نہیں سمجھتے نفس حافظ کے ساتھ کلام کے قیام سے مگر حروف کی صورتوں کے محذوۃ ودرستم ہونے کو حافظ کے خیال میں اس حیثیت سے کہ جب ان صورتوں کی جانب متوجہ ہوگا تو وہ ایسا کلام ہو جائیگا جو الفاظ مخیلہ یا نقوش مرتبہ سے مرکب ہوگا اور جب وہ وہ تلفظ کرے گا تو یہ صورتیں کلام مسموع بن جائیں گی۔

## تشریح

یہاں سے شارح قاضی عصمت الدین کی تحقیق کے بارے میں اپنا نظریہ پیش فرماتے

ہیں شارح کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ یہ تقریر درست نہیں ہے مگر بات کو موڑ کر فرماتے ہیں کہ یہ تقریر بڑی شاندار جاندار اور عمدہ ہے مگر یہ تحقیق اسی شخص کیلئے عمدہ ہے جو اسکو سمجھ سکے کہ ذات باری تعالیٰ کیساتھ الفاظ کا قیام تو ہے لیکن اس میں وہ ترتیب نہیں ہے جو حروف منطوق میں ہم دیکھتے ہیں یا ان اشکال و نقوش مرتبہ میں ہم مشاہدہ کرتے ہیں جو دال علی الالفاظ ہیں ایسے ہی حروف مختلہ جیسی ترتیب بھی ان الفاظ میں نہیں ہے کیونکہ ان مذکورات ثلاثہ کے اندر لاحق کے تحقق کے لئے سابق سے فراغت ضروری ہے بہر حال جو الفاظ کے قیام کو اس طرح سمجھ کے جو ہم نے ذکر کیا ہے تو اس کے لئے یہ تحقیق بڑی جاندار ہے جس سے بہت سے اشکالات کا سد باب ہو جائے گا۔ مگر اس کا کیا کیا جائے کہ جب ہمارے سامنے یہ بات بھی جانی ہے کہ کلام حافظ کے ساتھ قائم ہے تو اس کے مننے ہی سمجھ میں آتے ہیں کہ وہ الفاظ ایسے ہیں جو خیال میں جمع ہیں اور جب حافظ قوت خیالی کی جانب توجہ کرنا ہے تو وہ الفاظ و حروف، الفاظ مخملاہ اور مرتب نقوش کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور جب ان کا لفظ کر لیں تو وہی حروف مخملاہ کلام مسموک کی صورت میں نمودار ہوتے ہیں، جو یہی تقریر مذکور تو تھی بہت عمدہ، کیوں کہ یہ بلا تکلف قواعد شریعہ کے مطابق ہونی کی وجہ سے بہت اشکالات کو دور کر نیوالی تھی مگر کیا کیا جائے تقریر غیر معقول ہے کیونکہ الفاظ ہوں اور ان میں ترتیب نہ ہو اسکو سوچنا عقل کی طاقت سے باہر ہے نیز اس کے اندر یہ بھی خسار ہے کہ اگر الفاظ قائم بالنفس کو غیر مرتب کہا جائیگا تو پھر لے اور لے میں کوئی فرق نہ ہو گا کیوں کہ جب کوئی ترتیب ہی یہاں پر نہیں ہے تو لے، لے، لے اور لے، لے، لے ہو سکتا ہے۔ خلاصہ کلام تقریر مذکور درست نہیں ہے۔ ہماری سمجھ سے باہر کی بات ہے۔

**تنبیہ:** شارح نے بڑی سنجیدگی کے ساتھ اس تحقیق کو کنڈم کر دیا لیکن ہمیں یہ حق ہے کہ شارح کی خدمت میں بڑے ادب کے ساتھ یہ گزارش کر دیں کہ جناب! اگر آپ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ ذات باری کے ساتھ الفاظ کا قیام کیسے ہے اور اس کی کیفیت کیلئے اسکو ہم نہیں سمجھ سکتے یہ بات ہمارے لئے غیر معقول ہے تو ہم کہیں گے کہ آپ کی بات تسلیم! مگر غیر معقول ہونے سے کسی چیز کا عدم لازم نہیں آتا، کمالا یعنی نظائرہ کثرت، اور اگر آپ کی مراد یہ ہے کہ ذات باری کے ساتھ الفاظ کا قیام جائز نہیں تو پھر ہم آپ کی بات تسلیم نہیں کریں گے کیونکہ اس میں فساد ہے کیونکہ جس چیز کا قیام بعض موجودات و مخلوقات کے ساتھ ہے اس کا قیام ذات باری کیلئے کیوں نہیں ہو سکتا اور اگر آپ مفنی پہلو ہی کا اختیار کرنا چاہیں گے تو اس نفی پر آپ کو دلیل پیش کرنی پڑے گی۔

وَالسَّكُونُ وَهُوَ الْمَعْنَى الَّذِي يَعْبُرُ عَنْهُ، بِالْفِعْلِ وَالْخَلْقِ وَالتَّخْلِيقِ وَالْإِبْجَادِ وَالْإِحْدَاثِ  
وَالْإِخْتِرَاعِ وَمِنْ ذَلِكَ وَيُفَسِّرُ بِأَخْرَاجِ الْعَدَمِ مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ صِفَةَ اللَّهِ تَعَالَى

لاطباق العقل والنقل علیہ، خالق للعالم مکنون له، وامتداح اطلاق الاسم المستوعل  
الشعرون غیر ان یکون ماخذ الاشتقاق وصفًا له، قاسمًا به، ازلیتہ بوجہ۔

## ترجہ

اور تکوین اور یہ وہی ہے جسکو فعل اور خلق اور تخلیق اور ایجاد اور احداث اور اختراع اور اس کے مثل  
سے (جیسے ابداع صنع و تزیین احیاء وغیرہ سے) تعبیر کیا جاتا ہے اور جس کی تفسیر کی جاتی ہے  
معدوم کو نکلنے کے ساتھ عدم سے وجود کی جانب (یہ تکوین) اللہ تعالیٰ کی صفت ہے عقل و فاعل کے متفق  
ہونے کی وجہ سے اس بات پر کہ وہ عالم کا خالق اسکو بنانے والا ہے اور کسی شیئی براسم شتق کے اطلاق  
کے متفق ہونے کی وجہ سے بغیر اس کے کہ ماخذ اشتقاق اس کا ایسا وصف ہو جو اس کے ساتھ قائم ہو تو تکوین  
اللہ کی صفت ازلیہ ہے چند وجود کی بنا پر۔

## تشریح

ما قبل میں یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ازلیہ میں سے تین زیادہ  
اختلاف ہے (۱) کلام (۲) نمون (۳) ارادہ۔ کلام کے متعلق تفصیلی گفتگو گذر چکی ہے۔  
یہاں سے کثرت اختلاف دلی دوسری صفت کا بیان ہے، نمون کی تعریف کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ  
کسی معدوم چیز کو وجود میں لانا تکوین ہے اور تکوین کے کئی نام ہیں (۱) فعل (۲) خلق (۳) تخلیق (۴) ایجاد  
(۵) احداث (۶) اختراع وغیرہ۔

اولیٰ یہاں یہ بات ذہن نشین کیجئے کہ تکوین کے سلسلہ میں علماء کلام سے جو اختلافات ثابت ہیں اس  
کی تفصیل یوں ہے۔ شیخ ابوالحسن اشعریؒ اور ان کے اتباع کا مسلک یہ ہے کہ صفات حقیقیہ سات ہیں  
حیوۃ، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام، صفت تکوین کو یہ حضرات مستقل صفت نہیں مانتے بلکہ  
ان کا کہنا ہے کہ یہ صفت اضافی ہے اور حادث ہے اور اصل ارادہ اور قدرت ہے چنانچہ جب کسی شے  
کے ساتھ قدرت اور ارادہ متعلق ہوتا ہے اور اسکو عدم سے وجود میں لایا جاتا ہے تو اسی کا نام تکوین ہے  
جو درحقیقت قدرت ارادہ کا مظہر ہے۔ شیخ ابومنہور ماتریدیؒ کا مسلک یہ ہے کہ صفات حقیقیہ اٹھ ہیں  
اور آٹھویں صفت مستقلہ ازلیہ تکوین ہے اور ارادہ اور قدرت اور تکوین کو ایک کہنا درست نہیں  
ہے کیونکہ قدرت ایسی صفت ہے جو مقدور کے صدور عن القادر کو صحیح قرار دیتی ہے اور ارادہ ایسی صفت  
ہے جو محدود مقدور کو ترجیح دیکر اسکو صفر وجود پر لاتی ہے اور تکوین ایسی صفت ہے جو مقدور میں  
اثر انداز ہو کر اسکو مختلف کیفیات و حالات سے دوچار کرتی ہے چنانچہ جب مقدور میں رزق کے حالات  
پیدا ہوتے ہیں تو تکوین کا نام تزیین ہے تکوین کا تعلق حیات سے ہوتا ہے تو تکوین کا نام احیاء ہے  
وغیرہ وغیرہ۔

اب تیسرا مذہب بھی دیکھئے جو بعض علماء مادر الزہر کا ہے ان حضرات کا مطمح نظر یہ ہے کہ تزیین امانۃ



اور اچار وغیرہ صفات حقیقیہ ہیں، یہ ارادہ یا تکوین کے مظاہر نہیں ہیں تو ان کے مذہب کے مطابق صفات حقیقیہ کی تعداد لا تعد ولا تحصى ہو جائے گی۔

اب تین مذاہب کو جان لینے کے بعد یہ بات بھی ملحوظ خاطر رہنی چاہئے کہ کتاب میں اول و دوم مذہبوں کا ذکر کیا گیا ہے، نیز یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ شارح متبع اشعری نہیں اور اتمان ماثریدی ہیں لہذا شارح پہلے ماتن کے کلام کی شرح کرینگے اور اس کے بعد اپنے موقف کی تائید کرتے رہیں گے۔

جب یہ تمام باتیں ذہن نشین ہو گئیں تو سنے کہ تکوین الشری صفت ازلیہ ہے اب اس میں دو دعویٰ ہو گئے، ۱۔ تکوین کا صفت ہونا، ۲۔ اس کا صفت ازلیہ ہونا۔ پہلے دعویٰ پر دو دلیلیں شارح نے بیان کی ہیں۔ ۱۔ عقل و نقل کا اتفاق ہے کہ باری تعالیٰ عالم کا خالق اور اس کا مکون ہے۔ جب اس کا مکون ہونا ثابت ہو گیا تو ما قبل میں قاعدہ گذر چکا ہے کہ جس کے لئے صفت مشتق ثابت ہوگا اس کیلئے مبداء اشتقاق کا ثبوت بھی ضروری ہے لہذا معلوم ہوا کہ جب وہ مکون ہے تو اس کے لئے صفت تکوین ثابت ہے۔ دلیل اول، لاطباق الہیہ، اور ثانی کو، لا تعارض انہ سے بیان کیا گیا ہے۔

**تنبہ:**۔ مکون لہ۔ ان کی خبر ثانی نہیں ہے بلکہ خبر کی تفسیر یہی الیق ہے۔ دوسرا دعویٰ تکوین کے ازلی ہونے کا ہے اس پر شارح نے چار دلیلیں نقل فرمائی ہیں۔

### الاول انما یتمتع قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ لمّا مَرَّ

پہلی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام ممکن ہے ان دلائل کی وجہ سے جو مذکور ہو چکے۔

پہلی دلیل صفت تکوین کے ازلی ہونے کی یہ ہے کہ اگر اسکو حادث مانا جائیگا تو اللہ تعالیٰ کیساتھ صفت حادثہ کا قیام لازم آئیگا بالفاظ دیگر باری تعالیٰ کا محال حوادث ہونا لازم آئیگا جبکہ ما قبل میں یہ بتایا جا چکا ہے کہ ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام ممکن اور محال ہے ورنہ اس کا حادث ہونا لازم آئیگا۔ اس خرابی سے بچنے کیلئے صفت تکوین کا ازلی ہونا ضروری ہے۔

ترجمہ

تشریح

الشان انما وصفت ذاتہ فکلامہ الا زلی باتہ الخالق فلو لم یکن فی الازل خالقاً لزم الکنب والعدول الی المجاز واللازم باطل ای الخالق فیما یشقبل والقادر علی الخلق من غیر تعدد الحقیقۃ علی انہ لو کماز اطلاق الخالق علیہ معنی القادر علی الخلق لجنائے اطلاق کل ما یقدر ہو علیہ من الاعراض علیہ

## ترجمہ

دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کو متصف کیا ہے اپنے کلام ازل میں اپنے خالق ہونیکے ساتھ تو اگر وہ ازل کے اندر خالق نہ ہو تو کذب لازم آئیگا یا مجاز کی جانب عدول لازم آئے گا یعنی خالق آئندہ زمانہ میں یا خالق ہمیشی قادر علی اخلق حقیقت کے تعذر کے بغیر باوجود اس بات کے کہ اگر مجاز ہو اس پر خالق کا اطلاق قادر علی اخلق کے معنی کے اعتبار سے تو البتہ جائز ہو گا اس پر اعتراض میں سے ہر اس عرض کا اطلاق جس پر وہ قادر ہے۔

## تشریح

صفت مکون کے ازل ہونیکے دوسری دلیل یہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ نے اپنے کو اپنے کلام ازل کے اندر خالق کہا ہے اور خالق مکون مستند ہیں توجہ وہ ازل سے خالق مکون ہے تو ازل ہی سے اس کے ساتھ صفت مکون کا ہونا ضروری ہے ورنہ اگر مکون کو حادث مانا جائیگا تو اللہ کے کلام کا کاذب ہونا لازم آئیگا یعنی وہ مکون فی الازل نہیں ہے حالانکہ اپنے کو ازل میں مکون کہا ہے۔  
ماترید یہی اس دلیل کا جواب امام غزالیؒ نے یہ دیا ہے کہ خالق کے معنی ہیں کہ آئندہ خالق ہو گا۔ اور صاحب جمع ابجوامعؒ نے یہ دیا ہے کہ خالق کے معنی ہیں قادر علی اخلق یعنی ازل میں باری تعالیٰ کو خلق پر قدرت تھی اگرچہ بالفعل خلق نہیں کیا تھا۔

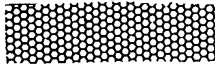
شاعرہ کی جانتے ان دونوں جوابوں پر بیکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان دونوں جوابوں میں نقص ہے کیونکہ یہ دونوں خالق کے مجازی معنی ہیں اور اصول یہ مسلم ہے کہ اگر حقیقی معنی متعذر نہ ہوں تو معنی مجازی کی طرف عدول جائز نہیں اور یہاں حقیقی معنی درست ہیں تو یہ تاویل خلاف اصول ہوگی، نیز صاحب جمع ابجوامع کے جواب میں اور بھی خامی ہے اور وہ یہ ہے کہ افعال نے قدرت علی اخلق کی وجہ سے باری تعالیٰ کو خالق فی الازل مانا ہے تو اس کا تو یہ مطلب ہو گا کہ اللہ تعالیٰ کو جن چیزوں پر قدرت ہے ان تمام اشیاء سے اللہ تعالیٰ کا انحصار جائز ہے حالانکہ یہ غلط ہے، ورنہ تو قادر علی البیاض کی وجہ سے اسکو ابیض اور قادر علی السواد کی وجہ سے اسکو اسود کہنا جائز ہونا چاہیے۔ دقت علیٰ ہذا۔ لہذا مستحکم ہوا کہ امام غزالیؒ اور صاحب جمع ابجوامع کا جواب درست نہیں ہے۔



الثالث انہ لو کان حادثاً فاما بتکوین آخر فیلزم التسلسل وهو محال  
ویلزم منه استحالة تکوین العالم مع انہ مشاہد واما بدوینہ، فیتستغنی  
الحادث عن المحدث والاحداث وفيہ تعطیل الصانع۔

## ترجمہ

تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر تکوین حادث ہو تو وہ دوسری تکوین کی وجہ سے ہوگی  
تو تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اس سے عالم کے تکوین کا استحلال لازم  
آئے گا باوجودیکہ وہ مشاہد ہے اور بغیر اس کے (یعنی دوسری تکوین کی وجہ سے معروض وجود میں  
آئے بغیر) حادث کا محدث اور احداث سے استغناء لازم آئیگا اور اس میں صانع کی تعطیل ہے۔  
یہ صفت تکوین کے ازلی ہونے کی تیسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اس  
کو حادث مانا جائے گا تو اب دو صورتیں ہوں گی۔ یا تو اس صفت تکوین کا وجود  
دوسری تکوین کی وجہ سے ہوگا یا خود بخود ہوگا۔ پہلی صورت میں تسلسل لازم آئے گا جس  
کا محال ہونا مسلم ہے اور دوسری صورت میں حادث کا محدث سے مستغنی ہونا لازم آئیگا اور یہ  
سبھی باطل ہے جس میں صانع کی تعطیل لازم آتی ہے۔



الرابع انہ لو حدث لحدث اما فذاتہ فیصیر عللاً للحوادث او غیرہ کما  
ذهب الیہ ابو الہریرئیل من ان تکوین کل جسم قاضم بہ فیکون کل جسم خالفاً  
ومکوّن النفس ولا خفاء فی استحالۃ

## ترجمہ

اور چوتھی دلیل یہ ہے کہ تکوین اگر حادث ہو تو اس کا حدوث یا تو باری تعالیٰ کی ذات میں ہوگا  
تو وہ محل حوادث ہو جائیگا یا اس کے غیر میں ہوگا جیسا کہ اس کی جانب ابو ہریرئیل گیا ہے کہ  
ہر جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے تو ہر جسم اپنے نفس کیلئے خالق اور مکون ہو جائیگا اور اس کے استحلال

میں کوئی خفا نہیں ہے۔

## تشریح

یہ صفت تکوین کے ازی ہوئے پر چوتھی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر صفت تکوین کو حادث مانا جائے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی۔ ۱۔ امانی ذاتہ الہیہ یعنی صفت تکوین حادث ہے اور ذات باری میں پائی جاتی ہے تو اس صورت میں یہ خرابی لازم آئیگی کہ ذات باری کا عمل حوادث ہونا لازم آئیگا (۲) دینی غیرہ۔ صفت تکوین حادث ہے اور غیر ذات باری میں پائی جاتی ہے چنانچہ ابوہریرہ معترکی کا خیال یہی ہے کہ جہنم کی تکوین خود اسی جہنم کے ساتھ قائم ہے۔ تو اس صورت میں ہر جہنم کا مکون ہونا اور خالق ہونا لازم آئے گا کیوں کہ مکون اور خالق کے یہی معنی ہیں کہ اس کے ساتھ صفت خلق و تکوین کا قیام ہو اور یہ ظاہر البطلان ہے۔

ومبني هذه الأدلة علوان، التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدر والمحققون من المتكلمين على انه من الإضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعاً وبعده ومدكوراً بالسنتنا ومعبوداً ومعبية ومحيياً ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق والتزيين والامانة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونها صفة اخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يختصص احد الجانبين.

## ترجمہ

اور ان دلیلوں کی بنیاد اس بات پر ہے کہ تکوین صفت حقیقیہ ہے مثل علم اور قدرت کے اور محققین متکلمین اس بات پر ہیں کہ یہ اضافات اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہیں جیسے صانع تعالیٰ و تقدس کا ہر چیز سے پہلے اور ہر چیز کے ساتھ اور ہر چیز کے بعد ہونا اور جاری زبانون سے مذکور ہونا اور مود ہونا اور ممیت دمج ہونا اور اس کے مثل اور حاصل ازل کے اندر وہ خلیق و تزیین اور امانتہ و احیاء وغیرہ کا مبدأ ہے اور اس کے قدرت و ارادہ کے علاوہ کوئی دوسری صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے پس قدرت اگرچہ اس کی نسبت مکون کے وجود و عدم کی جانب برابر ہے لیکن ارادہ کے منفعہ ہونیکے بعد دونوں جانبوں میں سے ایک خاص ہو جاتی ہے۔

## تشریح

یہاں سے شارح مذکورہ چاروں دلیلوں پر رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جو چار دلیلیں تکوین کی ازلیت پر بیان کی گئی ہیں یہ اسی وقت درست ہو سکتی ہیں جبکہ تکوین بھی علم و قدرت کی طرح مستقل صفت مان لی جائے جیسے ماترید یہ کا مذہب ہے حالانکہ محققین اشاعہ کا مذہب یہ ہے کہ تکوین کوئی مستقل صفت نہیں ہے بلکہ اضافات اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے، متکلمین کی اصطلاح میں اضافت

وہ امر مہیوم ہوتا ہے جب کو کسی دوسرے کی نسبت سمجھا جاتا ہے جیسے نکون اضافات میں سے ہے کیونکہ اسکو بغیر  
مکون کے نہیں سمجھا جاتا ہے اور اس کی شاخ مثلاً تخلیق بغیر مخلوق کے سمجھ میں نہیں آتیگی۔ اور اعتبارات  
عقلیہ ان امور کو کہا جاتا ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہ ہو بلکہ اعتبار کرنے والوں کے ذہنوں میں بھی اسکا  
قیام نہ ہو تو صفت نکون اعتبار عقلی اور اضافی شے ہے جس طریقہ سے مندرجہ اشیاء اضافات و نکون اور  
اعتبارات میں سے ہیں جیسے مثلاً اللہ تعالیٰ ہر چیز سے پہلے ہے سب کے ساتھ ہے اور سب کے بعد میں رہے  
گا۔ یہ تینوں چیزیں اضافات میں سے ہیں کیونکہ قبلیت اور معیت اور بعدیت بغیر دوسری شے کے مقصور نہیں  
ہو سکتی (۲) اسی طرح باری تعالیٰ کا مذکور بالاستسنا ہونا بھی امر اضافی ہے کیونکہ مذکور اس وقت ہوگا جب  
کہ السنہ موجود ہوں (۳) معبود ہونا بھی امر اضافی ہے کیونکہ اس کے معنی بغیر عابد کے وجود کے نہیں ہو سکتے  
اس لئے کہ معبود اسی کو کہتے ہیں جس کا کوئی عابد ہو اور جس کا کوئی عابد نہ ہو وہ معبود کیسے ہوگا (۴) مارنا،  
جلانا بھی امر اضافی ہے کیونکہ جسکو مارا جائے یا جلایا جائے بغیر اس کے معنی تحیت اور میت مقصور نہیں ہو سکتے  
اس لئے کہ جب کوئی لائق امانت و احار چیز موجود ہوگی تو اسی وقت بھی اور میت بھی ہوگا تو جس طرح  
مندرجہ بالا اشیاء امور اضافیہ ہیں اسی طرح یہ بھی امر اضافی ہے اور جس طرح ان اشیاء مذکورہ کو حادث  
ماننے سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی بعینہ اسی طرح نکون کو حادث ماننے میں کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔  
والحاصل فی الازل الجذاس عبارت کا عطف، علی انہ من الاضافات، میں انہ کی ضمیر پر ہے۔ عبارت  
کا مطلب یہ ہے کہ نکون اضافات میں سے ہے مستقل صفت نہیں بلکہ حادث ہے اور جو چیز قدیم ہے وہ  
صفت قدرت و ارادہ ہے۔

شارح کی زبانی اسی بات کو تفصیل و تشریح کے ساتھ یوں کہہ سکتے ہیں کہ جو چیز ازلی اور قدیم ہے وہ  
تخلیق اور تزیین وغیرہ کا مبداء ہے، اور مبداء کیلئے؟ تو قدرت و ارادہ کے کسی اور چیز کے مبداء ہونے پر  
دلیل قائم نہ ہو سکتی، لیکن ان دونوں کے ماسوا کسی اور صفت کے بارے میں یہ دلیل قائم نہیں ہو سکتی  
کہ اسکو مبداء ان صفات کا کہہ یا جائے بلکہ مبداء تخلیق و تزیین وغیرہ صرف قدرت و ارادہ ہیں اور قدرت  
و ارادہ مبداء اسلئے ہیں کہ قدرت کا تعلق شے کے وجود اور عدم دونوں کے ساتھ برابر ہوتا ہے یعنی قادر کو اس  
بات پر قدرت رہتی ہے کہ وہ مقدر کو وجود میں لائے اور نہ لائے مگر جب قدرت کے ساتھ ارادہ کا الفہام  
ہو جاتا ہے اور دونوں اکٹھا ہو جاتے ہیں تو شے کی دونوں جانبوں (عدم و وجود) میں سے ایک کو ترجیح  
حاصل ہو جاتی ہے چنانچہ اگر ارادہ کا تعلق جانب وجود سے ہوا ہو تو شے موجود ہوگی۔ بصورت دیگر معدوم،  
تو معلوم ہوگا کہ ارادہ جب قدرت کے ساتھ منقسم ہوتا ہے تو ترجیح احد الجانبین ہو جاتی ہے اور اسی ترجیح  
احد الجانبین کا نام نکون ہے تو اس تقریر سے اندازہ ہو گیا ہوگا کہ نکون صفت مستقلہ نہیں ہے بلکہ ارادہ و  
قدرت کے منقسم سے وجود میں آتی ہے اور پھر نکون مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوتی ہے کبھی شکل تخلیق

کبھی بشکل ترزیق اور کبھی بشکل امامت و احیاء وغیرہ۔ لہذا ثابت ہوا کہ ارادہ و قدرت ہی درحقیقت مبدئہ تکوین ہیں اور تکوین امر اعتباری ہے کوئی مستقل صفت نہیں ہے۔

ولما استدلل القائلون بحدوث التکوین بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قد يما للزم قدم المكونات وهو محال اشارة الى الجواب بقوله

### ترجمہ

اور جبکہ ان لوگوں نے جو حدوث تکوین کے قائل ہیں اس طرح استدلال کیا کہ تکوین بغیر مکنون کے غیر متصور ہے جیسے ضرب بغیر مضروب کے تو اگر تکوین قدیم ہو تو مکنونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ تو مصنف نے اس کے جواب کی جانب اپنے اس قول سے (آئندہ) اشارہ فرمایا۔

### تشریح

اشاعرہ نے تکوین کے حدوث پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ جب یہ امر اضافی ہے تو بغیر مکنون کے تکوین کا تصور نہیں ہو سکتا جیسے بغیر ضرب کے مضروب کا تصور نہیں ہو سکتا تو جب بات یہ ہے اور پھر بھی تکوین کو قدیم مانا جائے تو مکنونات کا قدیم ہونا بھی لازم آئے گا۔ حالانکہ یہ محال ہے کیوں کہ قدیم اور ازلی اللہ کی صفات و ذات ہیں۔ اور جب لازم باطل ٹھہرا تو ملزم مدعی تکوین کا ازلی ہونا بھی باطل ہو گا لہذا مستحکم ہوا کہ تکوین حادث ہے تو مصنف اپنے قول (آئندہ) سے اسی استدلال کا جواب دے رہے ہیں۔

وهو اى التكوین تكوین، للعالم ولكل جزء من اجزائه، لا فى الازل بل لوقت وجوده علو حسب علمه و ارادته، فالتكوین باقرا زلا و ابداً و المكون حادث، بحدوث التعلق كما فى العلم والقدرة، و غیرهما من الصفات القدیمة التى لا یلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثات۔

### ترجمہ

اور یعنی تکوین بنانا ہے اس کا (یعنی اللہ تعالیٰ کا) عالم کو اور اس کے اجزاء میں سے ہر جز کو نہ کہ ازل میں بلکہ اس کے وجود کے وقت میں اس کے علم و ارادہ کے مطابق، تو تکوین ازل اور اب میں باقی ہے اور مکنون حادث ہے تعلق کے حدوث کی وجہ سے، جیسا کہ علم و قدرت اور ان دونوں کے غیر میں ان صفات قدیمہ میں سے کہ جبکہ قدم سے ان کے متعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا ان کے تعلقات کے حادث ہونے کی وجہ سے۔

### تشریح

یہ اشاعرہ کی جانب سے وارد ہونے والے اعتراض کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب طرح علم و قدرت وغیرہ صفات قدیمہ ہیں اور ان کے متعلقات حادث ہیں مگر متعلقات کے

حدوث سے ان کا حادث ہونا اور ان کے قدیم ہونے سے متعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ اسی طرح تکوین صفت مستقلہ ہے ازلیہ ہے اس کے قدیم ہونے سے بھی ممکن کا قدیم ہونا لازم نہیں آئیگا۔ یہ بات حق کے کلام کا حاصل ہے جس میں جواب کے دو رخ ہیں۔ پہلا تو یہی جو مذکور ہوا یعنی ممکن حادث اور ممکن قدیم ہے اور ان دونوں کا تعلق حادث ہے اور دوسرا رخ یہ ہے کہ ممکن قدیم اور اس کا تعلق بھی قدیم ہے کیونکہ باری تعالیٰ کو پہلے سے معلوم ہے کہ فلاں وقت میں فلاں فلاں چیز معروض طور میں لائی ہے تو ممکن کا تعلق ممکن سے قدیم ہوا پھر بھی ممکن کو قدیم اور ممکن کو حادث کہنا جائیگا، ممکنات کے اوقات کے حادث ہونے کی وجہ سے مگر شارح نے اس متن کے بعد فالتکوین باقی از لا وابد و الملکون الہو کہہ کر جواب کے پہلے رخ کی تعیین فرمادی۔

**تنبیہ** :- بات نے اس بات کی تصریح فرمادی کہ اللہ تعالیٰ جیسے عالم کا مبالغہ اور ممکن ہے ایسے ہی اس کے ہر جزو کا مبالغہ اور ممکن ہے اس تصریح کی وجہ یہ ہے کہ جن لوگوں نے بعض اجزاء عالم کو مصنوعات باری سے شمار نہیں کیا ان پر رد ہو جائے جیسے فلاسفہ کہ انھوں نے بیہوشی اور صورت اور عقول عشر وغیرہ کو قدیم مانے جن کی تفریق اقبل میں گزر چکی ہے۔ وغیرہما میں ہما کا مرجع علم و قدرت ہے۔ مگر قدما میں ہما کا مرجع صفات ہے۔ قدم متعلقا تھا میں ہما کا مرجع صفات ہے۔ لکون متعلقا تھا میں ہما کا مرجع صفات ہے۔

وهذا تخفی ما یقال ان وجود العالم ان لم یعلق بذات اللہ تعالیٰ وصفہ من صفاتہ لزوم تعطیل الصانع واستغناء الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان یستلزم ذلك قدم ما یعلق وجودہ بہ فیلزم قدم العالم وهو باطل اولاً فلیکن التکوین ایضاً قدیم ما مع حدوث الملکون المتعلق بہ۔

## ترجمہ

اور یہ تحقیق ہے اس کی جو کہا جاتا ہے کہ عالم کا وجود اگر اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ تعلق نہ رکھے تو صانع کی تعطیل اور حوادث کا موجد سے استغناء لازم آئیگا اور یہ محال ہے اور اگر تعلق رکھے تو یہ تعلق یا تو مستلزم ہوگا اس کے قدیم ہونے کو کہ جس کا وجود اللہ سے تعلق رکھتا ہے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے یا نہیں (مستلزم ہوگا) تو ممکن بھی قدیم ہوگی اس ممکن کے حادث کے ساتھ ساتھ جو ممکن سے تعلق رکھتا ہے۔

## تشریح

یہاں سے شارح نے بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ مصنف نے اعتراض سابق کا جو جواب دیا ہے تو بغیر اختصار کے ساتھ یہ وہ جواب ہے جس کو صاحب الاصول الصالونی نے

پیش کیا ہے اور صاحب بدایہ اور صاحب عمدہ نے اس جواب کو نفل کیا ہے۔ وہ جواب یہ ہے کہ عجیب اشاعرہ سے سوال کرتا ہے کہ بتائیے وجود عالم کا باری تعالیٰ کی ذات کے ساتھ تعلق ہے یا نہیں۔ اگر آپ کہیں کہ نہیں ہے تو یہ غلط ہے کیونکہ اس صورت میں صانع کی تعظیم لازم آتی ہے اور حوادث کا محدث و موصیٰ غنی ہونا لازم آتا ہے اور یہ دونوں محال و باطل ہیں اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال و باطل ہے لہذا تعلق نہ ہونا باطل ہو گیا اور معلوم ہو گیا کہ وجود عالم کا باری تعالیٰ سے تعلق ہے اور جب تعلق ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہوں گی، ذات باری کا جس چیز سے تعلق ہوگا وہ قدیم ہوگی یا حادث، اگر اول صورت میں جواب دیا جائے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا جو فریقین کے نزدیک فانی و حادث ہے، اور اگر حادث ہو تو تہ ارا مدعی ثبات ہو گیا کہ تکوین قدیم ہے اور اس کے باوجود اس کا مکون حادث ہے اور جب وہ مکون حادث ٹھہرا تو اعتراض مذکور من الاشاعرہ باطل ہو گیا۔

وَمَا يَقَالُ مَنْ إِنْ الْقَوْلُ بِتَعْلُقِ وَجُودِ الْمَكُونِ بِالْمَكُونِ قَوْلُ بَعْدِ وَثَمَّ أَذِ الْقَدِيمِ  
مَا لَا يَتَعْلَقُ وَجُودُهُ بِالْغَيْرِ وَالْحَادِثُ مَا يَتَعْلَقُ بِهِ -

### ترجمہ

اور جو کہا جاتا ہے (جواب اعتراض مذکور میں) یعنی یہ کہ قائل ہونا تعلق وجود مکون کا مکون کے ساتھ یہ مکون کے حادث کا قائل ہونا ہے اس لئے کہ قدیم وہ ہے جس کا جو دیگر کے ساتھ تعلق نہ رکھے اور حادث وہ ہے جو غیر کے ساتھ تعلق رکھے۔

### تشریح

یہاں سے شارح اعتراض سابق کا وہ جواب نقل فرما رہے ہیں جو صاحب کفایہ نے دیا ہے اور پھر اس پر تجریر فرمائیں گے۔ حاصل جواب صاحب کفایہ یہ ہے کہ اے اشاعرہ تم نے کیا کہا؟ کہ اگر تکوین کو قدیم مانو گے تو مکون کا قدیم ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ مآثر یہ کہ تکوین کو صفت ازلی کہنا درست نہیں ہے۔ حضور اشاعرہ تمہارا یہ قول و اعتراض خود تمہارے خلاف پڑ رہا ہے کیونکہ جب آپ نے خود یہ تسلیم کر لیا کہ مکون کا تکوین کے ساتھ تعلق ہے تو اس تعلق سے تو مکون کا خود خود حادث ہونا لازم آئے گا کہ جس کا وجود غیر کے ساتھ تعلق رکھتا ہے وہ حادث ہی ہوتا ہے اور قدیم کے وجود کا کسی کے ساتھ تعلق نہیں ہوگا لہذا اے اشاعرہ تمہارے استدلال سے خود تمہارا جواب نکل آیا لہذا اعتراض غلط ہے۔

ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما تقول به الفلاسفة واما  
عند المتكلمين فالحدث ما لوجوده بدائية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه  
ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون



مُحْتَاجًا إِلَى الْغَيْرِ صَدْرًا عَنْهُ دَائِمًا بِدَوَامِهِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْفَلَسَفَةُ فِيمَا ادَّعَوْا  
قَدَمَهُ مِنَ الْمَمْلَكَاتِ كَمَا لِهَيُولَى مَثَلًا۔

## ترجمہ

پس اس میں نظر ہے اس لئے کہ یہ قدیم اور حادث بالذات کے معنی ہیں اُس تفصیل کے مطابق کہ جس کے قائل فلاسفہ ہیں۔ اور بہر حال متکلمین کے نزدیک پس حادث وہ ہے جس کے وجود کی بدایت ہو یعنی مسبق بالعدم ہو اور قدیم اس کے خلاف ہے اور محض ممکن کے وجود کا تعلق غیر کے ساتھ اس معنی کے اعتبار سے حادث کو مستلزم نہیں ہے اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ وہ محتاج الی غیر ہو اس سے صادر ہو درانحالیکہ دائم ہو غیر کے دوام کے ساتھ جیسا کہ اسکی جانب فلاسفہ گئے ہیں ان ممکنات کے سلسلے میں جتنے قدم کا انھوں نے دعویٰ کیا ہے۔ جیسے مثلاً ہیولی۔

## تشریح

شارح یہاں سے صاحب کفایہ کے جواب پر نکیر کر رہے ہیں اس جواب کو سمجھنے سے پیشتر وہ تقریر و تفصیل جو اقبل میں ہم "الکالم بحجج البرزخ" کی محرث کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں ذہن نشین رکھئے اور قدیم ذاتی و زمانی اور حادث بالذات و بالزمان کی تعریف، اور یہ کس کی اصطلاح ہے ذہن نشین رکھئے اور اس کے بعد سنئے کہ شارح فرماتے ہیں کہ حضور صاحب کفایہ آپسے جو جواب شاعر کے استدلال کا دیا ہے وہ فلاسفہ کی اصطلاح کے مطابق ہے اور جب جواب ان کی اصطلاح کے مطابق ہے تو اس کے وزن کا خود اندازہ کر لیجئے کیوں کہ آپ نے فرمایا ہے کہ ممکن کے ممکن کے ساتھ تعلق کو مان لینا خود اس کو حادث مان لینا ہے تو یہ وہی بات ہوگئی جو فلاسفہ نے کہی ہے، ہیولی و صورت وغیرہ جنکو وہ قدیم مانتے ہیں بالذات نہیں مانتے بلکہ قدیم بالزمان مانتے ہیں اور بالذات حادث مانتے ہیں کیوں کہ ان کے وجود کا تعلق غیر کے ساتھ ہے یعنی صانع عالم کے ساتھ ہے اگرچہ زمانہ کے اعتبار سے دونوں میں کچھ انفاک نہیں ہے تو محض تعلق سے تو اہل حق کی اصطلاح کے مطابق حادث ہونا لازم نہیں آتا کیوں کہ متکلمین کے نزدیک حادث اسکو کہتے ہیں جس کے وجود کی بدایت و آغاز ہو یعنی اس پر عدم طاری رہ چکا ہو اور قدیم وہ ہے جس پر عدم طاری نہ ہوا ہو۔ خلاصہ یہ کلام جواب تو آپ کا عمدہ تھا مگر کیلئے یہ تو مخالفین کی اصطلاح کے مطابق ہے اس لئے جواب محل نظر ہے۔

## تنبیہ

صدا دے اعداء بدوامہ سے اشارہ ہے صدور بطریق ایجاب کی جانب جیسے یہی فلاسفہ کا مذہب ہے تو صدار محتاج بھی ہوا اور قدیم بالزمان بھی ہوا۔ کما لا یخفى

نعم اذا اشتبا صدور العالم عن الصانع بالاختیار دون الایجاب بدلیل لایوقف  
على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه

## ترجمہ

ہاں جبکہ ہم ثابت کر دیں عالم کے صہ و ر کو صانع سے بالا اختیار نہ کہ بالا حجاب ایسی دلیل سے جو محدث عالم پر موقوف نہ ہو تو ہو جائیگا قائل ہونا وجود ممکن کے تعلق کا اللہ کی تکوین کے ساتھ قائل ہونا اس کے حدوث کا۔

## تشریح

یہ اس سے شارح فرماتے ہیں کہ صا حیفاً یہ کے جواب میں مندرجہ بالا خامیاں ہیں لیکن ان کے جواب میں یہ گنجائش ہے کہ تھوڑے سے تصرف کے ساتھ وہ درست ہو سکتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو قادر مختار ثابت کر دیا جائے یعنی یہ بات صاف کر دی جائے کہ اللہ تعالیٰ سے عالم کا صدور بالا حجاب نہیں بلکہ بالا اختیار ہے تو پھر یہ کہنا صحیح ہو جائیگا کہ وجود ممکن کا تکوین کے ساتھ متعلق ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ عالم حادث ہے اور اس پر عدم طاری رہ چکا ہے کیونکہ قادر مختار کی مہذوبات و کمونات قدیم نہیں ہوں گی۔

**تنبیہ:** - لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی ہنزدی ہے کہ باری تعالیٰ کا قادر مختار ہونا ایسی دلیل سے ثابت کیا جائے جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو ورنہ دو لازم آئیگا کہ حدوث عالم موقوف ہے صانع کے قادر مختار ہونے پر اور اس کا قادر مختار ہونا موقوف ہے حدوث عالم پر اور یہی دو بے جو حال و باطل ہے اور اس کے صانع مختار ہونے پر بغیر حدوث عالم پر موقوف ہونے کے دلائل کثیرہ ہیں، دلائل نقلیہ بھی اور عقلیہ بھی جیسے **فَعَالٌ لِّمَآ یَّرِیدُہِ** وغیرہ، اور ایجاب صفت نقصان ہے۔ بلا ہمت عقل کا تقاضا ہے کہ صفت کمال یعنی اختیار اس کے اندر ہونا چاہئے۔ والبسط فی المطولات۔

وَمِنْ مَّہْئَاتِیْفَالِ اِنَّ التَّصْمِیْمَ عَلٰی جُزْءٍ مِّنْ اَجْزَاِ الْعَالَمِ اَشَارَةٌ اِلَی الرَّدِّ عَلٰی مَنْزَعِہِ قَدَمِ بَعْضِ الْاِجْزَاِ کَالْہِیُوْتِی وَالْاَفْہَمِ اِنَّمَا یَقُولُوْنَ بِتَدْمِہَا بِمَعْنٰی عَدَمِ الْمُسَبּوْقِیۃِ بِالْعَدَمِ لَا بِمَعْنٰی عَدَمِ تَکْوُنِہَا بِالْعَیْنِ۔

## ترجمہ

اور اسی وجہ سے (یعنی اس وجہ سے کہ حادث ہے مراد وہ ہے جس کے وجود کی باریت ہو اور قدیم جو اس کے خلاف ہو) کہا جاتا ہے کہ اجزاء عالم میں سے ہر جزو کی تصریح اشارہ ہے رد کرنے کے لئے ان لوگوں پر جنہوں نے گمان کیا بعض اجزاء کے قدیم ہونے کا جیسے ہیوٹی، ورنہ وہ قائل ہیں ہیوٹی کے قدیم مسبوق بالعدم ہونے کے معنی میں نہ کہ اس کے غیر سے متکون نہ ہونے کے معنی میں۔ **تشریح** چنانکہ اشارہ الکیہ یہ ہے کہ متکلیں کے نزدیک حادث وہ ہے جس پر عدم طاری رہ چکا ہو، اور قدیم وہ ہے جس پر عدم طاری نہ ہوا ہو، تو شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مصنف لکھ لکھ جُزْءٍ مِّنْ اَجْزَاِ الْعَالَمِ کی تصریح فرمائی ہے جیسا کہ متن میں گذر ایں کا مطلب بھی سپرد قلم کیا جا چکا

ہے اور اس کی صراحت کر کے مصنف فلاسفہ کی تردید کرنا چاہتے ہیں جو کہ ہیولی وغیرہ میں تکوین کے قائل نہیں اور ہیولی کو قدیم ملتے ہیں مگر بات حق کی یہ تردید اسی وقت درست ہو سکتی ہے جبکہ قدیم حادث سے وہ معنی مراد لے جائیں جو متکلمین نے ذکر کئے ہیں اور فلاسفہ کی تردید اس طرح ہوگی کہ وہ ہیولی وغیرہ کو حادث بالذات اور قدیم بالزمان ملتے ہیں اور جب ہم تمام اجزاء کو کوکون ملتے ہیں یہاں تک کہ ہیولی وغیرہ کو بھی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہیولی وغیرہ حادث ہیں اور حادث ہمارے نزدیک مالموجودہ بدایہ کو کہتے ہیں۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ ہیولی بھی حادث ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جب حادث و قدیم کے وہ معنی مراد لے جائیں جو متکلمین کے ذکر کردہ ہیں تب ہی بات حق کی عبارت فلاسفہ پر رد ہوگا کہ اگر معنی مراد نہ ہوں بلکہ حادث سے مایحتاج الی الغیر اور قدیم سے مالا یحتاج مراد لے جائیں کما قال بہ الفلاسفہ تو پھر تائن کا منشأ تردید پورا نہیں ہو سکے گا۔ فقدر

**تنبیہ:**۔۔ شارح نے صاحب کفایہ کے جواب میں تین خرابیاں بتائی ہیں، لان ہذا المعنی القیوم والحادث بالذات الخ سے (۲) وجود و تعلق وجودہ الخ سے (۳) ومن ہینا لقال الخ سے۔

والحاصل انا لا نسلم ان لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزان المضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المتضامين اعني الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدء الاضافة التي هي اخر احوال المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها علما واقع في عبارة المشائخ لان القول بتحقيقه بدون المكون مكابرة وانكار للضرب وصرى۔

## ترجمہ

اور حاصل (جواب) یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تکوین بغیر مکنون کے وجود کے متصور نہیں ہو سکتی اور اس کا درجہ مکنون کے ساتھ ایسا ہے جیسا ضرب کا درجہ مضروب کے ساتھ اس لئے کہ ضرب صفت اضافی ہے جو بغیر متضامین کے متصور نہیں ہو سکتی مراد لیتا ہوں میں ضرب و مضروب کو، اور مکنون، صفت حقیقیہ ہے جو اس اضافت کا مبدء ہے جو معدوم کو عدم سے وجود کی جانب نکالنا ہے نہ کہ عین اضافت، یہاں تک کہ اگر ہوئے یہ (صفت مکنون) عین اضافت جیسا کہ بعض مشائخ کی عبارت میں واقع ہے تو ہو جائے گا قائل ہونا مکنون کے تحقق کے بغیر مکنون کے مکابرة اور بدیہی کا انکار مصنف نے متن میں اشاعرہ کے اعتراض کا جواب دیا ہے شارح اس کا خلاصہ اردو پورے پیش فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ضرب جیسے مضروب کے نہیں پائی جاتی اور ضرب کا تصور بغیر مضروب کے نہیں ہو سکتا، مکنون اور مکنون کا یہ مسئلہ نہیں ہے بلکہ مکنون کا تصور بغیر مکنون

کے درست ہے کہ ضرب کا بغیر مضروب کے، اور نیکوین کو ضرب پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ضرب ایک صفت اضافی ہے اور نیکوین صفت اضافی نہیں بلکہ صفت تحقیقی ہے، ضرب بغیر ضارب و مضروب کے مقبوض نہیں ہے مگر نیکوین مکون کے بغیر پائی جاسکتی ہے کیونکہ نیکوین ایک حقیقی صفت ہے جو خود اضافت نہیں بلکہ مبداء اضافت ہے یعنی تخلیق و تزیین وغیرہ کا منبغ ہے، تو چونکہ نیکوین اور ضرب میں فرق ہے اس لئے نیکوین کو ضرب پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ خلاصہ فرق یہ نکلا کہ ضرب ایک اضافی شے ہے اور نیکوین حقیقی ہے۔

**تنبیہ:**۔ متذہبات ان ان دو مقالوں کو کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ایک کا تعلق دوسرے کے بغیر نہ ہونے کے بجائے الود، بنوت اور ضرب و مضروب۔

فلا یبند فہ بما یتقال من ان المضرب عرض مستعمل البقاء فلا بد لتعلقہ بالمفعول و وصول الالہ الیہ، من وجود المفعول معاً اذ لو تاخر لا نخدم ہو بخلاف فعل البار تعالیٰ فاتہ انزل و اوجب الدوام یبقی وقت وجود المفعول۔

## ترجمہ

تو اعتراض دور نہ ہوگا اس تقریر سے جو بیان کی جاتی ہے کہ ضرب عرض ہے جو مستعمل البقاء ہے تو اس کے مفعول کے ساتھ متعلق ہونے اور اس تک الم کے پہنچنے کے لئے اس کے ساتھ مفعول کا وجود ضروری ہے اس لئے کہ اگر مفعول کا وجود مؤخر ہوگا تو وہ مضروب ہو جائیگا بحالات باری تعالیٰ کے فعل کے اس لئے کہ وہ ازلی واجب الدوام ہے جو مفعول کے وجود کے وقت تک باقی رہے گا۔

## تشریح

صاحب عمدہ نے لکھا ہے کہ جس طرح ضرب ایک صفت اضافی ہے کہ بغیر مضروب کے اس کو نہیں سمجھا جاسکتا بالکل اسی طرح نیکوین بھی ایک اضافی صفت ہے کہ جسکو بغیر مکون کے نہیں سمجھا جاسکتا، صاحب عمدہ پر اشاعرہ کی طر سے اسکا وار د ہو کر جب ضرب اور نیکوین دونوں صفات اضافی میں سے ہیں اور ضرب حادث ہے لہذا نیکوین بھی حادث ہونی چاہئے حالانکہ ماتریدہ اسکو قدیم کہتے ہیں۔ صاحب عمدہ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ دیکھو! یہ بات تو ٹھیک ہے کہ دونوں اضافی ہیں مگر اس کے باوجود دونوں میں فرق ہے اس بنا پر ایک کو حادث اور ایک کو قدیم کہا گیا ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ ضرب تو ایک عرض ہے اور عرض کی بقا کے لئے کسی محل مقوم کی ضرورت ہے کیوں کہ ظاہر ہے کہ ضرب کا خارج میں وجود بغیر ضارب و مضروب کے نہیں ہو سکتا تو ضرب کے عرض ہونے کی وجہ سے یہ بات ضروری ہے کہ اس کا کسی مفعول کے ساتھ تعلق قائم ہونیکے لئے اور الم کے مفعول تک پہنچنے کے لئے اس مفعول کا ضرب کے ساتھ ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اگر اسکا متحدہ ہوگا بلکہ مؤخر ہوگا تو ضرب چونکہ عرض ہے اس زمانہ تک اس کی بقا کیونکر ہوگی جبکہ یہ بات مشہور ہے کہ العرض لامبغی فی زائین" شارح فرماتے ہیں کہ جواب

مکابرہ محض اور غناؤا بدیہی کا انکار ہے کہ دونوں اضافی ہیں پھر بھی ایک حادث اور ایک قدیم مناسب بات یہی ہے کہ ضرب کو عین اضافت کہا جائے اور تکوین کو مبدأ اضافت کہا جائے تو اب اعتراض مذکور اردو نہ ہوگا

وَهُوَ غَيْرُ الْمَكُونِ عِنْدَنَا لَانَ الْفِعْلِ يَغَايِرُ الْمَفْعُولَ بِالضَّرْبِ وَالْمَضْرُوبِ  
وَالْأَكْلِ مَعَ الْمَأْكُولِ۔

ترجمہ

اور تکوین مکون کا غیر ہے ہمارے نزدیک اسلئے کہ فعل مفعول کے مغائر ہوتا ہے براہرہ جیسے ضرب مضروب کے ساتھ اور اکل ماکول کے ساتھ۔

تشریح

یہاں سے مصنف مسائل تکوین میں سے ایک نیامت مکہ بیان فرما رہے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ آیت تکوین عین مکون ہے یا غیر مکون؟ اس سلسلے میں ماترید یہ کا مطیع نظریہ ہے کہ تکوین غیر مکون ہے، اشاعرہ کی طرف یہ بات منسوب کی جاتی ہے کہ ان کے نزدیک تکوین عین مکون ہے، اصفیٰ ابھی آپ کے سامنے آرہی ہے (فانتظر) خیر گفتگو یہ چل رہی ہے کہ تکوین مکون کا غیر ہے اس پر شرح نے دو دلیلیں ذکر کی ہیں اور دوسری دلیل میں چار چیزیں ہیں گویا کہ وہ تنہا چار دلیلوں کے قائم مقام ہو گئی ہے۔ پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ معمولی عقل و سمجھ رکھنے والا بھی اس بات کو بخوبی جانتا اور سمجھتا ہے کہ فعل مفعول کا مغائر ہوتا ہے، یعنی فعل ایک علیحدہ چیز ہے اور مفعول علیحدہ، مثال کے طور پر ضرب فعل ہے اور مضروب مفعول ہے، ظاہر ہے کہ یہ دونوں ایک چیز نہیں ہیں کیونکہ ضرب مارنے کا نام ہے اور مضروب مثلاً زید ہے۔ اسی طرح اکل ماکول وہ ہے جسکو کھا جائے تو جب فعل و مفعول میں مغایرت ہے تو تکوین اور مکون میں بھی غیریت ہوگی اور یہ بات بالکل بدیہی ہے جس پر دلائل کرشمی ضرورت نہیں ہے

وَلَا نَدْرِي لَوْ كَانَ نَفْسُ الْمَكُونِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ الْمَكُونُ مَكُونًا مَخْلُوقًا بِنَفْسِهِ ضَرُوبًا  
مَكُونًا بِالتَّكْوِينِ الَّذِي هُوَ عَيْنُهُ فَيَكُونُ قَدِيمًا مُسْتَعْنِيًا عَنِ الْخَلْقِ وَهُوَ مُحَالٌ۔

ترجمہ

اور اسلئے کہ اگر تکوین نفس مکون ہو تو لازم آئے گا کہ مکون مکون ہو خود بخود مخلوق ہو اس بات کے ضروری ہونی کی وجہ سے کہ یہ مکون ہے اس تکوین کی وجہ سے جو اس کا عین ہے تو یہ مکون قدیم ہوگا جو صانع سے مستغنی ہوگا اور یہ محال ہے۔

تشریح

یہاں سے دوسری دلیل کا آغاز ہے اور ساتھ ہی ساتھ دوسری دلیل کا پہلا پڑ رہا ہے یعنی اگر تکوین کو غیر مکون نہ مانا جائے تو اس میں چار خرابیاں لازم آئیں گی۔ پہلی خرابی

کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب ممکن اور ممکن کو ایک کہا جائیگا تو یہ بات لازم آئیگی کہ ممکن خود اپنا ممکن ہے یعنی اس نے خود اپنے کو پیدا کر لیا ہوا اور یہ خرابی اس لئے لازم آئیگی کہ جو ممکن ہے وہی ممکن ہے یعنی ممکن کے ساتھ ممکن قائم ہے تو وہ ممکن ہو گیا اور ممکن پہلے سے مان رکھا ہے لہذا یہ مستلزم ہوا کہ ممکن خود بخود مخلوق ہوا ہے تو اس صورت میں ممکن صانع سے مشتقی ہوگا اور اس کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور ممکن کا قدیم ہونا باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے لہذا معلوم ہوا کہ ممکن کو عین ممکن کہنا باطل ہے یہ پہلی خرابی کا بیان ہے۔

وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انْ اقدم منْ - قادر عليه مع غير صنع و  
تاخير فيه ضرورية تكونه بنفسه - وهذا لا يوجب كونْ خالقا و العالم مخلوقا فلا  
يصح القول بانْ خالق للعالم و صانعْ هذا خلقتْ -

## ترجمہ

اور یہ کہ خالق کا عالم کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہوگا اس کے علاوہ کہ خالق عالم سے اقدم ہے اس کے  
اد پر قادر ہے بغیر کسی کاربگری اور بغیر اس میں کسی تاثیر کے عالم کے بذات خود ممکن ہونے کی  
ضرورت کی وجہ سے اور یہ اس کے خالق اور عالم کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہے تو پھر اس کو خالق عالم  
اور صانع عالم کہنا صحیح نہ ہوگا حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے۔

## تشریح

یہ دوسری خرابی کا ذکر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے یہ بات فرض کر رکھی ہے کہ عالم اور ممکن  
عین ممکن ہیں اور ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اس لئے یہ بات ماننی پڑے گی  
کہ عالم خود بخود وجود میں آگیا ہے (اور دوسری دلیل کے پہلے پڑے ہیں یہی بات ثابت کی گئی ہے کہ  
ممکن خود بخود مخلوق ہو جائیگا) اور جب عالم خود بخود وجود میں آگیا ہے تو اس کا مطلب ہوگا کہ صانع نے  
عالم میں کوئی اثر نہیں دکھایا اور اس میں کوئی کاربگری نہیں کی، تو پھر نہ صانع اور عالم کا تعلق برائے نام  
ہے ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ صانع عالم پر قادر ہے مگر وہ بھی برائے نام، کیونکہ اس کا عالم میں کوئی اثر  
ہی نہیں اور اتنی بات اور ہے کہ صانع عالم سے مقدم ہے پس اس کے علاوہ صانع اور عالم میں کوئی فرق  
نہیں ہے۔ خلاصہ کلام جب ممکن خود بخود ہو گا تو صانع کا تعلق عالم کے ساتھ اس کے سوا کچھ نہ ہوگا کہ وہ عالم  
پر قادر ہے اور مقدم ہے اور کوئی تاثیر خالق کی عالم میں نہیں ہے تو پھر باری تعالیٰ کو خالق عالم کہنا بھی درست  
نہ ہوگا حالانکہ یہ محال ہے کیونکہ خلاف مفروض ہے کیونکہ مسلم مفروض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی عالم کا صانع ہے۔  
بہر حال اس دلیل سے ثابت ہوا کہ اگر ممکن کو عین ممکن مانا جائے تو محال مذکور لازم آتا ہے اس لئے کہنا  
پڑے گا کہ ممکن ممکن کا غیر ہے۔ وہو المطلوب۔

وان لا يكون الله تعالى مكوّنًا للاشياء ضي وقر ان لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قاصمًا بذات الله تعالى -

## ترجمہ

اور یہ کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کا مکنون نہ ہو گا اس بات کے بدسی ہونگی وجہ سے کہ مکنون کے کوئی معنی نہیں مگر وہ کہ جس کے ساتھ مکنون قائم ہو اور مکنون جب کہ عین مکنون ہے تو مکنون اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہوگی۔

## تشریح

یہ تیسری خرابی ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ چونکہ مکنون کو عین مکنون مان رکھا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کا مکنون ہونا ثابت نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مکنون تو اسکو کہتے ہیں جس کے ساتھ مکنون قائم ہو اور یہاں مکنون مکنون کے ساتھ قائم ہے کیوں کہ مکنون عین مکنون ہے اس لئے مکنون اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم نہ ہوگی لہذا پھر اللہ تعالیٰ مکنون کیسے ہو گا اور اللہ تعالیٰ کا مکنون نہ ہونا بدسی ہی البطلان ہے۔ لہذا ثابت ہو کہ مکنون کا عین مکنون ہونا بھی باطل ہے۔

وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق للسواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهم واحد -

## ترجمہ

اور (لازم آئیگی یہ بات) کہ صحیح ہو جائے کہنا کہ اس پتھر کی سیاہی کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر سواد کا خالق ہے اس لئے کہ خالق اور اسود کے کوئی معنی نہیں مگر وہ ذات جس کے ساتھ خلق اور سواد قائم ہو اور یہ دونوں ایک ہیں تو ان دونوں کا محل ایک ہے۔

## تشریح

یہ چوتھی خرابی ہے جو مکنون کو عین مکنون ماننے کو جوہر سے لازم آتی ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے جب مکنون اور مکنون کو ایک مان لے تو ایک کا لاجپھر ہے اس کی سیاہی مکنون ہے اور مکنون عین مکنون ہے تو یہ کہنا جائز ہو گا کہ اس پتھر کی سیاہی کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر خالق سواد ہے اس لئے کہ مکنون وہ ہے جس کے ساتھ مکنون قائم ہو، اور مکنون عین مکنون ہے تو مکنون اسود کے ساتھ قائم ہوگی اور اسود پتھر ہے تو اسود سواد کا مکنون و خالق ہو گیا اور ایسے ہی یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ پتھر سواد کا خالق ہے کیونکہ یہ تو واضح ہے کہ خالق وہ ہے جس کے ساتھ خلق قائم ہے اور اسود وہ ہے جس کیساتھ سواد قائم ہو اور خلق و سواد ایک ہیں اس لئے کہ خلق تو مکنون ہے اور اسود مکنون ہے اور مکنون عین مکنون ہے تو خلق و سواد ایک ہو گئے اور خلق و سواد کا محل بھی ایک ہے یعنی پتھر۔ خلاصہ کلام پتھر و اسود کے ساتھ چونکہ مکنون قائم ہے اس لئے کہ مکنون عین مکنون ہے تو اسود و حجر ہی خالق سواد ہوں گے اور چونکہ اللہ تعالیٰ خود

نہیں ہے تو اس کے ساتھ سواد کا بھی قیام نہ ہوگا اور تکوین عین مکون ہے تو باری تعالیٰ کے ساتھ مکون کا قیام بھی نہ ہوگا لہذا اسکو خالق سواد کہنا درست نہ ہوگا البتہ اسود کو خالق سواد کہنا درست ہوگا اور یہ ظاہر السلطان ہے جو تکوین کو عین مکون ماننے کیوجہ سے لازم آیا ہے لہذا مشکوم ہوگا کہ مکون کو عین مکون ماننا بھی باطل ہے۔

وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لئلا يفتقد يلبغ للعاقل ان يتأمل في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراشخين عن علماء الاصول مما تكون استعالتهم بدیهة ظاهرة على من له ادنى تمیز بل يطلب للكلام محللا يصحح محلل النزاع العلماء وخلاف العقلاء۔

## ترجمہ

اور یہ کل کی کل تنبیہ ہے تغایر فعل و مفعول کے حکم کے بدیہی ہونے پر لیکن عاقل کیلئے مناسب ہے کہ ان جیسی بحثوں میں تأمل کرے اور راشخین علماء اصول کی جانب وہ باتیں منسوب نہ کرے جس کا استحالہ ایسا بدیہی ہو جو ہر اس شخص پر ظاہر ہو جسکو ادنی تمیز ہو بلکہ ان کے کلام کا کوئی ایسا محل تلاش کرے جو نزاع علماء اور خلاف عقلاء کا محل بننے کی صلاحیت رکھے۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ مکون و سکون کے غیر ہونے پر جو دلائل ذکر کر گئے ہیں، یہ دلائل تو نہیں البتہ تنبیہات ہیں اسلئے کہ ان دلائل کا انشاء فعل و مفعول کے درمیان تغایر ثابت کرنا ہے اور ان دونوں کے درمیان تغایر کا ہونا امر بدیہی ہے اور جو چیز بدیہی ہوتی ہے اس پر دلائل قائم نہیں کئے جاتے اور جو چیز وہاں بصورت دلائل مشاہد ہوتی ہے وہ دلائل نہیں ہوتے بلکہ تنبیہات ہوتی ہیں اور تنبیہ امر بدیہی پر قائم ہو سکتی ہے۔

لکن یبغی للعاقل الحدیث ما قبل میں آپکو بتایا جا چکا ہے کہ مصنف ماتریدی اور شارح تغتازانی اشعری ہیں تو یہ عبارت باتن پر اعراض کیلئے لائی گئی ہے اور یہاں سے شارح اشاعرہ کی طرف منسوب قول کی توجیہ ذکر فرماتے کی تنہید کا گٹھ رہے ہیں اشاعرہ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ مکون عین مکون ہے شارح کہتے ہیں کہ ان جیسے مقامات میں عاقل اور سمجھ دار انسان کیلئے یہ بات ضروری ہے کہ وہ غور و فکر کرے اور ان مستحیل اور محال باتوں کو جکے محال ہونے میں کوئی کلام ہی نہیں علماء راشخین اور فضلاء کالین کی طرف منسوب نہ کرے کیوں کہ انکی جلالت علمی سے یہ بات متفق ہے کہ وہ بدیہی البطلان اور ظاہر الاستحالة باتوں کے قائل ہو جائیں اسلئے اگر مکون بظاہر ایسی بات پیش آئے تو ایسے مواقع پر عقلمند اور سنجیدہ شخص کی یہ ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ ان کے کلام کا ایسا محل تلاش کرے جو صحیح اور معقول ہو، اور مابین العلماء اس میں اختلاف کی گنجائش ہو چنانچہ شارح ابوالحسن اشعری کی طرف منسوب قول کی توجیہ ذکر فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ۔



فان من قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئاً فليس ههنا الا الفاعل  
والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايحاد ونحو ذلك فهو امر اعتبارى  
يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امراً محققاً مغايراً للمفعول فى الخارج  
ولم يذكر ان مفهوم التكوين هو بعينها مفهوم المكون لتتضمن المحالات.

### ترجمہ

پس تحقیق کہ جس نے کہا کہ تکیون عین مکنون ہے اس نے یہ ارادہ کیا کہ فاعل نے جب کوئی کام  
کیا تو وہاں فاعل اور مفعول کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے اور ہر حال وہ معنی جسکو تکیون اور ایحاد  
وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو وہ امر اعتباری ہے جو عقل میں فاعل کی نسبت مفعول کی جانب کرنے سے حاصل  
ہوتا ہے اور وہ کوئی ایسا امر محقق نہیں ہے جو خارج میں مفعول کا مغایر ہو اور انھوں نے یہ ارادہ نہیں  
کیا کہ بعینہ تکیون کا مفہوم مکنون کا مفہوم ہے کہ محالات لازم آجائیں۔

### تشریح

شارح نے یہ تو حیرت انگیز فرمائی ہے جسکی تفصیل یہ ہے کہ جن حضرات نے تکیون کو عین مکنون  
کہا ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ فاعل جب کوئی فعل مثلاً ضرب انجام دیتا ہے تو خارج میں  
صرف دو ہی چیزیں پائی جاتی ہیں، فاعل اور مفعول۔ (ضارب اور مضروب) رہ گئے فاعل اور مفعول کے  
علاوہ دوسرے معنی یعنی ضرب، تو وہ ایک امر اضافی ہے جس کو ضارب اور مضروب کے تعلق سے سمجھا جاتا ہے  
ایسے ہی خارج میں تکیون کا وجود حقیقتاً نہ ہو گا بلکہ مکنون اور مکنون کے تعلق سے تکیون سمجھی جاتی ہے  
تو تکیون بھی ایک امر اضافی ہوتی تو خارج میں چونکہ تکیون کا وجود نہیں بلکہ دو متضالیوں کے تعلق سے  
اس کو سمجھا جاتا ہے تو انھوں نے یہ فرما دیا کہ خارج میں پائے جانے کے اعتبار سے مکنون ہے اور اسی  
کے ساتھ تکیون سمجھی جاتی ہے۔ اسی مفہوم کو انھوں نے اس طرح کہہ دیا کہ تکیون عین مکنون ہے حالانکہ  
ان کی مراد عینیت سے مفہوم کا اتحاد نہیں بلکہ وجود خارجی کا اتحاد ہے۔ معترض نے اول معنی کے اعتبار  
سے ان پر اعتراض کیا ہے حالانکہ ان کی مراد ثانی معنی ہیں اور یہ بات قرین قیاس سے بھی معلوم ہوتی ہے  
کہ ان علماء کی مراد واقعی ثانی معنی ہیں ورنہ اول معنی کے اعتبار سے اگر عینیت کا قول اختیار کیا جائے  
تو محالات لازم آئیں گے جو علماء راسخین کے شایان شان نہیں بلکہ ان کے قول کے وہی معنی مراد لئے جاتیں  
جو ہم نے ذکر کئے ہیں یعنی ثانی معنی کے اعتبار سے وہ عینیت کے قائل ہو گئے ہیں۔

وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية  
تحقق ولعارضها المستل بالوجود تحقق آخر حق يجمعها اجتماع القابل والمقبول  
كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها لكونها متغايران في العقل

معنی ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس۔

## ترجمہ

اور یہ البیاری ہے جسے کہا جاتا ہے کہ خارج میں وجود عین ماہیت ہے اس معنی کے کہ خارج میں ماہیت کا الگ تحقق اور اس کے اس عارض کا جس کو وجود کہتے ہیں کوئی دوسرا تحقق نہیں ہے یہاں تک کہ وہ دونوں قابل و مقبول کے جمع ہونیکے مثل جمع ہو جائیں جیسے جسم اور سواد بلکہ ماہیت جب ہوگی تو اس کا ہونا ہی اس کا وجود ہے لیکن یہ دونوں عقل کے اعتبار سے متغایر ہیں اس معنی کے کہ عقل کیلئے یہ گناہش ہے کہ وہ ماہیت کا بغیر وجود کے اور اس کے برعکس لحاظ کرے۔

## تشریح

شارح کی اس تمثیل کا حاصل سمجھنے سے پہلے سمجھئے کہ ماہیات کلیہ خارج میں موجود ہیں لیکن وہ اپنے افراد کے ضمن میں وہ خارج میں موجود ہیں۔ ماقبل میں بھی اس کا بیان گذر چکا اور ہم شرح سلم میں اسکو بیسے بیان کر چکے ہیں اسی طرح کسی شئی کی ماہیت کا مفہوم اور ہے اور اس کے وجود کا مفہوم اور ہے باعتبار مفہوم ان دونوں کو متحد کہتے غلط ہے، خلافت ہدایت ہے لیکن خارج میں وجود الگ اور ماہیت الگ نہیں پائی جاسکتی یعنی خارج میں ماہیت کا تحقق ہی وجود کا تحقق ہے اور وجود کا تحقق ہی ماہیت کا تحقق ہے اور چونکہ عقل وجود خارجی سے ہنگامہ اشیا کے تصور کر لیتی ہے اور ان پر احکام کا نفاذ کر دیتی ہے جیسے تمام کلیات کو بغیر جزئیات و افراد کے اپنے کنٹرول میں لے لیتی ہے بالفاظ دیگر عقل کے اعتبار سے کلیات اور جزئیات میں الفکاک ہے اور تحقق کے اعتبار سے اتحاد ہے ایسے ہی وجود اور ماہیت میں باعتبار عقل مغایرت ہے اور باعتبار تحقق اتحاد ہے۔ جب یہ ساری تقریر ذہن نشین ہوگئی تو اب سنئے کہ شارح فرمانا چاہتے ہیں کہ بالکل اسی طرح محکومین اور محکومین عقل کے اعتبار سے متغایر ہیں اور تحقق کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں تو مارتید یہ ہے ان دونوں کو غیر کہا یعنی باعتبار عقل، اور اشعری نے ان دونوں کو عین کہا یعنی باعتبار تحقق، لہذا پھر ان دونوں قولوں میں کوئی تضاد نہیں رہے گا۔

فلا یم ابطال هذا الرأي الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن الباری  
تعالیٰ یتوقف علی صفتی حقیقۃ قائمۃ بالذات مغایرۃ للقدرة والارادة۔

## ترجمہ

پس تمام نہیں ہوگا اس رائے کو باطل کرنا مگر اس بات کے ثابت کرنے کے ساتھ کہ اشیا  
کا محکوم اور انکار صدور باری تعالیٰ سے ایسی صفت حقیقہ پر موقوف ہے جو قائم  
بالذات ہو قدرت و ارادہ کے مغایر ہو۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ اشاعرہ کا یہ جملہ کہ تکوین عین ممکن ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ تکوین امر اعتباری ہے تو ان کا تکوین کو امر اعتباری کہنا ان دلائل سے باطل نہیں ہو سکتا جو ماتریدیہ نے ماقبل میں ذکر کئے ہیں بلکہ اسکو اگر ماتریدیہ باطل کرنا چاہتے ہیں تو اس کا صہت ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ ہے کہ ماتریدیہ یہ ثابت کر دیں کہ اللہ تعالیٰ سے استیبار و کمونات کا صدور کسی ایسی صفت پر موقوف ہے جو قائم بذاتہ تعالیٰ ہو اور وہ صفت قدرت و ارادہ کا غیر ہو، اگر یہ بات ثابت کر دی گئی تو اشاعرہ نے جو تکوین کو امر اعتباری کہا ہے ان کا یہ قول باطل ہو جائیگا مگر کیا کیا جائے ماتریدیہ ایسی کوئی صفت ثابت نہیں کر سکتے۔ لہذا پھر تکوین کو امر اعتباری کہنا درست ہوگا اور اصلی صفت قدرت و ارادہ ہیں انھیں کو تکوین سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

**تنبیہ (۱۱)**۔ ابھی کچھ دیر پہلے کہا گیا تھا کہ اشاعرہ کی طرف منسوب قول (تکوین عین ممکن ہے) کی کوئی ایسی تاویل کی جائے جو مابین العلماء سبب اختلاف بن سکے چنانچہ ابھی جو توضیح ذکر کی گئی ہے یہ اختلاف کی صلاحیت رکھتی ہے جس کا حاصل یہ ہوا کہ اشاعرہ نے تکوین کو امر اعتباری مانا ہے اور ماتریدیہ نے اس کو مستقل صفت قرار دیا ہے اور ماتریدیہ نے جو دلائل ذکر کئے ہیں اس سے صفت تکوین کا مستقل صفت ہونا اور امر اعتباری نہ ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔ اس لئے شارح (جو اشعری ہیں) کا خیال یہ ہے کہ حضرت ابو الحسن اشعری کا قول کہ تکوین امر اعتباری ہے صحیح ہے نہ کہ ماتریدیہ کا چنانچہ تائید اشاعرہ میں آئندہ اسے دلی عبارت ذکر فرما رہے ہیں۔

**تنبیہ (۱۲)**۔ قابل، قبول، مقبول، جسکو قبول کیا جائے۔ جسم آسود، اس میں جسم قابل ہے جس نے سیاہی کو اپنے اندر قبول کیا ہے۔ اور آسود مقبول ہے جس کو جسم نے قبول کر لیا ہے یعنی سواد اور جسم کا خارج میں وجود الگ الگ ہے مگر ان دونوں میں اجتماع ہو گیا ہے اور وجود اور ماہیت میں ایسی بات نہیں دونوں کا وجود خارجی الگ ہوا اور پھر دونوں کا اجتماع ہوا ہو، بلکہ آخر الذکر میں دونوں کا وجود خارجی ہی سے متحد ہے۔

**تنبیہ (۱۳)**۔ حاصل بحث فقیر کے ظن کے مطابق اگر یہ تصریح اس کی شارح کے یہاں نہیں ملی یہ ہے کہ فریقین کے درمیان مذکورہ نزاع لفظی ہے نہ کہ حقیقی یعنی اشاعرہ نے قدرت کو بشرط شئی (مرتبہ خلط و اتحاد) میں ملحوظ رکھا ہے یعنی وہ قدرت جو منضم مع الارادہ ہو اور یہی مجموعہ مراد ہے تکوین سے تو انھوں نے اسکو صفت مستقل شمار کرنے کی حاجت نہیں سمجھی اور ماتریدیہ نے قدرت و ارادہ میں سے ہر ایک کو بشرط شئی (مرتبہ تجزئہ) میں رکھا ہے اور اس درجہ میں ان دونوں میں سے ہر ایک کو علی سبیل الانفرادہ تکوین سے تعبیر نہیں کر سکتے لہذا مجموعہ الگ چیز شمار ہوگی اسی وجہ سے فریق ثانی نے اسکو صفت مستقل قرار دیا ہے

والتحقیق ان تعلق القدرة علی وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذ انساب الی  
القدرة یسمی ایجاداً لئلا واذ انساب الی القادر یسمی الخلق والتکوین۔ وخذوا لک حقیقتاً  
کون الذات بحیث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم تعقق بحسب خصوصیات  
المقدور وسمات خصوصیات الافعال کالتصویر والترزیق والاحیاء والاماتة وغیر  
ذلک الی ما لا ینکاد یتناهی

## ترجمہ

اور تحقیق یہ ہے کہ ارادہ کے موافق قدرت کا تعلق مقدور کے وجود کے سلسلے میں اسکے پلے پلے  
کے وقت میں جب یہ تعلق قدرت کی طرف منسوب ہو تو اس کا نام ایجاد ہے اور جب قادر کی طرف  
منسوب ہو تو اس کا نام خلق اور تکوین اور اس کے مثل ہے تو تکوین کی حقیقت ذات کا اس حیثیت سے ہونا ہے  
کہ اسکی قدرت متعلق ہو ووجود مقدور کے ساتھ مقدور کے وجود کے وقت میں پھر مقدرات کی خصوصیات کے  
اعتبار سے خصوصیات افعال متحقق ہوتی ہیں جیسے تصویر اور ترزیق اور احیاء اور اماتہ اور اس کے علاوہ اس  
حد تک جو ختم ہونیکے قریب نہیں ہے۔

## تشریح

شارح اپنی اس عبارت سے اشعری کی زبردست حمایت فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے  
کہ مقدور کے زمانہ وجود میں مقدور کے وجود کے ساتھ جب تعلق قدرت کو منسوب کیا جائے  
تو اس کا نام ایجاد ہوتا ہے اور جب اس تعلق قدرت کو قادر کی طرف منسوب کر دیا جائے تو اس کا نام خلق اور تکوین  
ہو جاتا ہے تو خلاصہ یہ ہو گا کہ تکوین ایک امر اضافی ہے چنانچہ تکوین کہتے ہیں کہ کسی ذات کا اس طرح ہونا کہ  
اس کی قدرت کا تعلق مقدرات کے ساتھ ان کے زمانہ وجود میں ہو پھر اس کے بعد مقدرات کی خصوصیات  
کیوجہ سے افعال میں خصوصیات پیدا ہوتی ہیں اور ان کے اسماء میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں چنانچہ قدرت  
کا اگر رزق سے تعلق ہو گا تو اسکو ترزیق کہا جائیگا۔ اور اس طرح حسب اختلاف متعلق کبھی تصویر کبھی احیاء  
کبھی اماتہ وغیرہ ناموں سے موسوم کر دیا جائے گا۔

و اما کون کل من ذلک صفة حقیقة ازلیة فمما تقرر به بعض علماء ما وراء النهر  
وفیه تمثیل للقد ماع جدا وان لم یکن متغایرة والاقرب ما ذهب الیه المحققون مع  
وهو ان مرجع کل الی التکوین فانه ان تعلق بالحیوة یسمی احیاء وبالاموت امانة و  
بالصورة تصویراً وبالرزق ترزیقاً الی غیر ذلک فالکل تکوین وانما الخصوص  
بخصوصیة التعلقات۔

## ترجمہ

اور بہر حال ان میں سے ہر ایک کا صفت حقیقیہ ازلیہ ہونا ان باتوں میں سے ہے جس میں بعض علماء ماوراء النہر متفق ہیں اور اس میں قدماء کی بہت تکثیر ہے اگرچہ وہ متغایر نہ ہوں اور اقرب وہ ہے جس کی جانب ان میں سے محققین گئے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کل کام جمع نمکون کیطرت ہے اس لئے کہ نمکون اگر حیات سے متعلق ہو تو اس کا نام احیاء رکھا جائیگا اور اگر موت سے متعلق ہو تو امانت اور یہ صورت کے ساتھ تصور، اور رزق کے ساتھ ترزین وغیرہ تو سب نمکون ہیں اور (اسناد کا) ختم ہوں متعلقہ کی خصوصیت کو جوہر سے ہے۔

## تشریح

اور اہل بحث نمکون میں یہ بات عرض کی گئی تھی کہ علماء متکلمین کے یہاں تین جماعتیں ہیں۔ ایک ماتریدیہ کی جو نمکون کو مستقل صفت مانتے ہیں اور ترزین وغیرہ کامرغ اسی کو قرار دیتے ہیں اور دوسری جماعت اشاعہ کی ہے جو نمکون کو اصل نہ مان کر قدرت و ارادہ کو اصل مانتے ہیں تیسری جماعت وہ ہے جس کا یہاں شارح ذکر فرما رہے ہیں جن کا مذہب یہ ہے کہ نمکون کیطرح ترزین اور احیاء و امانت تخلیق و ترزین وغیرہ مستقل صفات ہیں گو یا اب صفات بے شمار ہو جائیں گی۔ یہ مذہب علماء ماوراء النہر کہے۔ اور اہل النہر اس کا ترجمہ ہے نہر پار، جیسے ہم بولتے ہیں "نہی پار" جہاں پار، گنگا پار، کھار پار وغیرہ۔ ایسے ہی ماوراء النہر کہے ماوراء النہر چونکہ دریائے جیون کے پار واقع ہے اس لئے اسکو ماوراء النہر کہا جا تا ہے، ماوراء النہر میں یہ مقامات شامل اور واقع تھے، بخارا، سمرقند، نسف، سیجبا، جندہ، شاش، ازجند، خوارزم، کاشغر، ماوراء النہر سے بے شمار علماء اخاف پیدا ہوئے اور اس کے علاوہ بہت سے محدثین اور مفسرین نے جنم لیا، مگر اس کے باوجود قوم مسلم کے حدود و قیود اور آپس میں لنگر کشی کے نتیجے میں اپنے اسلاف کے اس مقدس ورثہ اور اس پاک سرزمین کو روس اور کمیونسٹ کے سپرد کر رکھا ہے۔ خیر ہم یہ عرض کر رہے تھے کہ بعض علماء ماوراء النہر نے تخلیق، ترزین، امانت و احیاء وغیرہ کو صفت حقیقیہ مستقلہ شمار کیا ہے۔

وَفِيهِ تَكْثِيرٌ لِّلْعَنَاءِ مَا عَالَوْهُ شارح فرماتے ہیں کہ اگر تخلیق و ترزین وغیرہ کامرغ نمکون کو قرار نہ دیا جائے بلکہ ان سب کو مستقل صفت حقیقیہ کہا جائے تو اگرچہ یہ تمام صفات ایک دوسرے کے باہم غیر منہیں ہیں مگر تعدد قدما بہت زیادہ لازم آئیگا۔ اصل تو یہ تھا تعدد قدما سے بالکل احتراز کیا جاتا مگر چونکہ قرآن و احادیث سے صفات کا ثبوت ہے اس لئے ناگزیر ہوا کہ ذات باری کیلئے صفات کو ثابت کیا جائے مگر اس میں اس بات کا لحاظ رکھا جائے کہ حقیقی کم صفات ہو سکیں اتنی کم ذات باری کیلئے ثابت کی جائیں جتنے بہت گھٹائے گھٹائے آٹھ صفات پر ہو چکے ہیں جو ضرور ہونگے اس لئے آٹھ کو ذات باری کیلئے ثابت کرتے ہیں اور تعدد قدما فی الصفات کو جائز قرار دیتے ہیں (کم مراً) رہا آٹھ کے علاوہ دیگر صفات کا بیان تو چونکہ اس میں تعدد قدما بہت زیادہ لازم آئے گا یعنی لامتناہی کی حد تک لازم آئیگا اس بنا پر ضروری ہے کہ آٹھ کے علاوہ

وَرَأَى لَوَ كَيْفًا مَتَفَاعِلُهُ ۖ كَمَا طَلَبَ أَجْرَهُ صِفَاتُكَ اِدْأَكْلٌ فِيهِ غَذْرِي هُوَنِي تَقْرِيرٌ سَعْدَانِ فَخْرٍ بِهٖ مَكْرَهُولَتْ  
کیلئے اختصاراً یہاں بھی عرض ہے۔ جس طرح اللہ کی صفات غیر ذات نہیں اسی طرح صفات باہم ایک دوسرے  
کی غیر نہیں ہیں مگر یہاں شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ ٹھیک ہے کہ صفات باہم ایک دوسرے سے متغایر  
نہیں ہیں تو ان سب کو مستقل ثابت کر سکی صورت میں تعدد قدماء جو لازم آئیگا تو قدماء باہم متغایر نہیں  
ہوں گے مگر خواہ مخواہ تعدد قدماء تو لازم آئیگا جو کہ منافی توحید ہے اس لئے حتی الوسع اس اعتراض پر درج  
وَالْأَقْرَبُ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ۔ شارح کا مذہب پہلے گذرچکا یعنی تحقیق کے ضمن میں لہذا اس عبارت  
میں "الاقرب" جو مسلک شارح بیان کر رہے ہیں وہ ان کا پسندیدہ نہیں ہے بلکہ یہ مسلک ان لوگوں کے مسلک  
کے مقابلہ میں اقرب الی الصواب ہے جو ابھی مذکور ہوا یعنی علماء ما دار النہر کے مسلک کے مقابلہ میں ماتریدیہ کے  
قول کو اقرب الی الصواب کہہ رہے ہیں یعنی ان سے اچھا قول اشاعریہ کا ہے چنانچہ شارح فرماتے ہیں کہ بعض علماء  
ما دار النہر کے نظریہ کے مقابلہ میں علماء ماتریدیہ کا مذہب اقرب الی الصواب ہے جس میں کہا گیا ہے کہ کنون ترزین  
وتخلیق وغیرہ کامرعب ہے چنانچہ جب کنوین کا تعلق حیات سے ہوتا ہے اس کو احیاء سے اور جب ترزین سے ہوتا  
ہے تو کنوین کو ترزین سے اور صورت سے ہوتا ہے مگر فصوصی اسماء جنکے ساتھ یہ موسوم ہیں یہ مختلف تعلق کیوجہ  
امانت و احیاء اور ترزین وغیرہ بھی ممکن ہیں مگر فصوصی اسماء جنکے ساتھ یہ موسوم ہیں یہ مختلف تعلق کیوجہ  
سے نام کی تبدیلی ہے۔

وَالْإِرَادَةُ صِفَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى اِزْلِيَّةٌ قَائِمَةٌ بَذَاتِهِ كَمَا رُذِلَتْ تَأْكِيدُ أَوْ تَحْقِيقُ الْإِثْبَاتِ صِفَةٌ قَدِيمَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى تَقْصِي تَحْصِيرِ الْمَكُونَاتِ بِوَجْهِ دُونَ وَجْهِهِ وَفَوْقَ وَجْهِهِ دُونَ وَجْهِهِ -

**ترجمہ** اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت ازلیہ ہے جو اسکی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اور مصنف نے اس کو بغرض تاکید بخیر بیان کیا (اور مکر کیا) بغرض تحقیق اللہ تعالیٰ کے لئے ایسی صفت قدیمہ کو ثابت کرنے کیلئے جو مومنات کی تخصیص کا تقاضہ کرتی ہے ایک صورت پر نہ کہ دوسری صورت پر اور ایک وقت میں نہ کہ دوسرے وقت میں۔

**تشریح** ماقبل میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی آٹھ صفات میں سے ایک ارادہ ہے اور دیگر صفات کی طرح یہ بھی ازلی اور قدیم ہونے کے ساتھ باری عزائم کے ساتھ قائم ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب صفات کی بحث کے ادائل میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ صفات باری میں سے ایک صفت ارادہ بھی ہے تو پھر یہاں دوبارہ ذکر کرنیکی کیا ضرورت پیش آئی؟

شارح نے اس کی یہ وجہ بیان فرمائی کہ ارادہ کا اعادہ اس لئے کیا تاکہ یہ بات ثابت ہو جائے کہ ارادہ کا مستقل وجود ہے اور یہ علم قدرت کے علاوہ دوسری علیہ صفت ہے چنانچہ شارح "تقتضیٰ الحسے" اسی کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ارادہ ایک ایسی صفت ہے جو کمونات کو بعض مخصوص شکل میں بعض مخصوص اوقات میں عدم سے وجود میں لائے گی مقتضی ہوتی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ علم اور قدرت کا خلق تمام کمونات کے ساتھ برابر ہوتا ہے اور کسی حالت کو کسی دوسری حالت پر مثلاً عدم کو وجود پر یا وجود کو عدم پر ترجیح نہیں ہوتی بلکہ وجود کی ترجیح عدم پر بعض مخصوص رنگ و شکل کی ترجیح دوسرے بعض پر یہ ارادہ کے ذریعہ ہوتی ہے علم قدرت کے ذریعہ نہیں۔ لہذا ثابت ہوگا کہ ارادہ ایک مستقل صفت ہے جو علم قدرت کے علاوہ ہے۔

لَا كَمَا زَعَمَتِ الْفَلَسَفَةُ مَرَاتِنَا تَعَالَى مُوجِبَةً بِالذَّاتِ لَا فَاعِلَةً بِالْإِرَادَةِ وَالْاِخْتِيَارِ

ترجمہ

تشریح

ایسا نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ نے گمان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہے فاعل بالارادہ اور بالاختیار نہیں ہے۔

یہاں سے شارح فلاسفہ کی تردید کر رہے ہیں جن کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہے فاعل بالاختیار نہیں ہے۔ اور ان کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ فاعل مختار نہیں ہے بلکہ اس کے تمام کام بالاجاب اور بالاضطرار ہوتے ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ مجبور ہے کہ اس سے ان افعال کا صدور ہو کر ہی رہے گا لہذا اگر وہ چاہے کہ فلاں کام نہ کرے تو یہ اس کے اختیار میں نہیں ہے۔ اس کو ایک مثال سے یوں سمجھئے کہ جیسے سورج کی کرنیں اور شعاعیں سورج سے اضطراراً نکلتی ہیں اگر سورج ان کو روکنا چاہے تو روک نہیں سکتا، ایسے ہی اللہ تعالیٰ کے افعال ہیں (غرض باللہ میں ذلک)

ہم حضرت مجددؑ کے حوالے سے اس قول کی حقاقت ظاہر کر چکے ہیں، فلاسفہ کو شبہ یہ ہوگا کہ اگر اللہ تعالیٰ کو فاعل بالارادہ مانا جائے تو پھر اس کیلئے صفت ارادہ کا ثبوت ہوگا پھر اس صفت کی دو صورتیں ہوں گی یہ حادث ہوگا یا قدیم ہوگا، اگر اس کو حادث مانا جائے تو اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہو لازم آتا ہے جو باطل ہے اور اگر قدیم مانا جائے تو اس کا زوال لازم آئے گا کیوں کہ جب ازل سے ارادہ کسی شے کے وجود کے ساتھ والہ ہے تبھا اور پھر حسب ارادہ اس کی ایجاد ہو گئی تو بعد ایجاد ارادہ ایجاد زائل ہو گیا حالانکہ ارادہ قدیم و ازلی تھا جس کا زوال لازم آ رہا ہے اس لئے انھوں نے سرے سے ارادہ ہی کا انکار کر دیا مگر یہ انکی غلط فہمی ہے کیونکہ زوال تعلق میں ہو رہا ہے اور متعلقات کا حدوث متعلق کے حدوث و زوال کو مستلزم نہیں ہوتا۔

نتیجہ: موجب بالذات: موجب اسم فاعل کا صیغہ ہے افعال سے، جس کے معنی ہیں کہ اس کی ذات

بغیر اختیار و ارادہ کے اس سے صدور فعل کو واجب کرتی ہے جیسے آگ سے احتراق کا صدور بلا آگ کے اختیار کے ہے۔

### وَالنَّجَارِيَّةُ مِنْ أَذْنَاءِ مَرْيَدٍ بِنَاتِهِ لَا بِصِفَتِهِ

ترجمہ  
تشریح

۔ (اور نہ ایسا ہے جیسا کہ) بخاریہ (گمان کرتے ہیں) کہ اللہ تعالیٰ بالذات مرید ہے اپنی صفت کی بنا پر نہیں بخاریہ، یہ ایک فرقہ ہے جو محمد بن حسین یا حسین بن محمد بن عبد اللہ بخاری طبرستان منسوب ہے۔ حاشیہ نبراس میں حوالہ فقط العجلان لکھا ہے کہ یہ جولاہ تھا، خیر اس فرقہ کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ مرید ہے یعنی ارادہ عین ذات ہے، ذات کے علاوہ ارادہ الگ سے کوئی چیز نہیں اور ماقبل میں گذر چکا ہے کہ یہی مذہب معتزلہ کا ہے کہ صفات عین ذات ہیں تو بجز سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب معتزلہ کا بھی یہی مذہب ہے تو پھر فرقہ بخاریہ ہی کی کیوں تخصیص کی گئی؟ دونوں کو ذکر کرتے، صاحب نبراس نے عقل کی لامعنی پر شک لگاتے ہوئے کہہ ہے کہ شاید انکی تخصیص اسلئے کی گئی ہو کہ یہ فرقہ صرف ارادہ کے سلسلہ میں عنایت کا قائل ہے اور دیگر صفات کو مستقل مانتا ہو گا اور یہاں چونکہ ارادہ کا بیان چل رہا ہے اسلئے فقط بخاریہ کا تذکرہ کیا گیا ہو گا۔

### وَبَعْضُ الْمُعْتَزَلِيَّةِ مِنْ أَذْنَاءِ مَرْيَدٍ بَارَادَةٌ حَادِثَةٌ لَا فِي حَقِّهِ

ترجمہ  
تشریح

۔ (اور نہ ایسا ہے جیسا کہ) بعض معتزلے (گمان کیلئے) کہ اللہ تعالیٰ مرید ہے ایسے ارادہ کے ساتھ جو حادث ہے کسی محل میں نہیں ہے۔ یہاں سے شارح بعض معتزلہ کی تردید کر رہے ہیں اور بعض معتزلہ کا مصداق عبد الجبار اور ابو علی انجائی اور اس کا بیٹا ابو ہاشم ہیں ان کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مرید تو ہے مگر ارادہ حادث ہے دوسری بات یہ ہے کہ ارادہ کے قیام کا کوئی محل نہیں بلکہ ارادہ بذات خود قائم ہے انھوں نے کہا کہ اگر ارادہ کو قدیم مانا جائیگا تو مراد کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور جواب اس شبہہ کا گذر چکا ہے اور بغیر کسی محل کے قیام اس کا اسلئے مانتے ہیں کہ اگر اس کا قیام ذات باری کے ساتھ مائیں تو اس کا محل جو حادث ہونا لازم آئے گا اور اگر اس کا قیام کسی اور کے ساتھ مائیں تو یہ بھی باطل ہے کیوں کہ صفت تو اللہ کی ہے اور قائم ہے کسی دوسری شئی کے ساتھ، حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ صفت کا قیام اسی کے ساتھ ہوتا ہے جس کی وہ صفت ہوتی ہے۔



## واللہ الامیۃ من ان ارادۃ حادثۃ فی ذاتہ۔

ترجمہ

یہاں سے شارح کرمیہ کی تردید فرما رہے ہیں جنھوں نے ارادہ کو تو ثابت کیا ہے مگر اسکو حادث مانا ہے اور اس کا محل حدوث ذات باری کو مانا ہے اور چونکہ یہ فرق باری تعالیٰ کے ساتھ حادث کے قیام کو جائز قرار دیتا ہے، حادث کہنے کے دلائل اور جوابات ماقبل میں گزر چکے ہیں یہ مختلف مذاہب اور نظریات کا مذکورہ ہوا جو ارادہ باری تعالیٰ سے متعلق ہیں شارح اگلی عبارات میں ان باطل نظریات و خیالات کی تردید فرما رہے ہیں اور یہی اہل حق کے دلائل ہیں یعنی ان دلائل کے ضمن میں مخالفین کا رد بھی ہو جاتا ہے۔

والدلیل علی ما ذکرنا الا بالیات الناطقۃ باثبات صفتہ الارادۃ والمشیۃ لہ تعالیٰ مع القطع بلزوم قیام صفتہ الشیء بسبب امتناع قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ۔

ترجمہ

اور دلیل اس پر (مقیدہ پر) جسکو ہم نے ذکر کیا ہے وہ آیات ہیں جو ناطق ہیں اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ اور مشیت کے اثبات کے سلسلے میں یقینی ہوئیے ساتھ ساتھ شئی کی صفت کے قیام کا لزوم اسی شے کے ساتھ شے کی صفت کے قیام کا لزوم اسی شے کے اور متنع ہونا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام۔

ترجمہ

ہمارا دعویٰ ماقبل میں ابھی گزر رہا ہے کہ ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت ازلیہ ہے اب اس پر شارح پانچ دلائل قائم کریں گے۔ پہلی دلیل: نصوص قطعیہ سے اللہ کے ارادہ اور مشیت کا ثبوت ہوتا ہے۔ جیسے یفعل اللہ ما یشاء، و یحکم ما یرید، اور فعال لما یرید۔ ان دلائل قطعیہ سے پتہ چلا کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ صفت ارادہ کا قیام ہے لہذا فلاسفہ کا قول باطل ہو گیا جنھوں نے بالظہر ارادہ ہی کی نفی کر دی۔ بالفاظ دیگر پہلی دلیل سے فلاسفہ کا رد ہو گیا۔ دوسری دلیل: جب کسی ذات کیلئے کوئی صفت ثابت ہوگئی تو اس کا قیام بھی اسی کے ساتھ ہوگا جیسے زید کا علم، زید کے ساتھ قائم ہے لہذا ارادہ الہی بھی اللہ کے ساتھ قائم ہوگا، اس دلیل سے مجاہدہ اور بعض معتزلہ دونوں کی تردید ہوگئی، مجاہدہ کی تردید تو ظاہر ہے کہ انھوں نے ارادہ ہی کا انکار کیا ہے حالانکہ دلیل مذکور سے اس کا ثبوت ہے اور بعض معتزلہ نے جو ارادہ کو حادث مانا ہے اسی عبارت سے انکی بھی تردید ہوگئی کیونکہ ہمارے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ باری تعالیٰ محل حوادث نہیں ہے اور جب صفت ارادہ حادثہ کو اللہ کے ساتھ قائم مانیں گے تو اس کا محل حوادث ہونا

لازم آئیگا اور یہ باطل ہے تو ہمارے اصول کی مطابق جب باری تعالیٰ کیلئے صفت کا ثبوت ہوگا تو بطریق حدیث نہ ہوگا لہذا مذکورہ عبارت سے جیسے بخاریہ کی تردید ہے ایسے ہی بعض معتزلہ کی بھی تردید ہے اس تقریر سے بعض حضرات کا یہ کہنا بیجا ثابت ہوگا کہ بعض معتزلہ کی تردید کیلئے ہوگئی؟ جواب ظاہر ہے۔

تیسری دلیل :- اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام محال و متعین ہے لہذا معلوم ہوگا کہ اس کی صفت ارادہ مثل دیگر صفات کے قدیم ہوگی اس میں کرامیہ کی تردید ہے جنہوں نے صفت ارادہ کو حادث تسلیم کر کے ذات واجب کے ساتھ اس کا قیام ثابت کیا ہے۔ اس دلیل سے انہی تردید ہوگئی بلکہ ان کی مٹی پلید ہوگئی۔ ہم نے اب تک کی عبارت کو مستقل تین دلیلوں پر محمول کرتے ہوئے یہ تقریر پیش کی ہے۔ صاحب نبراس نے ان تینوں بیندوں کو ایک ہی دلیل شمار کیا ہے اور انہما کی بات بھی یہی ہے مگر ہم نے بغیر نصہیل ہر بیند کو مستقل دلیل شمار کر لیا ہے۔ واللہ الناس فیما یعشقون مذاہب

وَ اَيْضًا نِظَامُ الْعَالَمِ وَ وُجُودُهُ عَلَی الْوَجْهِ الْأَوْفَقِ الْأَصْلَحِ ذَلِيلٌ عَلٰی كَوْنِ صَانِعِهِ قَادِرًا مُخْتَارًا وَ كَذٰلِكَ اَحَدُ وَثَةٍ اِذَا لَوْ كَانَ صَانِعُهُ مُوجِبًا بِالذَّاتِ لَزِمَ مَقْدَمُهُ ضَرُورَةً اِمْتِنَاعُ تَخْلُفِ الْمَعْلُولِ عَنْ عِلَّتِهِ الْمَوْجِبَةِ۔

## ترجمہ

اور نیز عالم کا نظام اور اس کا نفیس و عمدہ صورت پر وجود اس کے صانع کے قادر مختار ہونے پر دلیل ہے اور ایسے ہی عالم کا حدوث (اس کے صانع کے مختار ہونے پر دلیل ہے) اس لئے کہ اس کا صانع اگر موجب بالذات ہو تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئیگا، تخلف معلول کے امتناع کی ضرورت کی وجہ سے اپنی علت موجب سے۔

## تشریح

وَ اَيْضًا اِنَّہٗ بِقَوْلِ صَاحِبِ نَبْرَسٍ دُوسری اور ہماری قائم کردہ ترتیب کے مطابق یہ چوتھی دلیل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ حکماء اور اہل حق سبھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ عالم کو انتہائی خوبصورت اور شاندار طریقہ پر پیدا کیا گیا ہے۔ عالم کا اس طرح ہونا خود دلیل قوی ہے کہ اس کا صانع مختار اور قادر مطلق ہے کیونکہ ذات باری کا تمام موجودات کے ساتھ تعلق بالکل یکساں ہے اب اگر اس کو فاعل مختار نہ مانا جائے تو یہ سوال اٹھے گا کہ جب تمام موجودات کے ساتھ اس کا تعلق برابر ہے تو عالم کو اس مخصوص شکل پر کس نے پیدا کیا، کیا یہ چیزیں اشکال مخصوصہ میں خود بخود متشکل ہوتی ہیں ظاہر ہے کہ ایسا منہیں ہے لہذا یہ بات تسلیم کرنی پڑے گی کہ وہ مختار اور مرید ہے اور تمام کمونات کو اپنے ارادہ اور اختیار سے بنایا ہے۔

وَ كَذٰلِكَ اَحَدُ وَثَةٍ اِنَّہٗ ہمارے قائم کردہ ترتیب کے مطابق یہ پانچویں دلیل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ عالم کا

حدوث اس بات کو چیخ مچ کر کہہ رہا ہے کہ جہان مختار ہے کیونکہ اگر اسکو موجب بالذات مانا جائے اور کہا جائے کہ جہان سے عالم بلا اختیار ہو گیا یعنی صانع تعالیٰ عالم کی علت موجب ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ علت موجب سے معلول کا تخلف جائز نہیں ہے لہذا عالم جو کہ معلول ہے اس کا علت یعنی صانع سے تخلف جائز نہ ہوگا اور جب یہ ہوگا تو عالم بھی مثل اپنی علت موجب کے قدیم ہوگا حالانکہ وہ حادث ہے جو کبھی اور پانچویں دلیل میں فلاسفر پرورد ہے۔ صفت ارادہ کا بیان مکمل ہو گیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ارادہ ایسی صفت ہے جو ازلی ہے اور اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور بخاریہ اور بعض معتزلہ اور کرامیہ اور فلاسفہ کے جوابات باطل ہیں ان پانچوں دلائل سے جن کا تفصیلی بیان آچکا ہے۔

(محمد یوسف غفرلہ)



## بحث رویت باری

اولاً یہ بات ذہن میں رکھئے کہ قرآن اور حدیث اور اجتماع صحابہ اور تابعین سے یہ امر ثابت ہے کہ اہل ایمان جنت میں خداوند قدوس کے دیدار سے مشرف ہوں گے جس طرح الشرب العزت بندوں کو دیکھتا ہے اور خود مکان اور جہت سے منزہ ہے اور بندے مکان اور جہت میں ہیں اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ بندے خداوند ذوالجلال کو اس طرح دیکھیں کہ بندے کو کسی خاص سمت اور مکان میں ہوں اور باری عزوجل مکان اور سمت سے برتر ہو، رویت کیلئے جو شرطیں بیان کی گئی ہیں کہ وہ مرنی جسم ہو اور کسی مکان اور جہت میں ہو تو یہ شرطیں رویت کی شروط عادیہ ہیں یہی وجہ ہے کہ ہوسکتا ہے اور بار بار ہوتا ہے کہ رویت کی تمام شرطیں موجود و متحقق ہیں مگر رویت کا تحقق نہیں ہے اسی طرح یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بعض اشیاء کو بغیر شروط عادیہ کے دیکھ لیا جائے بلی اندھیری رات میں چوہے کو دیکھ لیتی ہے ہم نہیں دیکھ پاتے، آسیب زدہ جنوں کو دیکھ لیتا ہے اور ان سے باتیں کرتا ہے مگر ہم نہیں دیکھ پاتے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت جبرئیل امین کو دیکھتے اور ان سے باتیں کرتے مگر حاضرین مجلس حضرت جبرئیل کی دیدے محمود رہتے تھے بہر حال جس طرح شروط رویت کے ساتھ بھی رویت کا تحقق ہمزوری نہیں اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ شروط منفی ہوں اور رویت کا تحقق ہو جائے جس طرح آج اللہ تعالیٰ کو دل کی آنکھ سے بے کیف دیکھتے ہیں قیامت کے دن سر کی آنکھوں سے بے کیف دیکھیں گے جیسے مکان کو بغیر مکان کے اور جہت کو بغیر جہت کے دیکھتے ہیں حالانکہ مکان کسی مکان میں نہیں اور جہت کسی جہت میں نہیں ورنہ تسلسل متحیل لازم آئے گا۔ جس طرح آنکھ دیکھتی ہے اور زبان بولتی ہے اور کان سنا ہے کان بولتا نہیں اور زبان کچھ نہیں بولتی نہیں مگر آخرت میں ہاتھوں کا بولنا لہذا قرآنی سے ثابت ہے اسی طرح دنیا میں دنیاوی

آکھیں رویت باری سے عاجز ہیں مگر آخرت میں احکام بدل جائیں گے اور آنکھوں میں ایسی قوت رکھ دی جائیگی کہ وہ مشاہدہ کر سکیں۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ دیدار خداوندی عقلاً ممکن ہے اور مخبر صادق نے اس کے وقوع کی خبر دی ہے تو پھر اس کے وقوع میں کوئی استبعاد نہیں، امکان پر دلائل کثیرہ قائم ہیں جو شرح میں اپنے اپنے مقام پر آپ کے سامنے آئے ہیں۔ امکان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ خواہش محالات کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتی بلکہ ممکنات کے ساتھ ہوتی ہے لہذا حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اس کے کلام کیا، بعد کلام دیدار کی تمنا و خواہش پیدا ہو گئی۔ اتنے طرے اول العزم معبر کو خواہش رویت ہونا اور پھر اللہ سے سوال کرنا اس کے امکان پر دال ہے ورنہ حضرت موسیٰ پر یہ اعتراض ہو گا کہ انھوں نے ایسا سوال کیا جو ذات باری کے متعلق ممنوع اور محال ہے تو کیا انکو یہ خبر نہیں تھی کہ یہ از قبیل متغیبات ہے اور پھر الشرب العزت نے بھی یہ جواب مرحمت فرمایا ”لن ترانی“ یعنی تم مجھے دیکھ نہیں سکو گے یعنی اتنی طاقت تم میں نہیں ہے کہ مجھے دیکھ سکو یہ نہیں فرمایا کہ ”لن أری“ کہ میرا دیدار محال ہے مجھے دیکھا نہیں جا سکتا۔

پھر قرآن اور حدیث سے اس کا صاف ثبوت ہے اور عقلاً اس کا امکان ہے تو پھر اس کا اعتقاد ضروری ہو مگر معتزلہ اور رافضی اور فلاسفہ اور خوارج رویت باری کے منکر ہیں۔ خلاصہ کلام جب دنیا میں بعض مخلوقات باری کو بغیر شرط رویت کے دیکھا جا سکتا ہے تو اسکو بغیر ان شروط کے کیوں نہیں دیکھا جا سکتا؟

وَبِذِیكَ اللَّهُ تَعَالَى بِعَيْنِهِ لَا تَكْشَافُ التَّامَّ بِالْبَصَرِ وَهُوَ مَعْنَى اثْبَاتِ الشَّيْءِ كَمَا هُوَ حَاسَّةٌ  
الْبَصَرِ وَذَلِكَ إِذَا نَظَرْنَا إِلَى الْبَدَنِ ثُمَّ اغْمَضْنَا الْعَيْنَ فَلَا خَفَاءَ فِيهِ، وَإِنْ كَانَ  
مُتَكَشِّفًا لَدَيْنَا فِي الْحَالَتَيْنِ، لَكِنْ انْكَشَافُ حَالِ النَّظَرِ إِلَيْهِ أَتَمُّ وَأَكْمَلُ وَلَنَا بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ  
حَالَةٌ مَحْضُوصَةٌ هِيَ الْمَسْمُوتَةُ بِالرُّؤْيَةِ

## ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ کی رویت (دیدار جو) آنکھ سے انکشاف تام کے معنی میں ہے اور یہی معنی ہیں کسی شے کے ادراک کر لینے کے حاسہ بصر سے جیسی وہ ہے، اور یہ اس لیے کہ جب ہم چودھویں رات کے چاند کی طرف دیکھتے ہیں پھر ہم آنکھ بند کر لیتے ہیں تو اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ چاند اگرچہ دونوں حالتوں میں ہم پر منکشف ہے لیکن اس کی طرف دیکھنے کی حالت میں اس کا انکشاف تام کامل ہے اور ہمارے لئے اس وقت میں اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایک مخصوص حالت ہے۔

یہی وہ حالت ہے جس کا نام رؤیت ہے۔

کئی یہ کہ یہاں سے رویت باری کی بحث کا آغاز ہے اس میں اہل حق اور دیگر فرقوں کا اختلاف

کہ رویت باری آنکھوں سے ہو سکتی ہے یا نہیں ہاں رویت قلبی کے سبھی قائل ہیں اور بہت سی حکایات سلف صالحین سے اس سلسلے میں منقول و مروی ہیں۔ خیر اسلئے صفحات میں اس اجمال کو تفصیل کیسا تھ بیان کیا جا رہا ہے۔

**رویت کی تعریف** | شارح نے اس کی دو تعریفیں نقل فرمائی ہیں اور دونوں تعریفوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

**معنی** الانکشاف الخ۔ یہ رویت کی پہلی تعریف ہے۔ رویت کہتے ہیں آنکھ کے ذریعہ کسی شے کا انکشاف تام ہو جائے۔ رویت کی دوسری تعریف :- اثبات الشیء الخ۔ یعنی حاسہٴ بصر کے ذریعہ کسی چیز کا اس طریقہ پر ادراک کر لینا جیسی وہ نفس الامر میں موجود ہے۔ بہر حال دونوں تعریفوں کو دیکھنے سے اندازہ ہو گیا ہو گا کہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

وَذَا لَکَ اَمَّا اِذَا اَنْظَرْنَا الْخ۔ ذلک کا شمار الیہ انکشاف تام ہے عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ رویت انکشاف تام کو کہا جاتا ہے اسلئے کہ جب ہم چاند کو دیکھتے ہیں اور پھر آنکھیں بند کر لیتے ہیں تو ان دونوں صورتوں میں چاند ہمارے سامنے منکشف رہتا ہے مگر عین دیکھنے کی حالت میں جو وضاحت و انکشاف ہے وہ انکشاف آنکھ بند کر لینے کی صورت میں نہیں ہو سکتا، چاند کو دیکھنے کے وقت جو ایک مخصوص کیفیت اور حالت ہماری ہوتی ہے اسی کا نام رویت ہے اور اس میں انکشاف تام ہے اور آنکھیں بند کر دینے کی صورت میں انکشاف ناقص ہوتا ہے۔

**تنبیہ** :- احقر نے بزبانہٴ طالعہ علی ایک مرتبہ حضرت مولانا وحید الزماں صاحب کیراڑی استاذ ادب والعلوم کو پرسند سے عرض کیا کہ حضرت رویت اور نظر میں کیا فرق ہے؟ تو جواب میں ارشاد فرمایا کہ نظر کے معنی فقط نگاہ ڈالنا خواہ نظر آئے یا نہ آئے۔ اور رویت کہتے ہیں دیکھ لینا جیسے بولا جاتا ہے "نظرت الی الہلال" فرایتہ۔ اس واقعہ کے سولہ سال کے بعد گزشتہ سال پھر میں نے ان سے یہ واقعہ دہرایا تو انھوں نے فرمایا کہ خواہ یوں کہہ لیجئے کہ رویت کہتے ہیں مرنے کے پالنے کو اور نظر کہتے ہیں مرنے کے تیغ کو۔

**تنبیہ** :- رویت کہتے ہیں آنکھ کھولنے پر کسی چیز کے ادراک تام اور انکشاف بلیغ کو اور رویت کی واسطے اسباب تقاریری میں جو شرطیں ہیں یہ ضروری نہیں کہ نشاۃ ثانیہ میں رویت باری کی واسطے بھی یہ شرطیں ہوں۔

**تنبیہ** :- مصدر بھی بنی للفاعل ہوتا ہے اور بھی بنی للمفعول، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہاں رویت مصدر تہ ہے کس پوزیشن میں ہے تو ظاہر ہے کہ یہاں اسکو بنی للمفعول قرار دیا جائیگا اسلئے کہ اسکی تفسیر انکشاف سے کی گئی ہے اور انکشاف مرنے کی صفت ہے اور بحث یہاں اسی کی ہے کہ باری تعالیٰ مرنے ہو سکتا ہے یا نہیں اور اگر اسکو بنی للفاعل کہا جائے گا تو یہ رائی کے معنی میں ہو گا اور یہ بحث متنازع فیہ نہیں ہے بلکہ متنازع فیہ مرنے میں ہے۔

**تنبیہ** :- یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ رویت باری افضل ہے یا اس کی معرفت؟ غور کے بعد

یہ بات منفع ہوتی ہے کہ رویت کا مقام اونچا ہے یہی وجہ ہے کہ مومنین کو معرفت سے جہولت حاصل ہوتی ہے  
دیدارِ خداوندی سے اس سے زیادہ لذت حاصل ہوگی اور اسی لئے دیدارِ باری کو افضل النعم شمار کیا گیا ہے اور  
یہ بھی ظاہر ہے کہ ہم جس چیز کو دیکھیں اسکی کہنہ کا جاننا ضروری نہیں ہے۔ فرمانِ رسالت ہے ماعرفناک حتی  
معرفةک۔ حالانکہ شبِ معراج میں آپ کو رویت ہوئی۔ (کناسینیاتی)

حائِزَةُ فِي الْعَقْلِ بِمَعْنَى أَنَّ الْعَقْلَ إِذَا أَخْلَى وَنَفْسَهُ لَمْ يَحْكَمْ بِأَمْتَانٍ رُؤْيَتِهِمَا مَالَهُ لِيَقْمَلَ  
بِرُحْنَانٍ عَلَى ذَلِكَ مَعَ أَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُهُ وَهَذَا الْقَدْرُ ضَرُوفِيٌّ فَمِنْ ادَّعَى الْأَمْتَانِ  
فَعَلِيلَةُ الْبَيَانِ

**ترجمہ**

(رویت باری) باعتبار عقل جائز ہے اس معنی میں کہ جب عقل کو محضی بالطبع چھوڑ دیا جائے تو وہ رویت  
باری کے امتناع کا فیصلہ نہیں کرتی۔ جب تک کہ عقل کیلئے اس پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے

**تشریح**

باوجودیکہ اصل دلیل کا نہ ہونا ہے اور یہ مقلدِ ضروری ہے تو جو امتناع رویت کا دعویٰ کرے اس پر بیان لازم ہے۔  
یہ عبارت خبر ہے اور رویت اللہ مبتدئہ اس عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ رویت باری عقلاً ممکن ہے تو جب  
عقلاً امکان ہے اور شریعت سے اس کا وقوع ثابت ہے تو پھر اس میں استحالہ کیا رہے گیا۔  
ممکن ہونیکہ دلیل یہ ہے کہ اگر عقل کو اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے اور خارجی آمیزش سے اسکو منزہ رکھا جائے  
تو عقل ہی فیصلہ کرتی ہے کہ رویت باری ممکن ہے جس میں نہ کوئی استحالہ ہے اور نہ کوئی استبعاد امتناع  
ہاں اگر امتناع رویت پر کوئی دلیل قائم کر دی جائے تو اس وقت عقل کا فیصلہ کہ رویت ممکن ہے باقی نہیں  
رہے گا، یعنی اس وقت عقل رویت باری کو منفع قرار دے گی مگر کیا کیا جائے امتناع رویت پر کوئی دلیل قائم نہیں  
ہے لہذا جب کوئی دلیل قائم نہیں ہے تو عقل کا فیصلہ بدستور رہا کہ رویت ممکن ہے، اور اگر کوئی دعویٰ کرتا  
ہے کہ نہیں صاحب! آپ غلط کہہ رہے ہیں بلکہ رویت باری منفع ہے تو اس کا یہ قول باطل ہے اور اس کے  
زمرہ دلائل لانا ہے، دلائل سے وہ اگر امتناع ثابت کر دے تو ہم مابین مگر وہ ہرگز امتناع ثابت نہیں کر سکے  
گا اسی کو شارح نے یوں فرمایا: من ادعی الامتناع فعلیلہ البیان!

وَقَدْ اسْتَدَلَّ اَهْلُ الْحَقِّ عَلَى مَكَانِ الرُّؤْيَةِ بِوَجْهِينَ عَقْلِيٍّ وَسَمْعِيٍّ

**ترجمہ**

اور اہل حق نے رویت کے ممکن ہونے پر دو طرہ بقول پر -  
عقلی اور سمعی۔

## تشریح

اہل حق نے امکان رویت پر دو دلیلیں پیش فرمائی ہیں ایک عقلی اور دوسری نقلی۔  
شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے دلیل عقلی پیش کی ہے اور شیخ ابومنصور ماتریدیؒ نے دلیل نقلی  
پیش فرمائی ہے۔

تقریب الاول انا قاطعون برؤیت الایمان و الاعراض ضروریۃ انا نفرق بالبینین  
جسم وجسم و عرض و عرض ولا بد للحکم المشترك من علتہ مشترکۃ و ہما  
الوجود والحدوث او الامکان اذ الاربع یشترک بینہما الحدوث عبارة عن الوجود  
بعد العدم والامکان عن عدم ضروریۃ الوجود والعدم ولا مدخل للعدم فی العلینۃ  
فتعین الوجود و هو مشترک بین الصنائع وغیرہ فیصح ان یشی من حیث تحقق علۃ  
الصحتۃ و ہما الوجود

## ترجمہ

اول کی تقریر یہ ہے کہ ہم یقین کر نوالے ہیں ایمان اور اعراض کی رویت کا اس بات کے  
بدیہی ہونی کی وجہ سے کہ ہم فرق کرتے ہیں آنکھ کے ذریعہ جسم اور جسم عرض اور عرض کے درمیان  
اور حکم مشترک کیلئے کسی علت مشترک کا ہونا ضروری ہے اور علت مشترک یا وجود ہے یا حادث ہے یا امکان، اس  
لئے کہ کوئی چوتھی چیز ایسی نہیں ہے جو ان دونوں (ایمان و اعراض) کے درمیان مشترک ہو اور حدوث  
مراد ہے عدم کے بعد وجود ہے اور امکان مراد ہے وجود اور عدم کی عدم ضرورت سے اور علیت میں عدم کا کوئی  
داخل نہیں ہے تو وجود متعین ہو گیا اور یہ (وجود) صانع اور غیر صانع کے درمیان مشترک ہے تو یہ صحیح ہے کہ  
صانع کو دیکھ لیا جائے صحبت رویت کی علت متحقق ہونی کی وجہ سے اور علت وجود ہے۔

## تشریح

یہاں سے شارح دلیل عقلی کا بیان فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ بدایت عقل سب سے  
بڑی دلیل ہے اور بدایت یہ بات ثابت ہے کہ ہم جن چیزوں کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کرتے  
ہیں ان میں سے کچھ اجسام ہیں اور کچھ اعراض ہیں اور اجسام و اعراض کے مشاہدہ کا انکار سفسطہ ہے اور ظاہر  
بدایت ہے کیوں کہ ہم اجسام کو دیکھ کر ان میں فرق کو محسوس کر لیتے ہیں کہ یہ فلاں سے بڑا یا طویل ہے وغیرہ  
اور ایسے ہی کیفیات و اعراض کو دیکھ کر ان میں فرق کر لیتے ہیں تو اجسام و اعراض کی رویت بدایت ثابت ہے،  
اور ان سب کو دیکھ لینا ایسا حکم ہے جو ان تمام کے درمیان مشترک ہے۔ بانفاذ دیگر رویت حکم مشترک ہے  
اور یہی سب سے حکم مشترک کی واسطے علت مشترک ہونی چاہئے۔ اب یہ سوال پیدا ہوا کہ علت مشترک کیلئے  
جب ہم نے ان پر غور کیا تو ہمیں محسوس ہوا کہ جن چیزوں میں علت بننے کا احتمال ہے وہ تین ہیں (۱) حدوث  
(۲) امکان (۳) وجود۔ یعنی اجسام و اعراض کو یا تو ان کے حادث ہونی کی وجہ سے دیکھا جاتا ہے یا ممکن

ہونیکی وجہ سے یا موجود ہونیکی وجہ سے لیکن جب دوبارہ غور کیا گیا تو مسئلہ مہم ہوا کہ پہلے دونوں کے اندر علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں چیزیں عدمی ہیں اور عدم کسی چیز کی علت نہیں بن سکتا۔

**سوال** :- یہ دونوں عدمی کیسے ہیں؟ **جواب** :- اس لئے کہ ہر دو شے کہتے ہیں وجود بالعدم کو۔ اور امکان کہتے ہیں وجود و عدم کے مہزوری نہ ہونے کو، دونوں کے مفہوم میں عدم داخل ہے۔ بالفاظ دیگر یہ دونوں عدمی ہیں جو کسی چیز کی علت نہیں بن سکتے، اب باقی رہ گیا وجود یعنی وجود کی وجہ سے جملہ مرئیات کو دیکھا جاتا ہے، اور یہ بھی مسلم ہے کہ وجود اللہ کا بھی ہے اور مخلوق کا بھی بالفاظ دیگر وجود مشترک ہے اور جب وجود مشترک ہے اور یہی وجود رویت کی علت ہے تو مسئلہ مہم ہوا کہ رویت باری تعالیٰ بھی ممکن ہے۔

وبتوقف امتناعہا علی ثبوت کون شیء من خواص الممكن شریکاً او من خواص الواجب مانعاً وکن ایضاً ان یرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا یرى بناءً علی ان الله تعالیٰ لم یخلق فی العبد رؤیتها بطریق جری العادة لا بناء علی امتناع رؤیتها

## ترجمہ

اور موقوف ہے رویت کا متنع ہونا کسی شے کے ثابت ہوجانے پر ممکن کے خواص میں سے شرط بنکر یا واجب کے خواص میں سے مانع بنکر، اور ایسے ہی صحیح ہے یہ کہ تمام موجودات کو دیکھ لیا جائے یعنی آواز اور ذائقہ اور بوئیں اور اس کے علاوہ اور ان چیزوں کو نہیں دیکھا جاسکتا اس بنا پر کہ اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر ان کی رویت کا خلق نہیں فرمایا، نہ کہ ان کی رویت کے متنع ہونیکی بنا پر۔

## تشریح

یہاں سے شارح ایک سوال مقدس کے جواب کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ چلتے ہم نے تسلیم کیا کہ رویت کی علت وجود ہے مگر اس کے باوجود بھی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وجود کی وجہ سے رویت کا تحقق ہو ہی جائیگا کیونکہ ممکن ہے کہ وجود ممکن کے ساتھ ساتھ اسکی رویت کے درست ہونیکی لئے کچھ شرطیں ہوں جیسے مری کا جہت میں ہونا، سامنے ہونا، روشنی میں ہونا وغیرہ (کما سبیاتی) تو جب علت موجود ہو اور یہ شرطیں مفقود ہوں تو رویت کیسے ہوگی نیز ایسے ہی جواب کا بھی وجود ہے اور اسی وجود کو آپ نے رویت کی علت قرار دیا ہے لیکن یہ بات مسلم ہے کہ اگر کوئی مانع موجود ہوگا تو علت بھی کارگر نہیں ہوتی اور یہاں کہا جاسکتا ہے کہ واجب کی رویت کے سلسلے میں وجود کے باوجود مانع رویت موجود ہے اور وہ مانع یہ ہے کہ اس کی ذات رویت کے قابل ہی نہیں ہے۔

بہر حال یہ اشکال ہے جس کا حاحاصل یہ ہے کہ علت کے پاسے جانیکے باوجود شرطوں کے متنع ہونیکی وجہ سے رویت متحقق نہیں ہو سکتی۔ شارح نے اس عبارت سے اسی اعتراض کے جواب کی طرف



اشارہ کیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ اعتراض اس وقت ہو سکتا تھا جبکہ کچھ شرطیں رویت کی ہوتیں مگر کیا کیا جائے کہ مذکورہ دونوں باتوں میں سے کچھ بھی ثابت نہیں نہ کوئی شرط ممکن ثابت ہے اور نہ واجب کی رویت کیلئے کوئی مانع ثابت ہو سکا لہذا معلوم ہوا کہ رویت باری تعالیٰ جائز ہے۔

**تنبیہ:**۔ شرح عقائد کے بعض نسخوں میں ”وینتوقف امتناع ہائے اول بعض میں امتناع ہے، اول صورت ظاہر ہے کہ ہمارے کامرغ رویت ہے اور ثانی صورت میں ہمارے کامرغ تحقیق الرویہ ہے فلا اشکال فیہ۔  
**تنبیہ:**۔ شرح مقاصد میں علامہ سعد الدین نفت زانی نے فرمایا ہے کہ ہمارا موضوع بحث رویت باری کے جواز امکان نیز صحت باری کے ساتھ وابستہ ہے نہ کہ تحقیق رویت باری کے ساتھ جب یہ بات مسلم ہے تو معلوم ہوا کہ معترض کا مذکورہ اعتراض بر محل نہیں کیونکہ شرطیت و مانعیت تحقیق رویت کیلئے مقصور ہو سکتی ہے صحت رویت کیلئے نہیں، بالفاظ دیگر معترض کا اعتراض ہمارے موضوع سے ہٹ کر ہے۔

**سوال:**۔ جب آپ نے یہ ثابت کیا ہے کہ رویت کی علت وجود ہے تو پھر بتائیے کہ آوازیں اور دیکھے اور بوئیں موجود ہیں یا نہیں ظاہر ہے کہ آپ کا جواب نفی پہلو میں تو ہو نہیں سکتا، یقیناً مثبت پہلو میں ہی آپ کا جواب ہو گا تو ہم سوال کریں گے کہ جب ان چیزوں کا وجود ہے تو ان کو دیکھا کیوں نہیں جاتا؟  
**جواب:**۔ ہم ابھی عرض کر چکے ہیں کہ ہم جواز رویت سے گفتگو کر رہے ہیں تحقیق رویت سے نہیں اور مذکورہ اشارہ کی رویت سبھی جائز ہے متنع نہیں ہے فلا اشکال فیہ۔

**سوال:**۔ جب مذکورہ اشارہ کی رویت ممکن (جائز) ہے تو پھر دکھائی کیوں نہیں دیتیں؟  
**جواب:**۔ نہ دکھائی دینے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان اشیاء کے سلسلے میں رویت کا تعلق نہیں فرمایا اگر ان کا دکھائی نہ دینا امتناع رویت کی وجہ سے ہوتا تو آپ کا اعتراض درست ہوتا۔

وَحَبْنِ اعْتَرَضَ بَانَ الصَّحْبَةِ عَدْمِيَّةَ فَلَا تَسْتَدْعِي عِلَّةَ وَلَوْ سَلِمَ فَاَوْحَدَ النُّوعِ قَدْ  
يَعْلَلُ بِالْمَخْتَلَفَاتِ كَالْحَرَارَةِ بِالنَّشْرِ وَالنَّارِ فَلَا يَسْتَدْعِي عِلَّةَ مُشْتَرِكَةٍ وَلَوْ سَلِمَ فَالْعَدْمِي  
يَصْلَحُ عِلَّةَ لَعْدَمِهِ وَلَوْ سَلِمَ فَلَا تَسْلَمُ اشْتِرَاكِي الْوُجُودِ بَلْ وَجُودُ كُلِّ شَيْءٍ عَيْنِي -

**ترجمہ:** اور جب وقت یہ اعتراض کیا جائیگا کہ صحت عدمی ہے تو وہ علت کو مقتضی نہ ہوگی اور اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو وہ احد نوعی مختلف علتوں کے ساتھ معلل ہوتا ہے جیسے حرارت سورج سے اور آگ سے تو علت مشترکہ کو مقتضی نہ ہوگا اور اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو عدمی، عدمی ہی کے لئے علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو ہم وجود کے اشتراک کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہر چیز کا وجود اس کا عین ہے۔

## تشریح

ماقبل میں بیان کیا گیا ہے کہ حکم مشترک کیلئے علت مشترکہ کا ہونا ہے اور اجسام و اعراض کے درمیان تین چیزیں مشترک ہیں جن میں سے علت بننے کی صلاحیت فقط وجود کے اندر ہے امکان اور حدوث عدمی ہونیکی وجہ سے علت نہیں بن سکتے جب علت وجود ہے تو پھر وجود خداوند تعالیٰ اور مخلوقات کے درمیان مشترک ہے لہذا جس طرح جملہ اجسام و اعراض کا مشاہدہ کر لیا جاتا ہے اسی طرح علت کے متحقق ہونیکی وجہ سے رویت باری بھی ممکن ہے۔ اس تقریر پر بحث کر کے کی جانب سے چار اعتراض کئے گئے ہیں منشأ اعتراض رویت باری کا عدم جواز ہے۔

۱۔ اعتراض اول :- اے اہلسنت و الجماعت آپ حضرات رویت باری کے جواز کے قائل ہو یعنی رویت کی صحت کے قائل ہو اور صحت کے معنی امکان کے ہیں اور امکان سے مراد وجود و امتناع کی ضرورت کا سلب ہے بالفاظ دیگر جانب وجود و عدم دونوں کی ضرورت کا سلب ہے اور آپ کے ماقبل میں ذکر فرمودہ قول کیطابق امکان عدمی چیز ہے تو صحت بھی عدمی ہو گئی اور جیسے آپ نے یہ اصول بیان فرمایا ہے کہ عدمی کے اندر علت بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی ایسے ہی یہ اصول بھی مسلم ہے کہ شئی عدمی علت کا بھی تقاضہ نہیں کرتی، جب یہ اصول مسلم ہے اور صحت کا عدمی ہونا بھی مسلم ہے تو پھر صحت رویت عدمی ہونیکی وجہ سے علت کا تقاضہ نہیں کرے گی تو جب صحت رویت علت کا تقاضہ ہی نہیں کرتی تو آپ کا یہ فرمانا کہ حکم مشترک علت چاہئے سب باطل ہوا اور جب سارا استدلال ہی باطل ہوا تو رویت باری کا جواز بھی ثابت نہ ہوگا۔

۲۔ اعتراض ثانی :- اولاً یہ بات سمجھئے کہ وحدت کی چار قسمیں ہیں (۱) وحدت جنسی جیسے حیوان (۲) وحدت نوعی جیسے انسان (۳) وحدت جنسی جیسے رومی (۴) وحدت شخصی جیسے زید، شروع شرح جامی میں اسکی تفصیل ہے۔ تو یہ رویت خواہ جس کی بھی ہو واحد ہے یعنی رویت برابر ہے متحد ہے مگر یہ وحدت نوعی کے ساتھ واحد ہے اور یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ جو چیز وحدت نوعی کے ساتھ واحد ہو وہاں ہر ایک کی الگ الگ ہو سکتی ہیں جیسے حرارت واحد نوعی ہے لیکن اس کی علتیں مختلف ہیں کبھی حرارت سورج سے حاصل ہوتی ہے اور کبھی آگ سے حاصل ہوتی ہے (مثلاً بجلی) اور کبھی گڑانے سے حاصل ہوتی ہے تو آپ نے دیکھا کہ حرارت واحد نوعی ہے مگر علتیں مختلف ہیں اسی طرح رویت واحد نوعی ہے یہاں بھی علتیں مختلف ہو سکتی ہیں یعنی یہ جائز ہے کہ رویت جسم کی علت اور ہوا اور رویت عرض کی اور اور رویت باری کی اور ہوا جو منفی ہو اور جب علت منفی ہو جائے گی تو معلول یعنی رویت باری بھی منفی ہو جائیگا لہذا اس تقریر سے ثابت ہوا کہ آپ کا یہ فرمانا کہ حکم مشترک کی علت مشترک ہے اور وہ وجود ہے خلاف اصول ہے اور جب استدلال کی بنیاد ہی منہدم ہو گئی تو رویت باری کا جواز ثابت نہ ہوگا۔

۳۔ اعتراض ثالث :- آپ نے فرمایا تھا کہ شئی عدمی علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی مگر جب ہماری تقریر سے صحت رویت کا عدمی ہونا ثابت ہو گیا تو معلول بھی عدمی اور علت بھی عدمی ہو گئی یعنی شئی عدمی کیلئے

تو غیب ہو سکتی ہے اور عدمی وہ حدوث اور امکان ہے جس سے باری تعالیٰ منزہ ہے اور جب اسکی رویت کی علت ہی نہیں پائی گئی تو اس کی رویت بھی نہ ہوگی۔

**اعتراض سابع :-** آپ نے رویت کی علت وجود کو ٹھہرایا ہے مگر یہ بات یاد رکھئے کہ وجود شئی عین شئی ہے یعنی ماہیت سے الگ وجود کو کوئی چیز نہیں ہے تو ممکن کا وجود عین ممکن اور واجب کا وجود عین واجب البتہ علت مشترک کہاں رہی، لکن اب بتویں کہنا پڑے گا کہ رویت ممکن کی علت ممکن ہونا ہے اور رویت واجب کی علت واجب ہے حالانکہ آپ کہنا چاہتے ہیں کہ دونوں کے درمیان حکم مشترک کی علت مشترک ہے حالانکہ علت مشترک نہیں ہے لہذا استدلال کی بنیاد ہی منہدم ہو گئی اور رویت باری کا جواز ثابت نہ ہو سکا۔ یہ چار اعتراضات ہیں جن کو شارح نے مذکورہ عبارت میں بیان کیا ہے۔

**متنبیہ ۱ :-** وجود کے سلسلے میں تین مذہب ہیں (۱) مذہب متکلیں، ہر چیز کا وجود خواہ وہ واجب ہو یا ممکن سو فراتر آئے ہو تا ہے تو اس صورت میں وجود مشترک ہو گا جملہ موجودات کے درمیان اور لفظ وجود تمام موجودات پر بطریق توطی صادق ہو گا۔ بالفاظ دیگر اس صورت میں وجود کلی متوطی ہو گا (۲) مذہب حکماء، واجب کا وجود عین واجب ہے اور ممکن کا وجود ممکن کی ماہیت پر زائد ہے تو اس صورت میں کلی مشکک کے قبیل سے ہو گا۔ (۳) مذہب شیخ ابوالحسن اشعری۔ واجب اور ممکن ہر ایک کا وجود اس کا عین ہے تو اس صورت میں وجود دونوں کے درمیان مشترک نہ ہو گا یعنی اشتراک معنوی کے ساتھ مشترک نہ ہو گا البتہ دونوں کے درمیان اشتراک لفظی ہو گا، ہم نے شرح سلم میں مشترک کی دونوں قسموں کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔

**متنبیہ ۲ :-** جن فظن ہے عجیب کا یعنی جب یہ اعتراض کیا جائیگا تو یوں جواب دیا جائیگا صاحب ہراس فرماتے ہیں کہ اگر شارح فظن کو چھوڑ دیتے تو طلبہ کی سہولت کا باعث ہوتا۔

أَجِبَ بَانَ الْإِرَادَ بِالْعَلَّةِ مُتَعَلِّقِ الرَّؤْيَةِ وَالْقَابِلِ لَهَا وَلَا خِفَاءَ فِي لَزْوِمِ كَوْنِهِ وَجُودًا  
ثُمَّ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ خُصُوصِيَّةُ الْجِسْمِ وَالْعَرْضِ لِأَنَّهُ أَوَّلُ مَا نَرَى شَيْئًا مِنْ عِيدِ أَنْمَا  
تَدْرِكُ مِنْهُ هَوِيَّةُ مَادُونَ خُصُوصِيَّةِ جَوْهَرِيَّةٍ أَوْ عَرْضِيَّةٍ أَوْ إِنْسَانِيَّةٍ أَوْ فَرْسِيَّةٍ وَنَحْوِ  
ذَلِكَ وَلَعَدَّ رُؤْيِيَّتَهُ بَرُؤْيِيَّةً وَاحِدَةً مُتَعَلِّقَةً بِهَوِيَّةٍ قَدْ نَفَذَ عَلَى تَفْصِيلِهِ الْمَوْصُفِيَّةِ  
مِنْ الْجَوَاهِرِ وَالْأَعْرَاضِ وَقَدْ لَقَدْ فَمَتَعَلِّقَةُ الرَّؤْيِيَّةِ هَوَا كَوْنِ الشَّيْءِ هَوَا هُوَ مَا هُوَ  
الْمَعْنَى بِالْوُجُودِ وَاشْتَرَاكِهِ فِي وَجْهِ نَظَرِ الْجَوَاهِرِ أَنْ يَكُونَ مُتَعَلِّقُ الرَّؤْيَةِ هَوَا  
الْجَسْمِيَّةِ وَمَا يَتَّبِعُهَا مِنَ الْأَعْرَاضِ مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ خُصُوصِيَّةِ-

## ترجمہ

(اور جب مذکورہ اعتراض کیا جائیگا) تو جواب دیا جائیگا کہ علت سے مراد رویت کا متعلق اور رویت کو قبول کرنے والا ہے اور متعلق رویت کے وجودی ہو نیکی کے لزوم میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے پھر جائز نہیں کہ ہو علت جسم یا عرض کی خصوصیت اس لئے کہ اول وہ چیز وجود سے ہم کوئی صورت دیکھتے ہیں تو اس سے ہم ایک ہویت کا ادراک کرتے ہیں نہ کہ خصوصیت جو ہر یہ یا عرضیہ یا انسانیہ یا فرسیہ یا اسکے مثل کا، اور اس کے ایک مرتبہ دیکھنے کے بعد ایسی رویت کیسا تھ جو ہویت کے متعلق ہے کبھی تو ہم قادر ہوتے ہیں اس کی تفصیل کرنے پر اس چیز کی جو اس میں ہے یعنی جواہر اور اعضاء اور کبھی قادر نہیں ہوتے تو رویت کا متعلق وہ کسی شے کے لئے کسی ہویت کا ہونا ہے اور وجود سے ہی مراد ہے اور اس کا اشتراک ہر ذریعہ ہے اور اس میں اعضاء سے اس بات کے جائز ہو نیکی وجہ سے کہ ہر رویت کا متعلق وہ جمیت اور جو اس کے تابع ہیں اعضاء میں سے بغیر کسی خصوصیت کا اعتبار کے ہوتے۔

## تشریح

یہاں سے شارح اعتراضات مذکورہ کا جواب دینا چاہتے ہیں بجا بخر فرمایا کہ صحت خواہ عدی ہو یا وجودی مگر اس کی علت اس کے ساتھ وابستہ ہوگی اور علت کے وہ معنی نہیں جو آپت میں مراد لے کر اعضاء کیلئے بلکہ علت کے معنی متعلق رویت کے ہیں یعنی وہ چیز کہ جسکی بنیاد پر کسی چیز کو دیکھا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ جبکو دیکھا جاتا ہے وہ چیز عدی نہیں بلکہ وجودی ہوگی کیونکہ معدوم کو نہیں دیکھا جاسکتا تو اس تقریر سے اعتراض اول اور ثالث دور ہو گئے۔ چوتھے اعتراض کا حاصل یہ تھا کہ وجود مشترک نہیں ہے بلکہ ہر چیز کا وجود اس کا عین ہے شارح نے جواب دیا کہ وجود مشترک ہے کیونکہ جب ہم دور سے کسی چیز کو دیکھتے ہیں، ابھی تک ہم کو یہی معلوم نہیں ہوتا کہ گھوڑا ہے یا انسان اور اس جانب بھی التفات نہیں ہوتا کہ یہ جسم ہے یا عرض بلکہ ابھی ایک ہویت ہے یعنی ایک وجود خارجی ہے پھر اور قریب آئے پر شاید اس پر کچھ اور اگلا حکم لگایا جاسکے مگر ابھی تک محض ہویت کے علاوہ کوئی اور چیز دکھائی دینے والی نہیں ہے اور ایسی ہویت کا نام وجود ہے اس سے معلوم ہوا کہ وجود مشترک ہے اور جب وجود مشترک ٹھہرا تو ہماری تقریر اپنی جگہ درست ہے کہ حکم مشترک ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جو ہر اعضاء کی رویت کی علت مشترک ہے اس لئے کہ جب ہم دور سے کسی چیز کو دیکھتے ہیں تو وہ جمیت و عرضیت سے ہٹ کر طلق ہویت ہوتی ہے اور ایسی کو وجود کہا جاتا ہے جو اجسام و اعضاء نیز صانع اور مصنوعات کے درمیان مشترک ہے لہذا دوسرا اعتراض ختم ہو گیا۔ خلاصہ کلام "اجیب" سے اول و ثالث اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ ہے اور ثلث لایحوز سے اعتراض ثالث کے جواب کی طرف "داشترکہ ضروری" سے راجع کی طرف۔ اب اس تقریر کو شارح کی عبارت پر مبنی کیجئے۔ "اجیب بان المراد الذی" یعنی ہماری مراد علت سے وہ ہے جو رویت کا متعلق ہو اور رویت کو قبول کر سکے اور متعلق رویت کے وجودی ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہے یعنی یہاں علت سے مراد علت اصطلاحی یعنی علت مؤثرہ نہیں ہے بلکہ فقط علت سے مراد وہ ہے جو رویت کو قبول کرے اور جبکو دیکھا جاسکے اور وہ فقط وجودی چیز ہی ہو سکتی ہے شارح کے اس کلام سے اعضاء اول اور ثالث دور ہو گئے۔

نہ لایجو زان نکون خصوصیتہ الہیہ کیوں کہ اندر فہمیری کامرچ علت رویت ہے یعنی یہ ہر دوری نہیں کہ رویت کی علت جسم ہونا یا عرض ہونا ہوا سنے کہ ہم دور سے جب کسی صورت کو دیکھتے ہیں تو بسا اوقات ہم فقط ایک ہیئت کا ادراک کرتے ہیں یعنی یہ ادراک نہیں ہوا کہ یہ جسم ہے یا عرض انسان ہے یا گھوڑا وغیرہ، اور ایک مرتبہ رویت کو دیکھنے کے بعد بھی تو اس کی تفصیلاً کا ہم کو علم ہو جاتا ہے اور کبھی نہیں سمجھتا ہوتا، حالانکہ اول دہلیں جب اس کو دیکھا گیا تھا تو وجود کے علاوہ ابھی کوئی چیز دکھائی نہیں دی اس سے معلوم ہوا کہ وجود ہی علت مشترک ہے۔

لَا اَوَّلَ الْاَلَمِ :- صاحب نرساؒ نے کہا ہے کہ ”اول“ مذکر کا ظرف ہو نیکی وجہ سے منصوب ہے۔ شیخا دولوں کے فخر کے ساتھ اور رب کے سکون کے ساتھ یعنی شیخا اور شیخا دولوں طرح پڑھنا درست ہے۔ شیخ: اس صورت کو کہتے ہیں جو دکھائی تو دے مگر اس کا تعین نہ ہوا ہو کہ یہ کیا چیز ہے۔ ٹھوہیت سے تو تعریف حقائق الاشیاء کے ضمن میں تفصیل سے گذر چکی ہے یعنی ماہیت مع شخص کو ہیئت کہتے ہیں اور کبھی اس کا اطلاق وجود خارجی پر ہوتا ہے اور یہاں بھی معنی مراد ہیں ”ہوئے نا“ میں آنکھ ہے جو ہیئت کی لغت واقع ہے۔

فمتعلق الرویتہ ہو کون الہ :- یعنی جب یہ معلوم ہو گیا کہ دور سے دکھائی دینے والی صورت و ہیئت اول دہلیں مذکر ہوتی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ رویت کا متعلق مطلق ہیئت ہے وہو المعنی بالوجود الہی معنی اصل میں معنوی تھا قاعدہ ۱۴ کے تحت معنی ہو گیا۔

وفیہ نظر الہ :- شارح کو جواب مذکور پر اعتراض ہے، حاصل اعتراض یہ ہے کہ دور سے دکھائی دینے والی صورت کے اندر مطلق ہیئت کو رویت کا متعلق کہا گیا ہے مگر یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ رویت کا متعلق اس صورت کی حیثیت اور اس کی تبعیت میں وہ عرض ہو جو تابع جسم ہے خلاصہ یہ ہوا کہ جسم یا عرض کی دیگر خصوصیات کے بغیر مطلق حیثیت متعلق رویت ہو سکتی ہے اور حیثیت مشترک نہیں ہے کیوں کہ باری تعالیٰ حیثیت سے منزہ ہے (کامرا) لہذا جب رویت کی علت نہیں پائی گئی تو باری تعالیٰ کامرئی ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا۔ حاشیہ الکسلی میں اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ظاہر نظر میں متعلق رویت مطلق ہیئت پر زائد نہیں ہے ان کی عبارت اس طرح ہے، لکن ینانیدہ حدیث ان متعلق الرؤیتہ فی بادی الای لا یزید علی المطلق الہویت، فتأمل، یہ تقریر اول کا تفصیلی بیان ہو گیا۔

متنبہ :- اول اسم تغضیل کا صیغہ ہے بعض حضرات نے کہا کہ اس کی اصل ”اؤر“ بھی بغیر قیاس کے ہمزہ کو تنقیضاً و اؤسے بدل کر دولوں کا ادغام کر دیا اؤر ہو گیا۔ اول کا استعمال دو طرح ہوتا ہے۔ پہلا استعمال یہ ہے کہ اسم محض ہو اس وقت یہ منصرف ہوگا جیسے کہا جاتا ہے ”مالہ اول ولا آخر“ اور دوسرا استعمال یہ ہے کہ اسم تغضیل کا صیغہ ہو معنی اسبق تو اس کا وہی حکم ہوگا جو تمام اسم تغضیل کے صیغوں کا ہوتا ہے یعنی اس پر من داخل ہو سکتا ہے اور غیر منصرف ہوگا اور اول جب اللہ کو کہا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے اول ہے یعنی اس میں ترکیب نہیں ہے اور نہ کوئی اس سے مقدم ہے اور نہ علل سے منزہ ہے اور ہمارے حق میں جب یہ بولا جائے تو اس کے معنی فرو ساجی کے ہوں گے۔

و تقریر الشافعی ان موسیٰ علیہ السلام قد سأل الربیة بقوله رب ارنی النظر الیک فلو لم تکن ممکنۃ لکان طلبکاجھلاً بما یجوز فی ذات اللہ تعالیٰ وما لا یجوز اوسفہا وعبثاً و طلباً للمحال والانبیاء مذهبون عن ذلک وان اللہ تعالیٰ قد علّق الربیة باستقلال الجبل وهو امر مکرر فی نفسہ والمعلق بالممکن ممکن لان معناه الاخبار بنبوت المعلق عند ثبوت المعلق بہ والمحال لا یتثبت علو شیء من التقادیر الممکنۃ۔

## ترجمہ

اور ثانی کی تقریر یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے اس قول رب ارنی النظر الیک سے رویت کا سوال کیا تو اگر رویت ممکن نہ ہوتی تو رویت کی طلب ان احکام سے جہالت ہے جو اللہ کی شان میں جائز ہیں اور جو جائز نہیں ہیں یا یہ سفارت اور خلو کام ہو گا اور محال کی طلب ہوگی حالانکہ انبیاء اس سے منزہ ہیں اور اللہ تعالیٰ نے رویت کو پہلاڑکے منہ پر معلق فرمایا اور استقرار جبل فی لہف امر ممکن ہے اور جو چیز کسی ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن ہوتی ہے اس لئے کہ تعلیق کے معنی معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے معلق بہ کے ثبوت کے وقت اور محال تقادیر ممکنہ میں سے کسی تقدیر پر ثابت نہیں ہوتا۔

## تشریح

یہاں سے شارح دوسری تقریر کا بیان فرماتے ہیں یعنی رویت باری کے امکان پر دلیل نقلی جو شیخ ابو منصور ما تریدی سے منقول ہے اس کی تفصیل کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے دلیل نقلی کے دو رخ ہیں۔ پہلا یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام نے اللہ تعالیٰ سے درخواست کی کہ میں آپ کو دیکھنا چاہتا ہوں مجھے ایسا دیکھ دیجئے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ سوال خود دلیل ہے کہ رویت ممکن ہے محال و متعین نہیں اس لئے کہ اگر رویت کو متعین کہا جائے گا تو پھر دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔ پہلی خرابی، کیا حضرت موسیٰ علیہ السلام کو بھی خبر نہیں کہ شان خداوندی میں کیا کیا چیزیں جائز اور کیا ناجائز ہیں یعنی انکو یہ علم نہیں کہ رویت ہو سکتی ہے یا نہیں اس کا امکان ہے بھی یا نہیں اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ انبیاء بھی ان احکام کو نہ جانتے ہوں جو مثبت و منفی پہلو میں ذات باری کے ساتھ وابستہ ہوں اور اگر جانتے تھے کہ رویت باری متعین ہے اس کے باوجود درخواست کی تو اس میں دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام محال کی طلب فرما رہے ہیں جو ایک فعل لغو و عبث اور ال علی احکامات ہے حضرات انبیاء کی شان میں دونوں امر غلط ہیں یعنی وہ احکام سے نادانف ہوں یہ بھی غلط اور ایسے افعال کریں جو حماقت کے ترجمان ہوں یہ بھی غلط ہے لہذا مستحکم ہو اگر ان کے سوال سے رویت باری کا ممکن ہونا ثابت ہو گیا۔

تقریر کا دوسرا رخ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی درخواست پر یہ فرمایا کہ اس پہاڑ کو دیکھ اگر یہ اپنی جگہ ٹھہرے تو ہم کو دیکھ سکتے ہو۔ خلاصہ کلام باری تعالیٰ نے اپنی رویت کو استقرار جبل پر معلق فرمایا اور پہاڑ کا اپنی جگہ پر استقرار امر ممکن ہے اور یہ اہول ہے کہ جس حکم کو امر ممکن پر معلق کیا گیا ہو تو وہ بھی ممکن ہو کر تا ہے کیونکہ تعلیق کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اگر معلق بہ کا تحقق ہو گیا تو معلق بھی ثابت ہو گا اور یہ اصول بھی اپنی جگہ مسلم ہے کہ جو

اگر حال ہے وہ بہر صورت امر حال ہوتا ہے خواہ اس کو کسی تقدیر پر یا ناجائز خواہ جطر طرغ فرض کیا جائے مگر اسکا استحالة ختم نہیں ہوگا یسین کسی بھی طرح اس کا ثبوت نہیں ہو سکے گا اور نہ یہاں استقرار جبل پر رویت کے ثبوت کی خبر دینا بتلا رہا ہے کہ رویت حال نہیں ورنہ اس امر ممکن کے ثبوت کو معلق نہ کیا جاتا۔ تقریر کے ان دونوں رنوں سے معلوم ہو گیا کہ رویت باری ممکن ہے۔

**تنبیہ ۱۔** ولما جاء موسیٰ لبعثنا آتنا ذلک ما کذبنا قال رب انی انظر الیہ قال لکن یشک فی ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانہ فسوف ترائی فلما تجلی ربہ للجبل جعلہ ذکا وحکرو موسیٰ صریحا فلما فاق قال سلطنتک تبث الیہ وانا اول المؤمنین یعنی جب اللہ رب العزت سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو مخصوص و ممتاز رنگ میں شرف مکالمہ بخشا اسوقت حضرت موسیٰ کو بلا واسطہ کلام الہی سننے کی لذت بے بایاں حاصل ہوئی تو کمال اشتیاق سے منکلم کے دیدار کی آرزو کرنے لگے اور بے ساختہ درخواست کر دی کہ رب آدرنی انظر الیہ اسے میرے پروردگار اپنے اور میرے درمیان سے حجاب اور موانع کو اٹھا دیجیے اور وجہ انور بے حجاب سامنے کر دیجیے کہ ایک نظر دیکھ سکوں۔ مگر دنیا میں کسی مخلوق کا یہ فانی وجود اور فانی قوی اس ذوالجلال الکریم لم یزل ولا یزال کے دیدار کا تحمل نہیں کر سکتے اس سے ثابت ہوا کہ دنیا میں کسی کو موت سے پہلے دیدار خداوندی کا شرف حاصل ہونا شرفا محتج ہے گو عقلا ممکن ہے کیونکہ اگر اسکا ان عقلی بھی نہ مانا جائے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام جیسے جلیل القدر پیغمبر کی نسبت یہ خیال نہیں کیا جا سکتا کہ وہ ایک محال عقلی کی درخواست کریں، اہلسنت والجماعت کا یہی مذہب ہے کہ رویت باری دنیا میں عقلا ممکن ہے شرعا محتج الوقوع ہے اور آخرت میں اس کا وقوع نفیوض قطعی سے ثابت ہے۔ ربی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رویت شبہ عراج میں تو وہ اختلا فی مسئلہ ہے جس کی تفصیل انشاء اللہ ابھی آرہی ہے۔ بہر حال حضرت موسیٰ علیہ السلام کی مذکورہ درخواست پر لارشاد باری ہوا کہ تم پہاڑ کیطرت دیکھتے رہو ہم اپنے جمال مبارک کی ذرا سی جھلک اس پر ڈال رہے ہیں اگر پہاڑ جیسی سخت اور مضبوط چیز اس کو برداشت کر سکی تو ممکن ہے تم کو بھی اس کا تحمل کروایا جائے ورنہ سمجھ لیجئے کہ جس چیز کا تحمل پہاڑ سے نہ ہو سکے کسی انسان کی مادی ترکیب اور جسمانی آئندہ اسے کیسے برداشت کر سکتی ہے اگرچہ قلبی اور روحانی طاقت کے اعتبار سے زمین، آسمان، پہاڑ سب چیزوں سے انسان فائق ہے۔

بہر حال پہاڑ پر تجلی ربانی ہوئی اور اس نے معاً پہاڑ کے خاص حصہ کو ریزہ ریزہ کر ڈالا اور حضرت موسیٰ پہاڑ پر جو کر زمین پر گر پڑے، ہوش میں آنیکے بعد فرمایا سبحانک رب الیک وانا اول المؤمنین؟ قال قائل شہچہ کردں گا حشر میں موسیٰ پہ دعویٰ قتل کا کہ کیوں آب دی ہے میرے قائل کی تیغ کو

وقد اعترض بوجوه اقواها ان سوال موسیٰ علیہ السلام کان لاجل قومہ حیث قالوا

لَنْ نَوْمًا لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهَنَّمَ فَسَأَلَ لِيَعْلَمُوا امْتِنَاعَهَا كَمَا عَلِمَهُ هُوَ وَبَانَ لَا نَسْلَمُ  
ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال

## ترجمہ

اور تحقیق کہ اعتراض کیا گیا ہے مختلف طریقوں سے انہیں سے سبک مضبوط یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کا سوال  
قوم کو واسطے تھا جبکہ انہوں نے کہا کہ اے موسیٰ ہم تجھ پر ہرگز ایمان نہیں لائیں گے جب تک کہ ہم  
کھلم کھلا اللہ کو نہ دیکھ لیں تو حضرت موسیٰ نے سوال کیا کہ قوم بھی رویت کا افسانہ جان لے جیسے اس کو وہ جانتے  
ہیں (اور یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ) ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ معلق علیہ (جس پر معلق کیا گیا ہے) ممکن ہے بلکہ  
وہ معلق علیہ پہاڑ کی حرکت کے وقت میں اس کا ٹھہرنا ہے اور یہ محال ہے۔

## تشریح

مقررہ کی جانب سے تفریباتی پر ہیبت سے اعتراض کر گئے ہیں ان میں دو مضبوط اور مشہور اعتراض ہیں  
کو شارح نے نقل کیا ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام تو جانتے تھے کہ رویت  
باری متنع ہے لیکن ان کی قوم نے کہا تھا کہ ہم اللہ کو دیکھ بغیر آپ پر ایمان لانے کو تیار نہ ہوں گے تو حضرت موسیٰ  
علیہ السلام نے اللہ سے دیدار کا سوال کر کے قوم کو یہ بتا دیا تھا کہ جس کا تم سوال کرتے ہو یہ متنع ہے لہذا استدلال  
کی بنیاد منہدم ہو گئی۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رویت کو استقرار جبل پر معلق فرمایا ہے یعنی استقرار  
جبل معلق علیہ ہے اور استقرار سے مراد بحالت حرکت استقرار ہے اور یہ محال ہے کہ پہاڑ ٹھہر بھی رہے اور اس  
میں حرکت ہو ظاہر ہے کہ یہ اجتماع نقیضین ہے جس کا استحالة مسلم ہے تو معلوم ہوا کہ معلق علیہ ممکن نہیں بلکہ  
محال ہے اور جب معلق علیہ محال ہے تو معلق بھی محال ہوگا تو آپسے کس دلیل سے رویت کا امکان ثابت کیا ہے وہ  
امکان ثابت نہیں ہوا۔

واجب بان كلاً من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة فارتكابها على ان القوم  
ان كانوا مؤمنين كناه قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة وان كانوا  
كفاراً لم يصدقوا في حكم الله تعالى بالامتناع وادى ما كان يكون السؤال غثا  
والاستقرار حال التحرك ايضاً ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال  
اجتماع الحركة والسكون

## ترجمہ

اور جواب دیا گیا ہے اس طریقہ پر کہ ان میں سے ہر ایک خلاف ظاہر ہے حالانکہ اس کے ارتکاب  
کی کوئی ضرورت نہیں ہے باوجود اس بات کے کہ قوم اگر مؤمن تھی تو انکو حضرت موسیٰ کا یہ فرما  
دینا کافی تھا کہ رویت متنع ہے اور اگر قوم کافر تھی تو وہ اللہ تعالیٰ کے امتناع کا حکم لگانے میں حضرت موسیٰ کی



تہذیب نہ کرتے اور جو بھی صورت ہو حضرت موسیٰ کا سوال عبث ہو جائیگا اور حرکت کی حالت میں بھی استقرار ممکن ہے اس طریقہ پر کہ حرکت کے بدلہ سکون واقع ہو جائے اور محال حرکت و سکون کا اجتماع ہے۔

## تشریح

معتزلہ کے مذکورہ دونوں اعتراضوں کا جواب دیا جا رہا ہے پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم مؤمن تھی یا کافر، اگر مؤمن تھی تو سوال رویت کی ضرورت کیا تھی حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ فرمانا کافی تھا کہ اے قوم یہ سوال ممنوع ہے، اور اگر وہ کافر تھے تو وہ ماننے والی تھی ہی نہیں اگر اللہ کی جانب سے بھی یہ حکم آدے کہ یہ سوال ممنوع ہے تو وہ ماننے والے نہیں تھے لہذا دونوں صورتوں میں سے جو بھی صورت ہو سوال رویت باری بے جا اور بے محل تھا لہذا معلوم ہوا کہ سوال قوم کی واسطے نہیں تھا بلکہ مکالمت کے بعد خود حضرت موسیٰ علیہ السلام کو دیدار کا اشتیاق و امن گیر ہوا اور سوال کر دیا۔  
دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تم نے کہا کہ استقرار جبل تحرک کی حالت میں مراد ہے اور یہ محال ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ تحرک کے وقت استقرار ہو گا تو تحرک ختم ہو جائیگا تو وقت تحرک بھی استقرار ہو سکتا ہے اور یہ ممکن ہے ہاں محال یہ ہے کہ آن واحد میں تحرک اور استقرار دونوں کا اجتماع ہو جائے۔  
متنبہ :- علامہ سعد الدین تفتازانیؒ نے شرح مقاصد صراط پر معتزلہ کے یہ دونوں اعتراض اور دیگر اعتراضات نقل فرما کر تفصیل کے ساتھ ان کا جواب دیا ہے اور شرح مواقف ص ۳۶۹ پر بھی اس مسئلہ کو بسط سے بیان کیا گیا ہے۔ من شانہ فیلطا لثمرہ۔

وَاجِبَةٌ بِالنَّقْلِ وَقَدْ وَرَدَ الدَّلِيلُ السَّمْعِيُّ بِإِجَابِ رُؤْيَا الْمُؤْمِنِينَ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْآيَاتِ الْآخِرَةِ إِنَّمَا الْكِتَابُ فَقَوْلُهُ تَعَالَى وَجُودُهُ بِوَعْدِهِ نَاصِرَةٌ إِلَى رُفْعِهَا نَاطِقَةٌ وَأَمَّا السَّنَةُ فَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَلَمْ يَسْتَرْفِزْكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَبْرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ وَهُوَ مَشْهُورٌ وَرَوَاهُ أَحَدُ وَعَشْرُونَ مِنْ أَكْبَادِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَأَمَّا الْأَجْمَاعُ فَمِنْ قِوَانِ الْأَمَةِ كَمَا نَوَاحِجُ عَلَوِّ قَوَاعِ الرُّؤْيَا فِي الْآخِرَةِ وَإِنَّ الْآيَاتِ الْوَارِدَةَ فِي ذَلِكَ مَحْمُولَةٌ عَلَى

## ظواہرہا

## ترجمہ

رویت باری، نقل سے ثابت ہے اور وارد ہوتی ہے دلیل نقلی و آخرت میں مؤمنین کیلئے اللہ کی رویت کے اثبات کے سلسلہ میں بہر حال کتاب تو فرمان باری "و جودہ یومئذ ناصرۃ الی" رہا ناظرہ شہ اور بہر حال سنت تو وہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ بیشک تم اپنے پروردگار کو دیکھو گے جیسا کہ تم چودہویں رات میں چاند کو دیکھتے ہو اور یہ حدیث مشہور ہے جس کو اکیس اکابر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے روایت کی ہے اور بہر حال اجماع تو وہ یہ ہے کہ امت کا اجماع ہے آخرت میں رویت کے وقوع پر اور بیشک آیات جو اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں وہ اپنے ظواہر پر محمول ہیں۔

## تشریح

مصنف نے ناقبل میں رویت باری کا امکان ثابت کیا اور یہاں سے آخرت میں اس کا وقوع بیان فرماتے ہیں تو فرمایا کہ وقوع رویت باری کا ثبوت کتاب اللہ سے بھی ہے اور حدیث سے بھی ہے۔ اور اجماع سے بھی ہے۔ کتاب اللہ سے ثبوت ارشاد باری ہے ”وَجُودٌ یَوْمَئِذٍ نَاضِرٌ اِلٰی رِبَّہَا نَافِلٌ“ یعنی مومنین کے چہرے اس روز (یوم آخرت میں) تروتازہ اور منشاں لبشاش ہوں گے اور ان کی آنکھیں محبوب حقیقی کے دیدار سے روشن ہوں گی۔ قرآن اور احادیث متواترہ سے یقینی طور پر منکوم ہو چکا ہے کہ آخرت میں اللہ رب العزت کا دیدار ہو گا مگر گمراہ لوگ اس کے منکر ہیں کیونکہ یہ دولت ان کے نصیب میں نہیں ہے۔ اللہم لا تخرمناس من لہذا النعمۃ لیس فوق النعمۃ امین۔ حدیث سے ثبوت ارشاد رسالت ہے ”انکم سترون ربکم کما ترون القمر لیلۃ البدر“ تم اپنے پروردگار کو رائے دیکھو گے جیسا کہ تم چودھویں رات میں چاند کو دیکھتے ہو۔ رویت باری کی روایات دیکھنے کیلئے ملاحظہ ہو بخاری شریف ج ۱ ص ۹۷ مسلم شریف ص ۶۱۱ ابوداؤد ص ۶۵۱ اور بیہقی الغلو دیکھئے ترمذی ص ۴۱۱ ابن ماجہ ص ۳۲۲ مشکوٰۃ ص ۱۰۰ شارح نے اس حدیث کو مشہور کہا ہے مگر حضرات محققین نے اسکو متواتر کہا ہے۔ لاعلی قارئ فرماتے ہیں کہ اثبات رویت کے سلسلہ میں تواتر معنوی کے ساتھ احادیث متواترہ منقول ہیں جن کا قبول کرنا واجب ہے اور توہمات اہل بدعت کی جانب التفات نہیں کیا جائیگا اور قاضی خان نے جو فرمایا کہ اس مسئلہ میں کلام کا ترک مستحسن ہے یہ قول غیر مستحسن ہے، حافظ ابن قیم فرماتے ہیں کہ رویت باری قرآن اور سنت متواترہ اور اجماع سے ثابت ہے (حاشیہ نراس) اگر احادیث رویت کے تمام طرق واسانید کو دیکھا جائے تو اس کے متواتر ہونے میں کوئی شک نہیں مگر احادیث رویت کو متواتر متواتر معنوی کہا گیا ہے دراصل تواتر کی چار قسمیں ہیں ۱) تواتر اسناد ۲) تواتر طبقہ ۳) تواتر عمل ۴) تواتر معنوی۔ تواتر معنوی یہ ہے کہ مختلف روایات میں سے کوئی ایسی چیز ثابت ہو جو سب میں مشترک ہو اور حد تواتر کو پہنچ جائے اسی کو تواتر تدریجی بھی کہتے ہیں جیسے معجزہ کا تواتر، یہی حال رویت کا ہے کہ مختلف روایات و طرق سے رویت بطریق تواتر معنوی ثابت ہے اور یہ بھی واضح رہے کہ تواتر کی یہ چاروں قسمیں قطعی ہیں جن سے مسائل بھی ثابت کئے جاتے ہیں اور قطعی چیز کو فسوخ بھی کیا جاسکتا ہے۔ اجماع سے ثبوت :- امت کا اتفاق و اجماع ہے کہ آخرت میں باری تعالیٰ کا دیدار ہو گا اس اجماع سے جہاں وقوع ثابت ہوتا ہے ساتھ ہی ساتھ رویت کا امکان بھی ثابت ہوتا ہے اور اجماع حجت قطعیہ ہے جسکی مخالفت ناجائز ہے ”لا یجوز مخالفتہ الا جماع“ اصول مسلم ہے، نیز امت کا اجماع ہے کہ نفیوں کو ان کے ظواہر پر محمول کیا جائے گا۔ و مہان النفوس من الکتاب والسنۃ تحمل علی ظواہرہا ما لم یکن من قبل المتشابہات (شرح فقہ الکرام رحمہم اللہ) لہذا جب یہ اصول مسلم ہے تو وہ نفیوں جو رویت کے بار میں وارد ہیں ان کو بھی ان کے ظاہری معنی پر محمول کیا جائیگا امت کے دونوں قسم کے اجماع سے رویت باری کا ثبوت ہو گیا۔

تخطیہرت مقالۃ المخالفین وشاعت مشہم وکتا ویتلا تہم۔

ترجمہ  
تشریح

ب۔ پھر مخالفین کا قول ظاہر ہوا اور ان کے شبہات و تاویلات پھیل گئے۔  
لیکن بعد اجماع مخالفین کا قول مردود ہو گا۔ مقالہ مصدّر ہے، شبہات سے مراد مخالفین کے دلائل باطلہ ہیں۔

واقویٰ شبہم من العقلیات ان الروکیۃ مشروطۃ بکون المرئی فی مکان و جہۃ و مقابلیۃ من الرائی و ثبوت مسافتیۃ بینہما بحيث لا یكون فی غایۃ القرب و لا فی غایۃ البعد و اتصال شعاع من الباصرۃ بالمرئی و کل ذلك محال فی حق اللہ تعالیٰ۔  
والجواب منع ہذا لا شترائط والیہ، اشار بقولہ،

## ترجمہ

اور ان کے عقلی شبہات میں سے سب قوی یہ ہے کہ یہ رویت مشروط ہے مرئی کے ہونیکے ساتھ کسی مکان میں اور کسی جہت میں اور رائی کے سامنے اور رائی اور مرئی کے درمیان مسافت کے اس طرح ثابت ہونیکے ساتھ کہ نہ انتہائی قرب میں ہو اور نہ انتہائی بُد میں ہو اور شعاع کے سینچنے کے ساتھ باہر سے مرئی تک، اور اللہ تعالیٰ کے حق میں انہیں سے ہر ایک محال ہے اور جواب اس اشتراط کا انکار ہے اور اسی کی بنا مصنف نے اپنے قول سے (آئندہ عبارت سے) اشارہ کیا ہے۔

## تشریح

یہاں سے شارح آئندہ متن کی تمہید بیان فرماتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف کی عبارت آئندہ مقررہ کے چند شبہات کا جواب ہے اور شبہات کی تفصیل یہ ہے کہ رویت کیلئے آٹھ شرطیں ہیں جب تک یہ شرطیں نہیں پائی جائیں گی رویت کا تحقق نہ ہو گا اور باری تعالیٰ کی شان میں ان کا قائل ہونا غلط ہے یعنی مشروط مستثنیٰ ہیں تو ظاہر ہے کہ مشروط یعنی رویت بھی مستثنیٰ ہوگی۔ وہ آٹھ شرطیں یہ ہیں (۱) آنکھ کا صحیح و سالم ہونا (۲) شی کا جائز الرویت ہونا (۳) مرئی کا ذلول ہونا اور ہوا کے مثل نہ ہونا (۴) مرئی کا رائی کے سامنے ہونا (۵) مرئی کا بہت چھوٹا نہ ہونا ورنہ بہت چھوٹی چیز دیکھی نہ جائے گی (۶) مرئی کا بہت قریب نہ ہونا (۷) مرئی کا بہت دور نہ ہونا (۸) کسی جسم کثیف کا رائی اور مرئی کے درمیان حائل نہ ہونا۔ اور ان میں سے اکثر شرطیں ایسی ہیں جن کا اللہ کے حق میں ماننا اہل حق کے مسلمات کے خلاف ہے یعنی اس کا ذلول ہونا، مقابلہ میں ہونا وغیرہ۔ لہذا جب شرطیں نہیں پائی گئیں تو رویت کیلئے ثابت ہوگی۔ مصنف نے اختصار کر کے پانچ شرطوں کو نقل کیا ہے۔ ع۔ مرئی کا کسی مکان میں ہونا حالانکہ یہ شان الہی کے منافی ہے جیسے ماقبل میں گذر چکا ہے و لامتنان فی مکان ع۔ مرئی کا کسی جہت میں ہونا اور یہ بھی اس کی شان کے منافی ہے کیونکہ جہات یا تو نفس امکان کا نام ہے یا امکان کے اطراف و حدود کا اور ذات باری کے حق میں اس کا ثبوت ناممکن ہے۔ ع۔ مرئی رائی کے سامنے ہو ورنہ پیچھے کیلئے دیکھ نہ سکے گا۔ ع۔ رائی اور مرئی کے درمیان بقدر ضرورت مسافت ہو

یعنی نہ بالکل قریب ہو اور نہ تو بہت بعید ہو ورنہ کتاب کو آنکھ سے لگا کر دیکھتے عبارت دکھائی نہیں دیتی ایسے ہی اگر دارالتفسیر کے گنبد پر شرح عقائد رکھ دی جلتے اور آپکھینچے سے کہا جائے پڑھو تو پڑھا نہیں جائیگا کیونکہ فاصلہ زیادہ ہو گیا ہے (۵) آنکھ سے شعاع نکل کر مرنی پر واقع ہو۔ افلاطون کا یہی مذہب ہے کہ رویت اس صاف شعاع کی وجہ سے متعین ہوتی ہے جو آنکھ سے نکل کر مرنی پر واقع ہو اور اسطو کا مذہب یہ ہے کہ رویت اس طرح ہوتی ہے کہ مرنی کی صورت آنکھ میں منطبق ہو جاتی ہے مگر مصنف نے مہرت افلاطون کا مذہب ذکر کیا ہے اس لئے کہ یہی زیادہ مشہور ہے اور یہ پانچوں شرطیں ایسی ہیں جن کا حق تعالیٰ کیلئے ثابت ماننا غلط ہے اور اذافات الشرطیات المشرطہ اصول مسلم ہے لہذا معلوم ہوا کہ رویت باری ممکن نہیں ہے یہ ان کے شبہات کا تفصیلی بیان ہے آگے مصنف نے ان شبہات کا جواب دے رہے ہیں۔

**تنبیہ:**۔ مکرئی اسم مفعول کا مینوسبہ مکرئی کے وزن پر قاعدہ ۱۲۷ کے تحت مکرئی ہوا ہے۔ رآئی اسم فاعل کا مینوسبہ، اول کے معنی جسکو دیکھا جائے، اور ثانی کے معنی دیکھنے والا۔ منع یعنی شرطوں کو تسلیم نہ کرنا، باقی ممنوع ثلثہ نقض و معارضہ کی تفصیل ہم شرح سلم میں بیان کر چکے ہیں۔

فیہ لایلا فی مکان ولا علاجیۃ من مقابلۃ و انصہال شعاع وثبوت مسافۃ بین الرائی  
وبین اللہ تعالیٰ و قیاس العناشب علی الشاہد فاسد۔

**ترجمہ:** پس اللہ کو دیکھ لیا جائیگا بغیر مکان اور بغیر جہت کے اور بغیر مقابلہ کے اور بغیر شعاع کے انصہال کے اور بغیر مسافت کے ثبوت کے رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان اور غائب کو شاہد پر قیاس

کرنا فاسد ہے۔  
**تشریح:** یہاں سے مصنف نے شبہات مذکورہ کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ نشاۃ دنیویہ کے احوال جو آگہا نہ اور نشاۃ اخرویہ کے جو آگاہ نہ ہیں، نشاۃ دنیویہ کو شاہد سے اور اخرویہ کو غائب سے تعبیر فرمایا ہے اور یہ اصول اپنی جگہ مسلم ہے کہ غائب کو شاہد پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اسی کو مصنف نے فاسد سے تعبیر فرمایا ہے، قیاس کی تعریف اور اس کی شرطیں کتب اصول فقہ میں آپ کے سامنے گذر چکی ہیں ہم شرح سلم میں اسکو بسط سے بیان کر چکے ہیں۔

وقد یستدل علی عدم الاشتراط بروئیۃ اللہ تعالیٰ آیاتاً وفیہ نظر لان الکلام فی  
الروئیۃ بحاسۃ البصی

ترجمہ

تشریح

اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے (مذکورہ شرطوں کے ساتھ رویت کے) مشروط نہ ہونے پر اللہ کے دیکھنے کے ساتھ ہم کو اور اس استدلال میں نظر ہے۔ اسلئے کہ گفتگو اس رویت میں ہے جو حاسہ بصر حاصل ہو۔ یہاں سے شارح شبہات مذکورہ کا دوسرا جواب جو بعض حضرات نے دیا ہے نقل فرما کر اسکی تردید کرنا چاہتے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم کو دیکھتا ہے اور اس دیکھنے کی واسطہ مذکورہ شرطوں کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح ہم بھی اللہ کو بغیر مذکورہ شرطوں کے دیکھ سکتے ہیں شارح نے کہا کہ یہ استدلال درست نہیں کیونکہ گفتگو اس رویت میں ہو رہی ہے جو حاسہ بصر سے حاصل ہو اور اللہ تعالیٰ ہم کو بغیر حاسہ بصر کے دیکھتا ہے یعنی اسکو دیکھنے کیلئے آنکھ کی ضرورت نہیں ہے لہذا معلوم ہوا کہ یہ استدلال درست نہیں ہے۔

**تنبیہ:** - برویت اللہ میں باریت تدل کے متعلق ہے اور آیا ما رویت مصدر کا مفعول بہ ہے۔ حاشیہ اکتالی ص ۵۸ پر شارح کی نظر میں آمل فاجر کیا ہے اور اس پر ربط سے کلام کیا ہے۔

فان قبل لو كان كجائز الرؤية والحاسة، سلمية، وسائر الشرائط موجودة لوجب ان يرى والالجاز ان يكون محض تنجبال شأهقة لا تراها وان، مسفطة، قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا باخلق الله تعالى لا يجب عند اجتماع الشرائط۔

ترجمہ

تشریح

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر اللہ تعالیٰ جائز الرویت ہو حالانکہ حاسہ بصر صحیح و سالم ہو تو یہ بات واجب ہوتی کہ اس کو دنیا میں دیکھ لیا جاتا اور نہ تو یہ بات جائز ہوتی کہ ہمارے سامنے بڑے بڑے پہاڑ ہوں جنکو ہم نہ دیکھیں حالانکہ یہ مسفطہ ہے (بڑی ہی کا انکار ہے) ہم کہیں گے کہ یہ ممنوع ہے اس لئے کہ ہمارے نزدیک رویت اللہ تعالیٰ کے خلق سے ہوتی ہے تو شرائط کے اجتماع کے وقت واجب نہ ہوگی۔ یہاں سے شارح معتزلہ کا ایک عقلی شبہ نقل کر کے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ مشروط ثانیہ کی جو تفصیل اقبل میں بیان کی جا چکی ہے اسکو ذہن نشین رکھتے پھر سنئے: معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کو جائز الرویت مانا جائے اور آنکھیں بھی ٹھیک ٹھاک ہوں تو پھر اللہ تعالیٰ دکھائی دینا چاہئے اور اگر اس کے باوجود بھی دکھائی نہیں دیتا تو یہ ایسا ہو گیا کہ ہمارے سامنے بڑے بڑے پہاڑ موجود ہوں اور انکھیں صحیح و سالم ہوں اور آنکھیں پہاڑ کی طرف متوجہ بھی ہوں پھر بھی پہاڑ کی رویت نہ ہو اور یہ مسفطہ اور خلافِ بلاہت نہیں ہے تو اور کیا ہے۔ خلاصہ کلام، اللہ کی رویت کو متحقق مانا جائے تو غلط ہے کیونکہ شرعاً دنیا میں اس کا وقوع متعین ہے اور اگر واقع نہ مانا جائے تو انشکال ہے جس کا حاصل مسفطہ ہے۔ شارح نے اس کا جواب دیکر یہ اعتراض تو ان لوگوں پر واقع ہو سکتا ہے جو رویت کو اللہ کا خلق نہ مانیں اور ہم تو ہر چیز کو اللہ کے خلق کو مانتے

مانتے ہیں لہذا ہم پر کوئی اعتراض ہی وارد نہ ہوگا کیونکہ ہم کہیں گے کہ عدم رویت عدم خلق کی وجہ سے ہے نہ کہ کسی اور سبب سے یعنی یہاں اللہ نے خلق نہیں فرمایا اللہ آخرت میں خلق فرمائیں گے اس وقت رویت متحقق ہوگی۔

وَمِنَ السَّمْعِيَّاتِ قَوْلُهُ لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَالْجَوَابُ بَعْدَ تَسْلِيمِ كَوْنِ الْأَبْصَارِ لِلْإِسْتِعْرَافِ وَأَفَادَتِهِ عُمُومِ السَّلْبِ لَا سَلْبِ الْعُمُومِ وَكَوْنِ الْأَدْرَاكِ هَوَالِ رُؤْيَا مُطْلَقًا لَا رُؤْيَا عِلِّيَّيْنِ عَلَى وَجْهِ الْأَحْاطَةِ بِجَوَانِبِ الْمَرْفُوعَةِ لَا دَلَالَتَهُ فِيهِ عَلَى عُمُومِ الْأَوْقَاتِ وَالْأَحْوَالِ۔

## ترجمہ

اور (معتزل کے شبہات) سمعیات و نقلیات میں سے فرمان باری "لا تدرک الابصار" ہے اور جواب ابصار کے ہونے کو تسلیم کر نیکیے بعد عوم سلب کیلئے ذکر سلب عموم کے لئے، اور ادراک کے مطلق رویت ہونیکے بعد استغراق کی واسطے ادراک فرمان کے افادہ کو تسلیم کر نیکیے بعد عوم سلب کیلئے ذکر سلب عموم کیلئے اور ادراک کے مطلق رویت ہونیکے بعد نہ کہ وہ رویت جو کہ مری کے جواب کو احاطہ کے طریقہ پر ہو (جواب یہ ہوگا کہ کوئی ولات نہیں ہے اس اوقات و احوال کے عموم)

## تشریح

یہاں سے شارح معتزل کا نقلی شبہ پیش فرما کر اس کا جواب دینے کے اور بہت اختصار کے ساتھ شارح نے چار جواب اس اعتراض کے پیش کئے ہیں۔ اولاً اعتراض کی تقریر بزدہن نشین کر لینی چاہئے معتزل کہتے ہیں کہ خداوند قدوس کا خود فرمان ہے "لا تدرک الابصار" یعنی آنکھیں اس کا ادراک نہیں کر سکیں جب اللہ نے خود ادراک کی نفی فرمادی تو آپ لوگوں کو کیا حق ہے کہ رویت و ادراک کو ثابت کریں گویا معتزل نے رویت و ادراک کو متحد سمجھ کر اعتراض کیا ہے اس کے چار جواب دیئے گئے ہیں۔ (۱) اس آیت کے اندر "الابصار" پر لام استغراق یا جنس کیلئے اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ اس میں عہد خارجی کے واسطے ہونیکی گنجائش نہ ہو ورنہ عہد خارجی پر محمول کیا جائیگا اور دلائل قطعیہ سے یہ بات ثابت ہے کہ مومنین کو اللہ کی رویت ہوگی لہذا معدوم ہوا کہ یہاں لام عہد خارجی کا ہے اور معدوم کفار ہیں جنکو رویت نہیں ہوگی۔

**سوال :-** اس کی کیا دلیل ہے کہ لام کے اندر اصل عہد خارجی ہے؟ **جواب :-** تلویح شرح توضیح ص ۱۵ میں ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ الف لام میں اصل عہد خارجی ہے اگر وہ متعین ہو تو استغراقی مراد لیا جائے گا وہ بھی بزدہن کے توہنس ہوگا، پھر عہد مذہبی ہوگا (۲) اس آیت سے عموم سلب کا فائدہ حاصل ہوتا ہے نہ کہ سلب عموم کا۔

**سوال :-** اس کا کیا مطلب ہے؟ **جواب :-** اگر یوں کہیں کہ اللہ کو کوئی آنکھ نہ دیکھ سکے گی تو یہ عموم سلب ہے یعنی سلب مذکور سے عموم ہے جو ہر فرد کو شامل ہے، اور اگر یوں کہیں کہ تمام آنکھیں اسکو نہ دیکھ سکیں گی یعنی بعض ہی دیکھ سکیں گی تو یہ سلب عموم ہے یعنی حرف نفی سے پہلے جو عموم تھا اس کی نفی کر دی گئی۔

**سوال :-** بات مولانا ابھی تک واضح نہیں ہوئی؟ **جواب :-** مضمورات اربعہ اور ان کے سورتوں کا بیان کتب منطق میں آپ نے تفصیل سے پڑھ رکھا ہے اور آپ نے یہ بھی پڑھ رکھا ہے کہ اگر وجہ کلیہ کے سور

پر حرف سلب داخل ہو جائے تو اسکو سالہ جزئیہ کا سور شمار کیا جاتا ہے تو نہ تدریک (والہذا) یہ قضیہ موجبہ کلیہ ہے اور جب اس پر حرف سلب داخل کیا گیا تو ایجاب کلی کا رفع ہو گیا جسکے التزامی معنی سلب جزئی کے ہیں تو اب یہ قضیہ سالہ جزئیہ ہو گیا لہذا اب اس کے معنی ہوئے کہ تمام آنکھیں اسکو نہیں دیکھیں گی۔ اور یہ درست ہے کیونکہ بعض ہی آنکھیں ہیں جنکو رویت ہوگی یعنی فقط اہل ایمان کو، اسی کو یوں تعبیر کر دیا گیا ہے کہ یہ آیت سلب عموم کیلئے ہے نہ کہ عموم سلب کے لئے۔ شرح شنیہ ص ۴۲، ۴۳ پر اس کی تفصیل ہے۔

اقول :- صاحب توضیح فرماتے ہیں "لا تدرك البصائر فان علمنا قالوا لا نه سلب العموم لا العموم السلب - صاحب توضیح فرماتے ہیں کہ فلہذا قالوا فی قولہ تعالیٰ لا تدرك البصائر فان علمنا قالوا لا نه للاستغراق دون الاجتناب وان المعنى لا يدرك كل بصر وهو سلب العموم اى نفى الشمول ورفع الايجاب الكلى فيكون سلباً جزئياً وليس المعنى لا يدرك شئ من البصائر لكون عموم السلب اى شمول النفي لكل احد فيكون سلباً كلياً (توضیح ص ۴۲)۔

۳، یہاں ادراک سے مطلق رویت مراد نہیں بلکہ ادراک سے ایسی رویت مراد ہے جس میں مرئی کو اس کے تمام جوانب اور گوشوں کے ساتھ دیکھ لیا جائے اور یہ ظاہر ہے کہ ایسی رویت باری کے ہم قائل نہیں کیونکہ اس کا احاطہ محال ہے کیونکہ احاطہ محدود و متناہی کا ہوسکتا ہے جس سے باری تعالیٰ منزہ ہے۔

۴، لا تدرك البصائر میں بالکلیہ ہر وقت اور ہر حال میں رویت کا تو سلب نہیں ہے بعض حالات اور اوقات کے اعتبار سے نفی کی گئی ہے اور اس کے ہم سہی قائل ہیں کہ دنیا میں رویت نہیں اور آخرت میں یقینی ہے۔  
**نتیجہ :-** ایجاب بتداسہ اور اتلا دلالت الخ اس کی خبر ہے۔

**سوال :-** کیا فرشتوں کو رویت ہوگی؟ جواب :- ہوگی۔ یہی ہے کتاب الرویۃ میں یہ روایت نقل کی ہے اگرچہ بعض حضرات کا قول ہے کہ حضرت جبرئیل کے علاوہ دو ستر فرشتوں کو رویت نہ ہوگی۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ جن کیلئے رویت نہیں بلکہ امام صاحب کی جانب یہ بات منسوب ہے کہ جن جنات میں داخل نہیں ہوں گے اور ان کے تورب کا فتنہا جنہ سے نجات ہے مگر معلوم ایسا ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی جانب اس کا انتساب درست نہیں ہے کیونکہ ارشاد باری ہے "وَلَنْ خَلَقَ مَقَامَ رَبِّه جَنَّاتٍ، فَبِأَنِّ آلاَہِہِمْ یُکَلِّمُہَا بَآلَہِمْ" اور اجماع امت ہے کہ جن بھی مکلف ہیں اور مکلفین کیلئے ساری بشارت و نذارات ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ جن کو بھی رویت ہوگی اور وہ بھی جنات میں داخل ہوں گے، بعض حضرات نے کہلے کہ عورتوں کو رویت نہیں ہوگی مگر یہ بات خلاف تحقیق ہے عورتوں کو بھی رویت ہوگی اگرچہ امیں تفصیل ہے۔ رویت کے بارے میں یہ تخصیص کہ مؤمنین دیکھیں گے کفار نہیں، دخول جنت کے بعد ہے ورنہ اس سے پہلے موافق میں تمام کے تمام بلکہ کفار بھی اللہ کو قہر و جلال کی صفت کے ساتھ دیکھیں گے۔

علامہ سیوطیؒ نے فرمایا ہے کہ خواص مؤمنین کو ہر روز صبح و شام رویت ہو کرے گی اور عوام کو جمعہ کے روز ہو کرے گی، حدیث سے ایسے ہی ثابت ہے۔

وَقَدْ يَسْتَدِلُّ بِالْآيَةِ عَلَى جَوَازِ الرُّؤْيَةِ إِذْ لَوْ امْتَنَعَتْ لَمَا حَصَلَ التَّمَدُّحُ بِنَفْسِهَا  
عَالِ التَّمَدُّحِ لَا يَمْدَحُ بَعْدَ رُؤْيَيْهِ لَا مَتَنَاحَ وَإِنَّمَا التَّمَدُّحُ فَإِنْ يُمْكِنُ رُؤْيَاهُ وَلَا يَدْرِي  
لِلتَّمَنُّعِ وَالتَّعْزِيزِ بِحُجَابِ الْكِبَرِ يَأْخُذُ

### ترجمہ

اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے اس آیت سے رویت کے جواز پر اسلئے کہ اگر رویت ممتنع ہوتی  
تو اس کی نفی سے تعریف حاصل نہ ہوتی جیسے متمدح تعریف نہیں کیا جاتا اسکی رویت  
نہ ہونیکے ساتھ رویت کے ممتنع ہونیکی وجہ سے اور تعریف کی بات تو یہ ہے کہ اس کی رویت ممکن ہو  
اور رکاوٹ کی وجہ سے اور حجاب کبر بانی کے ساتھ عزیز ہونیکی وجہ سے دیکھا نہ جائے۔

### تشریح

یہاں سے شارح علیہ الرحمہ یہ فرماتے ہیں کہ معتزلہ کی مذکورہ دلیل پر معارضہ کرتے ہوئے بعض  
حضرات نے کہا ہے کہ آیت مذکورہ سے امتناع رویت نہیں بلکہ جواز رویت ثابت ہوتا ہے  
کیوں؟ اسلئے کہ جیسے معدوم کی اس بار میں تعریف نہیں ہو سکتی کہ وہ غیر مری ہے ایسے ہی جو ممتنع الرؤیہ ہو  
اس کی بھی غیر مری ہونے میں تعریف نہیں ہو سکتی حالانکہ باری تعالیٰ کا یہ فرمان مقام مدح میں ہے تو اس  
سے صاف طور پر یہ بات معلوم ہو گئی کہ باری تعالیٰ ممکن الرؤیہ ہے اس کے باوجود دنیا میں غیر مری ہے  
کیوں؟ اسلئے کہ کچھ ایسی رکاوٹیں ہیں جنکی وجہ سے اس تک رسائی معتذر ہے اور غفلت و بڑائی کا ایسا  
پردہ درمیان میں حائل ہے کہ امکان کے باوجود آنکھیں اس کا ادراک کرنے سے قاصر ہیں۔ غلامہ کلام  
یہ آیت تو ہماری مؤید ہے نہ کہ اسے معتزلہ ہتھیاری کیونکہ تقریر مذکور کے مطابق اس آیت سے رویت کا  
امکان ثابت ہے۔

وَأَنْ جَعَلْنَا الْأَدْرَاكَ عِبَارَةً عَنِ الرُّؤْيَةِ عَلَى وَجْهِ الْأَخَاطَةِ بِالْجَوَانِبِ وَالْحُدُودِ  
فَدَلَالَةُ الْآيَةِ عَلَى جَوَازِ الرُّؤْيَةِ بَلْ تَحَقُّقِهَا أَظْهَرَ لِأَنَّ الْبَعْضَ أَنْزَلَ مَعَهُ كَوْنَهُ مَرْتَبًا  
لَا يَدْرِي بِالْأَبْصَارِ لِعَالِيَةِ عَنِ التَّنَاضُحِ وَالْإِنْصَافِ بِالْحُدُودِ وَالْجَوَانِبِ -

### ترجمہ

اور اگر ہم کر دیں ادراک کو مراد اس رویت سے جو جوانب و حدود کے احاطہ کے طریقہ پر ہو تو  
آیت کی دلالت جواز رویت بلکہ تحقق رویت پر ظاہر ہے اسلئے کہ معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ  
مرئی ہونیکے باوجود آنکھوں سے ادراک نہیں کیا جاتا اس کے منظر ہونے کی وجہ سے متناہی ہونے سے  
اور اس کے منظر ہونے کی وجہ سے حدود اور جوانب کے ساتھ متعصب ہونے سے۔

### تشریح

شارح یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ اگر ادراک کے معنی مطلق رویت کے نہ لئے جائیں بلکہ



اس سے مراد ایسی رویت ہو جس میں مرنے کے حدود کا احاطہ ہو جائے اور اس کے تمام جوانب اور گوشوں کو دیکھ لیا جائے تو اس صورت میں اسلوب کلام تقاضہ یہ ہو گا کہ اس کی رویت تو محقق ہے مگر ادراک نہیں ہو گا اصلے کہ ادراک اس چیز کا ہو سکتا ہے جو قنایہ ہی ہو اور جس کی کوئی حد و نہایت نہ ہو تو آیت کا مطلب یہ ہو گا کہ اگرچہ رویت ہوگی مگر اس کا احاطہ کرنا یہ مخلوق کی قوت سے خارج ہے تو آیت اس وقت پورے طور سے جاری مؤید ہوگی۔

**نتیجہ:** حضرت شاہ صاحب نے اس کا مطلب یہ لیا ہے کہ آنکھ میں یہ قوت نہیں کہ اسکو دیکھ لے، ہاں وہ خود از راہ کرم اپنے کو دکھانا چاہے تو آنکھوں میں ایسی قوت بھی پیدا فرما دے گا مثلاً آخرت میں مومنین کو حسب مرتب رویت ہوگی جیسا کہ نفیوں و کتاب و سنت سے ثابت ہے بعض روایات کے موافق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو لیلۃ الامر میں رویت ہوئی (علی اختلاف الاقوال) باقی مواضع میں چونکہ کوئی نفس موجود نہیں لہذا عام قاعدہ کی بنا پر نفی رویت کا ہی اعتقاد رکھا جائیگا۔ مفسرین سلف میں سے بعض نے ادراک کو احاطہ کے معنے میں لیا ہے جسے نگاہیں کبھی اس کا احاطہ نہیں کر سکتیں آخرت میں بھی رویت ہوگی احاطہ نہ ہو گا ہاں اس کی شان یہ ہے کہ وہ تمام البصار و مبہرات کا احاطہ کئے ہوئے ہے اس وقت لطیف کا تعلق لاتدرک سے اور خیر کا وہویدرک سے ہو گا۔

ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية، مقرونة بالاستعظام والاستكبار  
والجواب ان ذلك لتعظيم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها ولا لاعتناءهم موسى عليه السلام  
عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم الهة فقال بل انتم قوم تجهلون  
وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا

## ترجمہ

اور انہیں میں سے (معتزلہ کے نقلی شبہات میں سے) وہ آیات ہیں جو سوال رویت کے سلسلہ میں وارد ہیں جو استعظام اور استکبار کے ساتھ ملی ہوئی ہیں اور جواب یہ ہے کہ یہ ان کے تعنت اور عناد کی وجہ سے ہے رویت کی طلب کے سلسلہ میں نہ کہ رویت کے اقتناع کی وجہ سے ورنہ تو موسیٰ ان کو اس سے منع کر دیتے جیسا کہ انہوں نے جب کیا تھا جب لوگوں نے یہ درخواست کی تھی کہ ان کی جعلی الہم الہہ، تو موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا تھا کہ تم جاہل قوم ہو اور یہ (موسیٰ) کا منع نہ کرنا دنیا میں امکان رویت کی جانب مشعر ہے۔

## تشریح

یہاں سے شارح معتزلہ کے نقلی شبہات میں سے ایک اور شبہ بیان کر کے اسکا جواب دینا چاہتے ہیں۔ شبہ یہ ہے کہ جب بھی رویت کا سوال کیا گیا تو اس سوال کو بہت

بھاری اور بڑا سمجھا گیا اور اس سوال کو منکر اور بڑا سمجھا گیا اور اس سوال کو خدا نے ظلم سے تغیر فرمایا ہو۔ تو اگر رویت ممکن ہوتی تو اس کے سوال پر ظلم کا اطلاق کیسے ہوتا اور اس کو منکر کیوں سمجھا جاتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ رویت ممکن ہے اسوجہ سے یہ سوال قبیح کثما کر کیا گیا ہے۔ پہلی آیت ”وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا“ اگر رویت ممکن ہوتی تو اس کے طالب کو عانی، حد سے گذر نہوالا، متکبر، خود پسند کیوں کہا جاتا۔ دوسری آیت ”واذ قلتم يا موسى لن نؤمن بك حتى ترى اية من ربك فاخذناكم الصاعقة وانتم تنظرون“ اگر رویت ممکن ہوتی تو سوال رویت پر انکو عقاب کیوں ہوتا۔ تیسری آیت ”يستكبر اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكب من ذلك فقالوا واننا لله حمره“ فاخذتهم الصاعقة بنظلم، اگر رویت ممکن ہوتی تو کیوں ان کو ظلم کہا جاتا اور کیوں انکو فی الفور سزا دی جاتی لہذا اس تقریر سے معلوم ہوا کہ سوال رویت سوال متنع تھا، اسوجہ سے ان کو ظلم عانی اور متکبر کہا گیا اور سزا دی گئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سوال کو مستنکر سمجھنا ان کے تعنت و عناد کی وجہ سے تھا۔

بعضی ان کی جانب سے رویت کی طلب تعنت و عناد کی وجہ سے تھی اور یہ استنکار امتناع رویت کی وجہ سے نہیں تھا، اور اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ پہلی آیت میں انزال ملائکہ اور تیسری میں انزال کتاب کو سبھی بھاری سمجھا گیا، حالانکہ یہ دونوں چیزیں بلا خلاف ممکن ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ استنکار اور استنکار امتناع رویت کی وجہ سے نہیں بلکہ ان کی سرکشی کی وجہ سے ہے اور اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ اگر ان کا یہ سوال سرکشی اور عناد کی وجہ سے نہ ہوتا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام ان کو اس سوال سے منع کر دیتے جیسے جب تکومع کیا اور تنبیہ کی تھی جب انھوں نے یہ سوال کیا تھا: یا موسیٰ اجعل لنا الہا کما الہم آلہہ ”تو اس کے جواب میں حضرت موسیٰ نے ان کو سختی سے ڈانٹا اور فرمایا: بل انتم قوم تجهلون“ کہ تم ڈیوٹ لوگ ہو۔ اس پوری تقریر سے معتزلہ کے اعتراض کی بنیاد منہدم ہو گئی۔

**تنبیہ:** تعنت کہتے ہیں طلب الایقاع فی امر شاق یعنی امر شاق کے ایقاع کو طلب کرنا، اور تعنت سے مراد کفر ہے۔ سائیلین رویت کو عقاب کیوں ہوا ۱۹ اس لئے کہ انھوں نے تعنت و عناد کی وجہ سے اپنے ایمان کو دنیا میں رویت پر معلق کیا تھا۔

**تنبیہ:** اجعل لنا الہا کما الہم آلہہ (الاعراف) اے موسیٰ ہماری عبادت کیلئے بھی ایک بت بنا دو جیسے ان بتوں کے بت ہیں۔ حضرت موسیٰ نے فرمایا کہ تم لوگ نہ بے جا بل ہو یعنی حق تعالیٰ کی عظمت شان اور تنزیہ و تقدس سے تم بالکل جاہل معلوم ہوتے ہو، واقعہ یہ ہے کہ مدت دراز تک مصری بت پرستوں کے زیر سایہ رہتے کی وجہ سے بنی اسرائیل کا میلان بار بار اس طرح کے افعال و رسوم شرکیہ کی طرقت ہوتا تھا یہ پیہورہ جاہلانہ درخواست بھی مصر کی آب و ہوا اور وہاں کے بت پرستوں کی صحبت کے تأثرات کو ظاہر کرتی ہے

حضرت شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ جاہل آدمی بڑے بے صورت مجہود کی عبادت سے تسکین نہیں پاتا جب تک کہ سامنے ایک صورت نہ ہو وہ قوم دیکھی کہ گائے کی صورت پوجتی تھی ان کو بھی یہ ہوس ہوا سونے کا چھڑا بنا یا اور پوجا۔

ولهذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في ان النبي عليه السلام هل رأى كتبه ليلة المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان -

**ترجمہ**

اور اسی وجہ سے امکان رویت کی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے اختلاف کیا ہے اس سلسلے میں کہ کیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شب معراج میں اپنے پروردگار کو دیکھا ہے یا نہیں اور وقوع کے اندر اختلاف امکان کی دلیل ہے۔

**تشریح**

شارح فرماتے ہیں کہ صحابہؓ کا اختلاف کہ شب معراج میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے باری تعالیٰ کو دیکھا یا نہیں، اس سے قطع نظر کہ رویت ہوئی یا نہیں اس اختلاف سے امکان رویت ثابت ہوتا ہے ورنہ صحابہ کا وقوع میں اختلاف نہ ہوتا۔

**تنبیہ:** اس میں اختلاف ہے کہ شب معراج میں رویت ہوئی یا نہیں جہور ثانی کے قائل ہیں اور بعض حضرات اول کے اور دونوں کے پاس دلائل ہیں، عن ابن عباسؓ ان کان يقول ان محمداً صلی اللہ علیہ وسلم راى ربہ مرتین مرة ببصرہ ومرتہ لبوادہ رواہ الطبرانی فی الاوسط ورجالہ رجال الصمیم خلا جہور بن منصور بن مہرور الکوفی و جہور بن منصور ذکرہ ابن حبان فی الثقات کذا فی الزوائد و ہو فی الفتح ص ۱۶۱ مختصر مشکلات القرآن ۳۹۷ والبیہاقیہ نحو الزروح المعانی ص ۲۵۶ فتوحات مکیہ ص ۲۵۶ و اشعار الفتوحات ص ۲۵۶۔

و اما الرویة فی المنام فقد تحکمت عن کثیر من السلف ولا خفاء فی انها نوع مشاہدۃ لیکون بالقلب دون العین

**ترجمہ**

اور بہر حال خواب میں رویت پس بہت سے اسلاف سے منقول ہے اور کوئی پوشیدگی نہیں ہے اس بارے میں کہ یہ مشاہدہ کی ایک قسم ہے جو دل سے ہوتا ہے نہ کہ آنکھ سے۔

**تشریح**

بقول صاحب حاشیہ رمضان افندی یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ بیداری میں رویت باری کا مستحکم تو پورا ہو گیا کیا خواب میں بھی اسکی رویت ہو سکتی ہے یا نہیں؟ تو

اس کا جواب دیکہ خواب میں باری تعالیٰ کی رویت بہت سے بزرگوں سے منقول ہے پھر شارح فرماتے ہیں کہ

خواب میں جو رویت ہوتی ہے یہ تو مشاہدہ کی ایک قسم ہے جو دل سے ہوتا ہے نہ کہ آنکھ سے لہذا اسمیں کوئی استحالہ نہیں ہے۔

**سوال :-** خواب میں جو چیز دکھائی دیتی ہے وہ مصور ہوئی ہے حالانکہ باری تعالیٰ صورت سے منزہ ہے ؟  
 صاحب فتوحات مکیہ نے اس کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عالم مثال کے اور احکام ہیں اور عالم حقیقت کے اور۔ علم عالم مثال میں دودھ کی صورت میں منجلی ہوتا ہے حالانکہ علم کی بذات خود کوئی صورت نہیں ہے اور صورت کے اندر منجلی اس بات کو مستلزم نہیں کہ صورت منجلی میں حلول کر گئی ہے یا منجلی ذی شکل اور ذی صورت ہو گیا ہے بلکہ امام شرفی صاحب البیواقیۃ و البجواب نے یہ فرمایا ہے کہ آخرت میں رویت حجاب کی صورت میں ہوگی۔ طبقات اور فتح المہم شرح مسلم میں اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کی گئی ہے۔

**نتیجہ :-** قاری حمزہ کے باب میں منقول ہے کہ انھوں نے خواب میں اللہ کے سامنے سارا قرآن اول سے آخر تک پڑھا جب اس آیت پر پہنچے ”وہو القادر فوق عبادہ“ تو اٹھنے فرمایا کہ اسے حمزہ یوں کہو ”وانت القادر“ وجہ اس کی یہ تھی کہ اب وہ سامنے تھے جہاں غائب کا استعمال بر محل نہیں ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے ترمذیہ اللہ کو خواب میں دیکھا یہ صحابہؓ خود فرماتے ہیں کہ میں نے نناؤں سے مرتبہ اللہ کو خواب میں دیکھا تو میں نے اپنے دل میں سوچا کہ اگر میں نے پھر اللہ کو دیکھا تو درخواست کروں گا: تیرے بندے تیرے عذاب قیامت کے دن کیسے بچ سکتے ہیں تو پھر کئی زیارت ہوئی اور پوچھا تو خواب ملا کہ جو صبح و شام یہ پڑھے گا وہ میرے عذاب نجات پائے گا: سبحان اللہ باری اللہ سبحانہ والحمد للہ سبحان الفرد العہد سبحان رابع السماہ بغیر حمد سبحان من یسط الارض علی ما یرجد سبحان من خلق الخلق فاحصہا مدد سبحان من قسم الرزق ولم یئس احد سبحان الیذی لم یخذ صاحبہ ولا ولد سبحان الذی لم یلد ولم یولد ولم یکن لہ کفو احد (رد المحتار ص ۳۱۵)

وَاللّٰهُ تَعَالٰی خَالِقُ لَا فَعَالُ الْعِبَادِ مِنَ الْكُفْرِ وَالْاِيْمَانِ وَالطَّاعَةِ وَالْعَصْيَانِ لَا كَمَا زَعَمَتِ الْمُعْتَزَلَةُ اِنَّ الْعَبْدَ خَالِقٌ لَا فَعَالُكَهٖ وَقَدْ كَانَتْ الْاَوَائِلُ مِنْهُ تَحْشَاوْنَ عَنْ اِطْلَاقِ لَفْظِ الْخَالِقِ وَيَكْتَفُونَ بِلَفْظِ الْمَوْجِدِ وَالْمَخْلُوعِ وَغَوْذَ الْوَحْدَنِ رَأٰی الْجَبَائِیْ وَاتِّبَاعَهُ اِنْ مَعْنَى الْكُلِّ وَاحِدٌ وَهُوَ الْمَخْرَجُ مِنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُوْدِ تَحْشَاوْا عَلٰی اِطْلَاقِ لَفْظِ الْخَالِقِ

**ترجمہ :-** اور اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال یعنی کفر و ایمان اور طاعت و عصیان کا خالق ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے اور تحقیق کہ معتزلہ میں سے پہلے حضرات پہنچتے تھے لفظ خالق کے اطلاق سے (غیر اللہ پر) اور لفظ موجد اور مخترع اور اس کے مثل پر اکتفا کرتے تھے اور جب جبائی اور اس کے متبعین نے دیکھا کہ سب کے معنی ایک ہیں اور وہ نکالنے والا ہے عدم سے وجود کی جانب تو انھوں نے دلیری کی لفظ خالق کے اطلاق پر۔

## تشریح

یہاں سے مصنف ایک اختلاف میں کہہ کرنا چاہتے ہیں مسئلہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ساری کائنات کا خالق ہے بندوں کا بھی خالق ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ بندہ بھی کچھ امور انجام دیتا ہے اور کچھ افعال و اعمال اس سے صادر ہوتے ہیں تو کیا بندہ کو خالق کہا جاسکتا ہے تو اہل سنت و اجماعت کا مسلک یہ ہے کہ خالق صرف اللہ ہے اور بندہ کسی بھی چیز کا خالق نہیں ہے بلکہ کاماسب (دوسرائی تفضیل) معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے حضرت شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ غیر اللہ کو خالق نہیں کہتے تھے بلکہ موجود اور مخرج وغیرہ کہا کرتے تھے پھر جب معتزلہ میں سے جانی اور ان کے متبعین کا زمانہ آیا تو انھوں نے ان سب الفاظ کے معانی کو ایک سمجھ کر غیر اللہ پر بھی خالق کے اطلاق کو رد و اجماع کیا۔

واجتہب اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقاً لافعاله لكان عالماً بقواصلها  
ضرورة ان ايجاد الشرع بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللان لم ياتل فان الشئ  
من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اوسع وبعضها ابطأ  
ولا شعور للماشيو بذلك وليس هذا هو كما عن العلم بل لو شئنا لنعلم وهذا افعال

## ترجمہ

اہل حق نے چند وجوہ سے بحث پکڑی ہے، اول یہ ہے کہ بندہ اگر اپنے افعال کا خالق ہو تو افعال کی تمام تفصیل کا جاننے والا ہوگا اس بات کی ضرورت کیوجہ سے کہ کسی چیز کی ایجاد قدرت اور اختیار کے ساتھ نہیں ہوتی مگر ایسے ہی، اور لازم باطل ہے اس لئے کہ چلنا ایک جگہ سے دوسری جگہ کی جانب کبھی شتمل ہوتا ہے ایسے سکناات پر جو درمیان میں آتے ہیں اور ایسی حرکات پر کہ ان میں سے بعض سریلے اور بعض بطلی ہیں اور چلنے والے کو اس کا کچھ شعور نہیں ہوتا اور یہ جاننے سے ذہول نہیں ہے بلکہ اگر اس سے پوچھا جائے تو وہ نہ جان سکے گا اور یہ اس کے ظاہری افعال میں ہے۔

## تشریح

یہاں سے شارح اہل حق کے دلائل پیش فرماتے ہیں، یہ پہلی دلیل ہے جن کا حاصل یہ ہے کہ اگر بندہ خالق افعال ہوتا تو افعال کی جملہ تفصیل سے واقف ہوتا، اس لئے کہ خالق کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ جن افعال کو وہ پیدا کرتا ہے اس کے جملہ احوال سے باخبر ہو اور بندہ کا حال یہ ہے کہ جب وہ چلتا ہے تو چلنے کے درمیان کچھ سکناات بھی ظہور پذیر ہوتے ہیں اور حرکت کا حال بھی یہ ہے کہ بعض سریلے اور بعض بطلی ہیں اور چلنے والے کو اس کا کچھ علم نہیں ہے نہ سکناات متخللہ کا نہ حرکات کی کیفیات کا، اور یہ ذہول محض نہیں ہے کہ یوں کہہ دیا جائے کہ توجہ نہ ہونی کی وجہ سے اس کا علم نہیں ہوا بلکہ اگر بندہ سے اس سلسلہ میں پوچھا جائے تو لازماً اس کے پاس کوئی جواب نہ ہوگا بندہ کا یہ حال تو اس کے افعال ظاہر میں ہے اب انصاف کے ساتھ کہا جائے کہ بندہ کیوں کہ اپنے افعال کا خالق ہو سکتا ہے۔

وَأَمَّا إِذَا نَأَمَلْتُمْ فِي حَرَكَاتِ أَعْضَائِكُمْ فِي الْبَشَى وَالْأَخْذِ وَالْبَطْشِ وَخَوْذِ ذَلِكَ وَمَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ تَحَرُّكِ الْعَضَلَاتِ وَمَتَدِيدِ الْأَعْصَابِ وَخَوْذِ ذَلِكَ فَلَا مَرَامَ أَظْهَرَ۔

## ترجمہ

اور یہ حال جب تو غور کرے گا اس کے اعضاء کی حرکتوں میں چلنے اور لینے اور پکڑنے میں اور اس کے مثل میں اور ان چیزوں میں جن کی جانب وہ محتاج ہوتا ہے یعنی اعضاء کو حرکت دینے اور اعصاب کو دراز کرنے میں اور اس کے مثل میں تو بات زیادہ ظاہر ہے۔

## تشریح

یہاں سے حضرت شارح فرماتے ہیں کہ ما قبل میں افعال ظاہرہ کی کیفیات سے بندہ کا جاہل ہونا معلوم ہو چکا ہے اور اگر افعال خفیہ میں آپ غور کرے گا تو اس کی اور زیادہ جہالت کا انکشاف ہو گا یعنی چلنے میں اور کسی چیز کو پکڑنے میں کتنی ڈگری قوت صرف ہوتی ہے اور اعصاب کو کتنی حرکت دینی پڑتی ہے تو یہاں بندے کی جہالت اور زیادہ ہے جس سے بخوبی واضح ہو گا کہ بندہ اپنے افعال کا خالق نہیں ہو سکتا۔

**تنبیہ:**۔ اعصاب عصب کی جمع ہے جس کا تفصیلی بیان حواصیہ کے بیان میں گذر چکا ہے۔ اور عضلات عضلہ کی جمع ہے جس کے معنی ہیں گوشت اور پٹے کا مجموعہ، تسامع جس کا ترجمہ میں نے اعضاء سے کر دیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

الثاني النصوص الواردة في ذلك كقولہ تعالى: **وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ** اى علمكم على ان ماصدرية لثلاث يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان مامو عولته و يشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى اول العبد لم يزد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الابداء والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الابداء والايقاع اعنى ما نشاهد من الحركات والسكنات مثلاً۔

## ترجمہ

(استلال کا) دوسرا طریقہ وہ نصوص ہیں جو اس سلسلہ میں وارد ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان **”وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ“** یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے اعمال کا خالق ہے۔ اس بنا پر کہ ماصدریہ ہوتا کہ حذف ضمیر کی حاجت پیش نہ آئے یا تمہارے معمولات کا اس بنا پر کہ ماصولہ ہوا دیر (معمول) افعال کو مشتمل ہو گا اسلئے کہ جب ہم کہیں کہ بندوں کے افعال اللہ کے یا بندے کے مخلوق ہیں تو ہم فعل سے اس معنی مصدری کا ارادہ نہیں کرتے جو کہ ایجاد اور ایقاع ہے بلکہ اس حاصل مصدر کا ارادہ کرتے ہیں جو ایجاد اور ایقاع کا متعلق ہے، مراد ایسا ہوں مثلاً ان حرکات و سکناات کو جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں۔

## تشریح

یہاں سے شارح اہل حق کا دوسرا استدلال پیش فرماتے ہیں کہتے ہیں کہ وہ نفوسِ قرآنہ جو اس سلسلہ میں وارد ہیں یعنی جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ ہی ہر چیز کا خالق ہے وہ نفوس ہمارے استلالات ہیں۔ جسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "واللہ منخلقہ وائلہون" یعنی اللہ تمہارا اور تمہارے اعمال کا خالق ہے۔ آیت سے صاف ثابت ہو گیا کہ خالق افعال عباد اللہ تعالیٰ ہی ہے۔

آیت مذکورہ میں (وَمَا تَعْمَلُونَ مِنْ شَيْءٍ) کا کیا ہے؟ اس میں دو احوال ہیں، (۱) مصدر یہ ہونا، (۲) موصول ہونا۔ شارح فرماتے ہیں کہ ماکو مصدر یہ ماننا مناسب ہے کیونکہ اگر اس کو موصولہ مانیں گے تو صلہ کے اندر ایک عامل کا ہونا ضروری ہے جو ماکو کی جانب لوٹے اور وہ یہاں موجود نہیں لہذا اس کو محذوف ماننا پڑیگا اور ایسی صورت جہاں محذوف نہ ماننا پڑے عمدہ ہے اس صورت سے جہاں حذف ماننا پڑے اسلئے ماکو مصدر یہ لیا جائے اور اس صورت میں "ما تَعْمَلُونَ" کے معنی میں ہوگا۔ جس کا ترجمہ میں نے تمہارے اعمال سے کیا ہے کیونکہ افعال مفید استغراقی ہے تو "ما تَعْمَلُونَ" کا لکھ کے معنی میں ہوگا۔ اور عمل مصدر ہے جو کبھی اسم فاعل کے معنی میں مستقل ہوتا ہے اور کبھی اسم مفعول کے تو اسم مفعول کے معنی میں ہونے کی صورت میں "ما تَعْمَلُونَ" کے معنی "معمولاً تم" کے ہو گئے یعنی عمل ہی معمول ہے یعنی بندوں کے کئے ہوئے کام اگرچہ انہیں بندہ کے کسب کا دخل ہے مگر ان کا خلق اللہ کی جانب سے ہے (دوسری تفسیر)۔

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ اگر ماکو موصولہ لیا جائے تو پھر "ما تَعْمَلُونَ" کے معنی میں ہوگا اس پر بظاہر ایک اشکال ہو رہا تھا کہ اس سے تو قطعاً یہ معلوم ہوگا کہ اللہ تمہارے معمول کا خالق ہے یعنی بندہ جن چیزوں کو مانا ہے مثلاً چار بانی، کرسی وغیرہ تو ان کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ حالانکہ ہماری گفتگو معمول میں نہیں بلکہ بندے کے افعال کے سلسلہ میں ہے تو پھر آیت سے استدلال درست نہ ہوگا۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا "ویشمل الافعال" یعنی اگر ماعملون کو بمعنی معمول لیا جائے تو اس میں افعالِ عباد بھی داخل ہوتے ہیں۔ افعالِ عباد معمول میں کیسے داخل ہیں؟

لَا تَأْتِيكَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكَ (۱)۔ اسلئے افعالِ عباد سے یہاں معنی مصدری ایجاد اور ایقاع مراد نہیں ہے۔ کیونکہ معنی مصدری ایسی چیز ہے جس کا وجود خارج میں نہیں ہے بلکہ معنی حدیثی ایک امر اعتباری ہے جس کا خارج میں وجود نہیں ہوتا تو جس چیز کا خارج میں کوئی وجود نہیں وہ چیز محل اختلاف کیونکہ ہوگی بلکہ اس موقع پر افعال سے مراد حاصل بالمصدر ہے یعنی وہ افعال جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں یعنی بندہ کی جن حرکات و سکنات کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں یہ افعال مراد ہیں اور انہیں افعال کے ساتھ فریقین کا اختلاف ہے کہ ان کا خالق کون ہے۔ معزز لے ان کا خالق بندہ و اور ہم نے اللہ تعالیٰ کو قرار دیا ہے۔ جب بات ایسے ہے جو ہم تحریر کر چکے ہیں تو اگر ماعملون کے معنی معمول کے لئے جائیں تو افعال بھی اس کے اندر داخل ہوں گے۔ کما قلنا۔

وَلِلَّذِیْهِ هَٰذِهِ الْبَلَدُ قَدْ یَتَوَهَّمُ اِنَّ الْاَسْتِدْلَالَ بِالْاٰیَةِ مَوْقُوفٌ عَلٰی کَوْنِ مَا مَعَهُ دَرِیْئَةً ۔

**ترجمہ**

اور اس نکتہ سے غفلت کیوجہ سے کہیں دھم کیا جاتا ہے کہ آیت سے استدلال موقوف ملے مکہ پر ہونے پر۔

**تشریح**

یہاں سے شارح بقول صاحب نبراس، قاضی بیضاوی اور صاحب درایہ پر تریض کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ قاضی صاحب نے کہا ہے کہ آیت سے استدلال اسی وقت درست ہو سکتا ہے جبکہ مامعہ در یہ ہو ورنہ کا موصولہ ماننے کی صورت میں ماقلون، معمول کے معنی میں ہو گا اور اس سے ہمارا مدعی ثابت نہ ہو سکے گا۔ اس پر شارح فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کو دھوکہ ہو گیا اور یہ اس نکتہ سے غافل رہے کہ معمول افعال کو مشتمل ہے اسی غفلت کیوجہ سے انھوں نے یہ کہہ دیا کہ آیت سے استدلال ما کے مہد پر ہونے پر موقوف ہے حالانکہ استدلال دونوں صورتوں میں جائز ہے۔

وَقَوْلُهُ تَعَالٰی خَالِقُ شَيْءٍ اِیْ مُمْكِنٌ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ فِعْلُ الْعِبَادَةِ

**ترجمہ**

اور جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے، اللہ ہر چیز کا خالق ہے یعنی ہر ممکن کا عقل کی دلائل کیوجہ سے اور بندہ کا فعل شئی ہے۔

**تشریح**

اسی سلسلہ میں کہ بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے ہر چیز کا خالق ہے اور افعال عباد بھی شئی میں داخل ہے خالق شئی یعنی اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے اور افعال عباد بھی شئی میں داخل ہیں، تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کا بھی خالق ہے۔ یہاں اعتراض وارد ہوا کہ جب اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے تو اپنا بھی خالق ہو گا اور منتفحات کا بھی اس کا جواب شارح نے ای ممکن کہہ کر یہ دیا کہ شئی سے مراد ممکن ہے اب کوئی اعتراض وارد نہ ہو گا اس لئے کہ خلق کا تعلق ممکنات سے ہے نہ کہ واجب اور منتفح سے اس جواب پر پھر اعتراض وارد ہوا کہ اسکی کیا دلیل ہے کہ یہاں شئی سے مراد ممکن ہے؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا بدلالة العقل کہہ کر یعنی دلائل عقل سے یہ بات معلوم ہوتی کہ یہاں شئی سے ممکن ہی مراد ہے اسلئے کہ خلق و قدرت کا تعلق ممکنات کے ساتھ ہوتا ہے۔ فتدبر

وَقَوْلُهُ تَعَالٰی اَفَمَنْ یَخْلُقُ کَمَنْ لَا یَخْلُقُ فِیْ مَقَامِ التَّمْدِیْجِ بِالْخَالِقِیَّةِ وَکَوْنِهَا مَانَاکَا

لَا سَتَحْمَاقُ الْعِبَادَةِ ۔



ترجمہ

اور جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے ”افمن یخلق کمن لا یخلق“ خالقیت کے ساتھ تعریف کی جگہ میں اور خالقیت کے ہو نیکی وجہ سے استحقاق عبادت کا مدار۔

تشریح

یہ تیسری نص ہے جس سے یہ بات واضح ہوتی ہے خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ اس کا ارشاد ہے کیا خالق غیر خالق برابر ہو سکتے ہیں۔ ہرگز نہیں۔ اس مقام پر باری تعالیٰ نے اپنے خالق ہونے کی تعریف فرمائی ہے۔ یعنی ہم خالق ہیں اور خالقیت کی صفت سے ہمارے علاوہ کوئی مستحق نہیں اور معبود صرف وہی ہو سکتا ہے جو خالق ہو اور وہ صرف میں ہوں تو مستحق عبادت بھی صرف میں ہی ہوں گا تو دیگر چیزیں جگو تم اللہ کے شریک گردانتے ہو جبکہ وہ خود دوسرے کی مخلوق ہیں اور خالقیت کی صفت کا کوئی شاہدہ بھی ان کے انار نہیں ہے وہ کیونکر مستحق عبادت ہو سکتے ہیں۔ خلاصہ کلام آیت مذکورہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ خالقیت کی صفت ذات باری کے لئے مخصوص ہے تو معلوم ہوا کہ جب بندہ کسی چیز کا خالق نہیں تو اپنے افعال کا بھی خالق نہیں بلکہ خالق افعال عباد اللہ تعالیٰ ہے۔

لَا یَقَالُ فَالْقَائِلُ لَیْکُونُ الْعَبْدُ خَالِفًا لِأَفْعَالِهِ لَیْکُونُ مِنَ الْعَشْرِ عَیْنٍ دُونَ الْمَوْحِدِیْنَ لَا نَقُولُ إِلَّا شَرَّ الْاَشْرَ اِنَّهُ اَنْبَاتُ الشَّرِّ اِنَّهُ لَا لَوْ هِیْئَةٌ مَجْمَعٌ وَجُوبُ الْوُجُودِ کُلُّهَا لَمَجْمُوعِ اَوْ مَجْمَعٌ اسْتِخْقَاقُ الْعِبَادَةِ کَمَا الْعِبَادَةُ الْاَصْنَامِ وَالْمَعْتَزِلَةُ لَا یُشْتَقُّونَ ذَٰلِکَ بَلْ لَیْجَعْلُوْنَ خَالِقِیۡتَ الْعَبْدِ کَخَالِقِیۡتِ اللّٰهِ تَعَالٰی لَا قِفَارَ اِلَّا الْاَسْبَابِ وَالْاَلَاتِ التَّوْهَمِ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰی۔

ترجمہ

یہ نہ کہا جائے کہ جو قائل ہے بندہ کے اپنے افعال کے خالق ہونے کا وہ مشرکین میں سے ہو گا نہ موحدین میں سے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ اشراک وہ الوہیت میں شریک کو ثابت کرنا ہی وجوب الوجود کے معنی میں جیسا کہ جو جس کیلئے (یہ عقیدہ ہے) یا استحقاق عبادت کے معنی میں جیسا کہ بتوں کے بھاریوں کیلئے (یہ عقیدہ ہے) اور معتزلہ اس کو (ان دونوں میں سے کسی کو) ثابت نہیں کرے بلکہ وہ بندہ کی خالقیت کو اللہ تعالیٰ کی خالقیت کے مثل شمار نہیں کرتے بندہ کے محتاج ہو نیکی وجہ سے ان اسباب اور آلات کی جانب جو اللہ کے پیدا کرنے سے (پیدا ہوئے) ہیں۔

تشریح

جب شارح ماقبل میں یہ بیان کر چکے ہیں کہ معتزلہ بندہ کو اپنے افعال کا خالق مانتے ہیں تو معتزض میہاں اعتراض کر سکتا ہے کہ جو خالق ہوتا ہے وہ معبود بھی ہوتا ہے اور واجب الوجود بھی ہوتا ہے تو جب معتزلہ نے بندہ کو خالق کہہ دیا تو ان کے قول کے مطابق قعد وجواب اور نیز معبودوں کا قعد لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے لہذا پھر تو معتزلہ کو مشرکین میں سے شمار کرنا چاہیے؟

لَا نَقُولُ اِنَّہٗ سَ شَارِحٌ لَیْ اِسْمِ اَعْتَرَا ضِیْ کَا جَوَابِ دِلِیْہِ۔ جَوَابِ کَا حَاصِلِ یَہِ ہِے کہ اللہ کے ساتھ

کسی کو شریک کر نیکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی کو اس کے ساتھ الوہیت میں اس طرح شریک کیا جائے کہ اس غیر کو مثل اس کے واجب الوجود شمار کیا جائے یا اس غیر کو مثل اس کے مستحق عبادت شمار کیا جائے۔ اول کے قائل مجوس ہیں جو دود خدا مانتے ہیں، ایک کو خالق نہیں کہتے ہیں اور دوسرے کو خالق شر۔ اول کا نام یزدان اور دوسرے کا نام اہرن ہے اور ثانی کے قائل بتوں کے پجاری ہیں کہ بتوں کو وہ واجب الوجود تو نہیں سمجھتے مگر ان کو مستحق عبادت سمجھتے ہیں۔

جب اشراک کی حقیقت یہ ہے جو ہم نے بیان کی ہے، تو اب معتزلہ کا حال سنئے کہ وہ ان دونوں میں سے کسی کے قائل نہیں ہیں نہ تو وہ بندہ کو خالق افعال کہہ کر اس کو واجب الوجود کہتے ہیں اور نہ اس کو مستحق عبادت کہتے ہیں بلکہ ان کا شرک ثابت نہ ہوا بلکہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ضرور ہے لیکن اللہ کی خالقیت اور بندہ کی خالقیت میں بہت بڑا فرق ہے۔ اللہ کی خالقیت اس انداز کی ہے کہ وہ بغیر کسی نمود اور آلات و اسباب کے جس کو چاہے پیدا کرتا ہے، اور بندہ کی خالقیت اس انداز کی ہے کہ وہ اپنے خلق میں ان آلات و اسباب کا محتاج ہے جو اللہ کے پیدا کئے ہوئے ہیں۔ بات درحقیقت یہ ہے کہ معتزلہ نے اپنے بیان کے مطابق اعتراضات سے بچنے کے لئے بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہہ دیا اور یہ ان کو دھوکہ ہو گیا ورنہ وہ جس انداز کا خالق مانتے ہیں وہ خالق نہیں بلکہ کاسب ہے۔

اَلَا اِنَّ مِشَاطَكُمْ مَآرِءَ النَّهْرِ قَدْ بِالْغَوَا فِي تَهْلِيلِهِمْ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ حَتَّى قَالُوا اِنَّ الْمَجُوسَ اَسْعَدُ حَالًا مِنْهُمْ حَيْثُ لَمْ يَثْبُتُوا اِلَّا شَرِيكَاً وَاحِداً وَ الْمَعْتَزِلَةُ يَثْبُتُونَ شُرَكَاءَ لَا تَحْصُوهُ

## ترجمہ

مگر تحقیق کہ مشائخ ماوراء النہر نے مبالغہ سے کام لیا ہے معتزلہ کی تہلیل میں، اس مسئلہ میں یہاں تک کہ انھوں نے کہا ہے کہ مجوس اچھی حالت میں ہیں معتزلہ سے اس حیثیت سے کہ انھوں نے ثابت نہیں کیا مگر ایک ہی شریک کو اور معتزلہ ثابت کرتے ہیں بیشمار شرکاء۔

## تشریح

ماقبل میں شارح فرما چکے ہیں کہ مذکورہ عقیدہ کی وجہ سے معتزلہ کو مشرک نہیں کہا جائے گا مگر مشائخ ماوراء النہر نے ان کی سخت تہلیل کی ہے اور ان کو مجوس سے بدتر قرار دیا ہے کیونکہ وہ صرف خدا کا ایک ہی شریک مانتے ہیں چونکہ وہ دود خدا کے قائل ہیں، اور معتزلہ بندہ کو خالق افعال مانتے ہیں اور چونکہ ہر خالق معبود بھی ہوتا ہے تو ان کے قول سے بے شمار شرکاء ثابت ہو گئے۔

## نتیجہ

نتیجہ :- مگر تقریر اول مناسب ہے اور یہ نیکو خلاف احتیاط ہے۔ رہا اس باب میں عبداللہ ابن عمرؓ کی حدیث سے استدلال تو وہ درست نہیں ہے۔ حدیث یہ ہے القدریتہ مجوس ہذا الامۃ رواہ الامام احمد۔ استدلال درست نہ ہونے کی دو وجہیں ہیں داں اس کی سند میں کلام ہے (۲) صاحب

قاموس نے سفر السعادة میں لکھا ہے کہ مرجہ اور قدرہ اور جہہ اور شہہ کے باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے اور اگر بقول بعض محدثین حدیث مذکور کو صحیح مان لیا جائے تو یہ صرف خبر واحدہ ہے جس کو جہ سے مخیر وائر نہ ہوگی۔

وَأَحْتَجَّتِ الْمُعْتَزَلَةُ بِأَنَّا نَفْرُقُ بِالْضَرْبِ بَيْنَ حُرْكَاتِ الْعَاشِي وَبَيْنَ حُرْكَاتِ الْمُرْتَعَشِ أَيْ  
الْأُولَى بِاخْتِيَارٍ دُونَ الثَّانِيَةِ وَأَبْنُ لَوْ كَانَ الْكُلُّ بِمَخْلُقِ اللَّهِ تَعَالَى لَهَيَّطَتْ قَاعِدَةُ  
التَّكْلِيفِ وَالْمَدْحِ وَالذَّمِّ وَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَهُوَ ظَاهِرٌ۔

### ترجمہ

اور استدلال کیلئے معتزلہ نے اس طریقہ پر کہ ہم بدلتے فرق کرتے ہیں چلنے والے کی حرکت اور رشتہ والے کی حرکت کے درمیان کہ پہلی حرکت اس کے اختیار سے ہے نہ کہ دوسری اور اس طریقہ پر کہ اگر تمام افعال اللہ کے خلق کی وجہ سے ہوں تو تکلیف کا قاعدہ باطل ہو جائیگا اور مدح اور ذمت اور ثواب اور عقاب کا قاعدہ باطل ہو جائیگا اور یہ بات ظاہر ہے۔

### تشریح

شارح اپنی دلیلیں بیان کر کے بعد معتزلہ کی تین دلیلیں اور ساتھ ہی ساتھ ان تینوں کا جواب دے رہے ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ چلنے والا بھی حرکت کرتا ہے اور جس کے بدن میں رشتہ ہو وہ بھی حرکت کرتا ہے اور ان دونوں حرکتوں کے اندر کھلا ہوا فرق ہے کہ اول حرکت ماضی کی اختیار ہے اور دوسری حرکت اضطرابی اور غیر اختیاری ہے، جس سے مہات معلوم ہو رہا ہے کہ دوسری حرکت اللہ کی خلق ہے مگر پہلی حرکت کا خالق خود بندہ ہے اور اگر دونوں کا خالق اللہ ہے تو ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہ ہونا چاہئے اور اگر بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے تو پھر جب بندہ کچھ نہیں کرتا تو اس کو مکلف کیوں شمار کیا گیا ہے اور اچھے کام کر نیکی وجہ سے اس کی تعریف کیوں ہوتی ہے اور برے کام کر نیکی وجہ سے اس کی مذمت اور برائی کیوں ہوتی ہے اور اچھے کام کر نیکی وجہ سے وہ مستحق ثواب کیوں ہوتا ہے اور برے کام کر نیکی وجہ سے وہ مستحق سزا کیوں ہوتا ہے، حالانکہ ہونا یہ چاہئے تھا کہ جب اللہ تعالیٰ ہی افعال کا خالق ہے اور بندہ کچھ نہیں کرتا تو یہ مکلف نہ ہوتا اور نہ کسی فعل کی وجہ سے اس کی تعریف اور مذمت ہوتی اور نہ کسی فعل کی وجہ سے وہ مستحق ثواب و عقاب ہوتا۔

وَالْجَوَابُ أَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يَتَوَجَّهُ عَلَى الْجَبَرِيَّةِ الْقَائِلِينَ بِتَوْكُّلِ الْكَسْبِ وَالْإِخْتِيَارِ أَصْلًا  
وَأِنَّمَا هُنَّ فَنُشَبَتَا عَلَى مَا أَحْتَقَقَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى۔

### ترجمہ

اور جواب یہ ہے کہ یہ الزام جبریہ پر متوجہ ہوتا ہے جو بالکلیہ کسب اور اختیار کی نفی کے قائل ہیں

اور ہر حال ہم اسکو ثابت کرتے ہیں۔ اس تفصیل کے مطابق جسکو ہم انشاء اللہ بیان کریں گے۔  
**تشریح** یہاں سے شارح معتزلہ کی پہلی دلیل کا جواب دے رہے ہیں جس کا ماحصل یہ ہے کہ حضور ملا  
 آپ کا بیان فرمودہ الزام جبریہ کے خلاف چل سکتا ہے جو بندہ کو مجبور محض مانتے ہیں۔  
 جن کے خیال میں نہ تو بندہ کا سبب ہے اور نہ اس کے اندر کچھ اختیار ہے ہم برآپ کا یہ الزام نہیں چل سکتا،  
 کیونکہ ہم تو بندہ کو کاسب مانتے ہیں اور اس کے اندر اختیار مانتے ہیں اور یہی اختیار تکلیف ہے ہاں خیال  
 کے مطابق چونکہ وہ محتاسب ہے اس لئے وہ مکلف بھی ہوگا اور اچھے برے کام اس نے اپنے اختیار سے کئے ہیں  
 اس لئے وہ مستحقِ مدح اور مستحقِ مذمت اور مستحقِ ثواب و عقاب بھی ہوگا۔

وَقَدْ يَتَمَسَّكُ بَانْءِ لَوْ كَانَ خَالِفًا لَفَعَالِ الْعِبَادِ لَكَانَ هُوَ الْقَائِمُ وَالْقَاعِدُ وَالْأَكْلُ  
 وَالشَّارِبُ وَالزَّانِي وَالسَّارِقُ الْغَيْرُ ذَٰلِكَ وَهَذَا جِهْلٌ عَظِيمٌ لِأَنَّ الْمُتَمَتِّعَ بِالشَّيْءِ مَنْ  
 قَامَ بِهِ ذَٰلِكَ الشَّيْءُ لَا مَنْ أَوْجَدَهُ أَوْ لَا يَرُونِ إِنْ أَلَّهِ تَعَالَى هُوَ الْخَالِقُ لِلْسَوَادِ وَ  
 الْبَيَاضِ وَسَائِرِ الصِّفَاتِ فِي الْأَجْسَامِ وَلَا يَتَمَتَّعُ بِذَٰلِكَ۔

**ترجمہ** اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے اس طریقہ پر کہ اگر اللہ ہی بندوں کے افعال کا خالق ہو تو وہی قائم  
 اور قاعد اور اکل اور شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہوگا اور یہ بہت بڑی جہالت ہے  
 اس لئے کہ شئی سے متصف وہ ہوتا ہے جس کے ساتھ وہ شئی قائم ہو نہ کہ وہ جس نے اسکو ایجاد کیا ہو، کیا یہ لوگ  
 نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ ہی سواد اور بیاض اور تمام ان صفات کا خالق ہے جو اجسام میں ہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ  
 ان کے ساتھ متصف نہیں ہے۔

**تشریح** یہ معتزلہ کا دوسرا استدلال ہے، کہتے ہیں اگر بندہ اپنے افعال کا خالق نہ ہو اللہ تعالیٰ ہی بندوں  
 کے افعال کا خالق ہو تو پھر یہ بات لازم آجائے گی کہ جب قیام کا خالق کیا تو اللہ تعالیٰ بھی  
 قائم ہوگا اور علیٰ حب الاحوال وہی قاعد اور وہی اکل اور شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہوگا حالانکہ یہ غلط  
 ہے، لہذا معتزلہم ہو کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے۔

شارح فرماتے ہیں ”وہذا جہلٌ عظیم“، یعنی یہ تو معتزلہ کا بہت بڑا ڈیوٹ پن ہے، کیا انھیں اتنی تیز  
 نہیں ہے کہ شئی کا موجود شئی سے متصف نہیں ہوتا بلکہ جس کے ساتھ اس شئی کا قیام ہوگا وہی اس شئی سے  
 متصف ہوگا کیا معتزلہ نے اس پر غور نہیں کیا کہ اللہ تعالیٰ نے سیاہی اور سفیدی اور جسم کے اندر جتنی صفات  
 ہیں سب کو پیدا کیا ہے مگر اس پر اگر نیکی و جبر سے اللہ تعالیٰ ان صفات سے متصف نہیں ہے بلکہ ان صفات  
 سے وہی متصف ہے جس کے ساتھ ان صفات کا قیام ہے۔

وربما یتسلک بقولہ تعالیٰ فتبارک اللہ احسن الخالقین واذ تخلق من الطین کھینۃ الطیر والجواب ان الخلق بمعنی التقدير۔

## ترجمہ

اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے باری تعالیٰ کے اس قول سے "فتبارک اللہ احسن الخالقین" اور "واذ تخلق من الطین کھینۃ الطیر" سے اور جواب یہ ہے کہ خلق یہاں تقدیر اور تقویہ کے

معنی میں ہے۔

## تشریح

یہ معتزلہ کا پہلا استدلال ہے کہتے ہیں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "فتبارک اللہ احسن الخالقین" اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو خالقین میں سے سب سے بہتر فرمایا ہے جس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ خالق اور بھی ہیں اگرچہ انکے اندر وہ کمال نہیں جو اللہ تعالیٰ کے اندر ہے اور اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خطاب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا "واذ تخلق من الطین کھینۃ الطیر" یہاں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خالق کہا گیا ہے دونوں آیتوں سے معلوم ہوا کہ غیر اللہ بھی خالق ہے۔ اس کا جواب دیا گیا کہ دونوں آیتوں کے اندر خلق تقدیر اور تقویہ کے معنی میں ہے، اب مطلب یہ ہو گا کہ تقویہ کبھی کر نیوالوں میں وہ سب سے اچھا ہے اور با کمال ہے یعنی اسکی کھینچی ہوئی تقویہ کا کوئی مقابلہ نہیں کر سکتا اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام بھی مٹی سے پرندوں کی صورت بنائے تھے، پرندوں کا خلق نہیں فرمائے تھے۔ لہذا مذکورہ دونوں آیتوں سے استدلال درست نہیں ہے۔

وہوای افعال العباد کلہا بارادۃ ومشیتہ تعالیٰ وقد سر وقد سبق انہما عندنا عبارة عن معنی واحد۔

## ترجمہ

اور یہ عینی بندوں کے تمام کے تمام افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کی وجہ سے ہیں۔ اور تحقیق یہ کہ یہ بات گزر چکی کہ صہارے نزدیک یہ دونوں (ارادہ اور مشیت) ایک ہی معنی

سے عبارت ہیں۔

## تشریح

یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ بندوں کے تمام افعال اللہ کی مشیت اور اس کے ارادہ کے ماتحت ہیں جو وہ چاہتا ہے وہی ہوتا ہے۔ وقد سبق الہ سے شارح فرماتے ہیں کہ ارادہ اور مشیت کے ایک ہی معنی ہیں۔ ماقبل میں اس کا بیان گزر چکا ہے۔

**تنبیہ** ارادہ اور مشیت کو ایک کہنا مراد کے اعتبار سے ہے درنہ لغوی اعتبار سے دونوں میں فرق ہے۔ مشیت کے معنی ایجاد کے ہیں۔ شارع اللہ بمعنی اوجدہ مستعمل ہے، اور ارادہ کے معنی شئی کی طلب کے ہیں۔

**تنبہ (۲):**۔ وقد سبق إلّٰہ سے شارح کرامیہ پر رد کرنا چاہتے ہیں جنھوں نے مشیت کو قدیم اور ارادہ کو حادث کہا ہے جس کا تفصیلی بیان اقبل میں گذر چکا ہے۔

وَحَكْمُهُ لَا يَبْعَدُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ إِشَارَةً إِلَى خُطَابِ النُّكُونِ۔

**ترجمہ:**۔ (بندوں کے تمام افعال) اسکے حکم سے ہیں بعید نہیں ہے یہ بات کہ یہ اشارہ ہو خطابِ نگوین کیجاء۔  
**تشریح:** یعنی بندوں کے افعال بطرح اسکی مشیت اور ارادہ کے ماتحت ہیں اسی طرح وہ افعال اس کے حکم کے ماتحت ہیں۔

**سوال:**۔ اللہ نے کفر و معصیت کا حکم کیا دیا ہے کہ کفر و معصیت کو حکم خداوندی کہا جائے؟  
**جواب:**۔ یہاں حکم سے مراد حکم شرعی اور تکلیفی نہیں ہے بلکہ حکمِ نگوینی ہے اس لئے بعض حضرات نے مشیت اور ارادہ کے مثل قضا اور حکم کو واحد قرار دیا ہے۔ خطابِ نگوین سے اشارہ ہے باری تعالیٰ کے فرمان کُنْ کَیْطُف۔ اور مشیتِ الہی اسی طرح جاری ہے کہ جب وہ کسی شئی کا ارادہ کرتے ہیں تو اس سے کُنْ فرماتے ہیں بس وہ ہو جاتی ہے اگرچہ ارادہ کے ساتھ قدرت اس شئی کے پیدا کرنے کیلئے کافی ہے۔ مگر مشیتِ الہی اسی طرح جاری ہے۔

ہلکن اقال البعض۔ یہاں یہ نکتہ ذہن نشین رکھئے کہ خطابِ تکلیف وجود و مخاطب کا تقاضہ کرتا ہے اور خطابِ نگوین وجود کے طلب کا تقاضہ نہیں کرتا اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ خطابِ نگوین سے مراد سرعت ایجاد ہے۔ جن لوگوں نے کہا ہے کہ ارادہ اور مشیت کے ساتھ ساتھ خطابِ نگوین سے اشارہ پیدا ہوتی ہیں تو پھر ان میں آپس میں اختلاف ہے کہ کُنْ کلامِ لغسی ہے یا کلامِ لفظی۔ ماقبل میں ذکر کردہ تقریر سے اول قول راجح ہے۔ اِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ کے تحت علامہ شہیر احمد عثمانی تحریر فرماتے ہیں یعنی کسی چھوٹی بڑی چیز کے پہلی مرتبہ یا دوبارہ بنانے میں اسے وقت ہی کیا ہو سکتی ہے اس کے پاس تو بس ارادہ کی دیر ہے۔ جہاں پر کسی چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کیا اور کہا ہو جا فوراً ہوتی رکھی ہے ایک سکنڈ کی تاخیر نہیں ہو سکتی۔

وَقَضِيَّتُهُ أَيْ قَضَاءُهُ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْفِعْلِ مَعَ زِيَادَةِ أَحْكَامِ

**ترجمہ:** اور (بندوں کے افعال) اللہ کے فیصلہ کے مطابق ہیں اور قضا مراد ہے فعل (یعنی نگوین سے) مضبوطی کی زیادتی کے ساتھ۔

## تشریح

یعنی بندوں سے جتنے افعال بھی صادر ہوتے ہیں خواہ ایمان ہو یا کفر، طاعات ہوں یا مباحی و غیرہ سب قضاہ الہی کے مطابق ہیں۔ اور اس کے فیصلہ کے ماتحت ہیں۔ شائع ہے فقہاء کی تفسیر فعل مع زیادہ احکام سے کی ہے۔ جس کا مطلب قضاہ و قدر خلق و تقدیر کے معنی میں ہیں۔ فقہاء ہن سب سہولت اور قدر فیہا اقوامتہا سے ہی بات ثابت ہے۔ اور مختار کے نزدیک قضاہ و قدر خلق و تقدیر کے معنی میں نہیں بلکہ ایجاب اور الزام کے معنی میں ہیں۔ اعموں نے وقفی و بدھ ان لا تعبد والا یا اے اور نحن قدرنا بینکما الموت سے استدلال کیا ہے۔ خلاصہ کلام قضاہ یہاں حقیقت تکوین سے عبارت ہے۔

## مثبت

فقہاء کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں، اور ان میں سے چار معنی زیادہ مشہور ہیں۔ پہلے معنی لغوی ہیں اور وہ اتمام الشیء ہے پھر یہ اتمام خواہ قوۃ ہو یا فعل۔ قوۃ کی مثال جیسے فرمان باری وقفی کر تک الا تعبد والا یا اے جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے ایسا حکم دیا کہ جس حکم کو کوئی بدل نہیں سکتا۔ فعل کی مثال جیسے فرمان باری ہے فقط یضرب سب سہولت یعنی اللہ نے ان سات آسمانوں کو ایسا مضبوط و کامل بنا دیا کہ جو کسی تکمیل کا محتاج نہیں ہے، دوسرے معنی وہ ہیں جو بعض اشاعرہ کی اصطلاح ہے یعنی قضاہ کہتے ہیں اس ارادہ ازلیہ کو جو ازل سے ان موجودات کے ساتھ متعلق ہے جو اپنے اپنے اوقات میں معرض طور میں اس ارادہ ازلیہ کے مطابق رونما ہوتے ہیں۔ شرح مواقف میں یہی معنی مذکور ہیں۔ تیسرے معنی وہ ہیں جو دیگر بعض اشاعرہ کی اصطلاح ہے، یعنی قضاہ کہتے ہیں لوح محفوظ میں کائنات کے اثبات کو۔ چوتھے معنی وہ ہیں جو فلاسفہ کی اصطلاح ہے یعنی قضاہ کہتے ہیں اللہ کے اس علم ازلی کو جو اس کو موجودات کا ہے یعنی موجودات کے بہترین نظام کا جو اس کو علم ہے یہی قضاہ ہے اور وہ اس کو عنایت ازلیہ کہتے ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ یہی عنایت ازلیہ ہے جس کے سبب موجودات کو بہترین صورت میں ممکنہ کا فیضان ہوتا ہے۔

لا یقال لو کان الکفر بقضاء اللہ تعالیٰ کو جب الرضاء بہ لان الرضاء بالقضاء واجب والا لازم باطل لان الرضاء بالکفر کفر لا نأقول الکفر مقضی لا قضاء الرضاء انما یجب بالقضاء دون المقضی۔

## ترجمہ

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر کفر اللہ تعالیٰ کے فیصلہ سے ہے تو اس سے راضی ہونا واجب ہے اس لئے کہ رضاء بالقضاء واجب ہے اور لازم باطل ہے اس لئے کہ رضاء بالکفر کفر ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ کفر وہ ہے جس کا فیصلہ کیا گیا ہے قضا کفر نہیں ہے اور رضاء قضاہ

کے ساتھ واجب ہے مقضیٰ کے ساتھ نہیں۔

## تشریح

جب تمام افعال عباد اس کے ارادہ اور حکم اور فیصلہ کے ماتحت ہیں تو یہاں ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ کافر کا کفر قضا پر الہی کے مطابق ہے اور یہ اصول اپنی جگہ مسلم ہے کہ رضاء بالقضا واجب اور ہزوری ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ جب کفر قضا پر الہی ہے اور قضا سے راضی ہونا ہزوری ہے لہذا بندہ پر لازم ہے کہ کفر سے راضی ہو کیونکہ یہ قضا پر الہی ہے، حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ کفر سے راضی ہونا بھی کفر ہے۔ شارح نے اس کا جواب دیا کہ آپ کو معلوم ہے کہ بخوبی معلوم ہوئی ہے ایسے ہی قضا پر مقضیٰ کا غیر ہو گا اور کفر مقضیٰ ہے قضا پر کفر نہیں ہے اور قضا قضا پر الہی کے ساتھ واجب ہے، مقضیٰ کے ساتھ نہیں۔

وَتَقْدِيرُهُ وَهُوَ قَدِيدُ كُلِّ مَخْلُوقٍ بِحَدِّ الَّذِي يُوْجِدُ مِنْ حَسَنٍ وَقَبِيحٍ وَنَفْعٍ وَ  
ضَرَرٍ وَمَا يَحْوِيهِ مِنْ زَمَانٍ أَوْ مَكَانٍ وَمَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ مِنْ ثَوَابٍ وَعِقَابٍ۔

## ترجمہ

اور (بندوں کے تمام افعال) اسکی تقدیر کے ماتحت ہیں اور تقدیر وہ ہر مخلوق کی حد بندی ہے اس حد کے ساتھ جو کہ پائی جائیگی یعنی خوبی اور برائی اور نفع اور نقصان اور وہ چیز جو اس مخلوق کو حادی ہوگی یعنی زمان اور مکان اور جو کہ اس مخلوق پر مرتب ہو گا یعنی ثواب اور عقاب۔

## تشریح

یعنی بندہ جو کچھ کرتا ہے وہ تقدیر الہی کے مطابق کرتا ہے۔ اب اس پر سوال پیدا ہوا کہ تقدیر کیا چیز ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ علم الہی میں مخلوقات اور ان کی صفات اور ان کے متعلقات کی جو حد بندی ہے اسی کا نام تقدیر ہے یعنی علم الہی میں ہے کہ فلاں شخص فلاں زمانہ میں فلاں جگہ پیدا ہو کر وہ خوبی و کمالات اور فلاں منافع حاصل کر کے مستحق ثواب ہو کر داخل جنت ہو گا اور فلاں اس کے برعکس ہو گا یہی تقدیر ہے۔

**نتیجہ:** جو کام ارادہ اور اختیار سے کیا جاتا ہے پہلے اسکو سمجھ لیتے ہیں، مکان اگر نہ لے ہیں تو پہلے اس کا نقشہ تیار کر لیتے ہیں تاکہ مکان کی تعمیر نقشہ کے مطابق ظہور میں آئے۔ اسلئے ہزوری ہے کہ اس عالم کا نقشہ بھی خدا کے یہاں پہلے ہی سے ایک پنہاں وجود رکھتا ہو اور اس نقشہ ہی کے مطابق اس وجود ظاہری کا کارخانہ برقرار ہوتا ہو اہل اسلام اسی وجود پنہانی کو تقدیر کہتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ اس تقدیر سے بندہ کا اختیار سلب نہیں ہوتا اور یہی اختیار مدار تکلیف ہے تو یہ اعتراض بجا ہو گا کہ جب اسکی تقدیر میں یوں ہی تھا تو کافر یا نافرمان ہونے کی وجہ سے وہ مجرم کیوں شمار ہوا؟ جواب ظاہر ہے کہ اس نے



جو کچھ کیلئے اپنے اختیار سے کیا ہے اسی لئے مجرم اور سختی سزا ہے۔

والمقصود تعمیم ارادة الله تعالى وقدرتها لما مَرَّ من ان الكل بخلق الله تعالى  
وهو يستدعي القداسة والارادة لعدم الاكراه والاجبار۔

**ترجمہ**

اور مقصود اس سے اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور اسکی قدرت کی تعیم ہے اس تفصیل کی وجہ سے جو  
گذر چکی کہ کل افعال اللہ کے پیدا کر نیکی وجہ سے ہیں اور یہ خلق مقضیٰ ہے قدرت اور  
ارادہ کو اکراہ اور اجبار نہ ہونیکی وجہ سے۔

**تشریح**

یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ وہی بارادۃہ و مشیتہہ الخ سے کیا فرمانا چاہتے  
ہیں اس سے ان کا کیا مقصد ہے؟ تو فرمایا کہ اس کا مقصد اللہ تعالیٰ کی قدرت اور اس کے  
ارادہ کی تعیم کو بیان کرنا ہے کیونکہ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ بندوں کے تمام افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے  
تو ساتھ ہی ساتھ یہ بھی معلوم ہوگا کہ اس کے اندر ارادہ اور قدرت بھی ہے کیونکہ وہ فاعل مختار ہے اور  
اس پر زبردستی کرنا یا انہیں ہے جب بات یوں ہے تو وہ فاعل مختار ہے اور فاعل مختار کے لئے ارادہ  
اور قدرت کا ہونا ضروری ہے اور انہیں دونوں کے عموم کو ثابت کرنا مصنفؒ کا مقصود ہے۔

فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره والفاقد ففسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة

**ترجمہ**

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ پھر تو کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگا تو ان  
دونوں کو ایمان اور طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا۔

**تشریح**

یہاں سے شارح ایک اعتراض نقل فرماتے ہیں جو مترکضین سے اہل حق پر وارد ہوتا ہے  
اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب بندوں کے تمام افعال کا حاکم اللہ ہے اور نیز یہ افعال قضاء  
الہی اور تقدیر الہی کے ماتحت ہیں تو پھر کافر کفر پر اور فاسق فسق پر مجبور ہے کیونکہ اس کا فیصلہ اور تقدیر بدل  
نہیں سکتی تو یہ کافر رہنے پر اور فاسق رہنے پر مجبور ہے لہذا ان دونوں کو ایمان اور طاعت کا مکلف بنانا  
مکلف الاطلاق ہے حالانکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "لا یكلف الله نفسها الا وسعها۔"

قلنا ان الله تعالى اراد منهما بالكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما ان الله علم منهما  
الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال۔

## ترجمہ

تو ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں سے ان کے اختیار کے ساتھ کفر و فسق کا ارادہ کیا ہے تو جبر نہیں رہا جیسا کہ اس نے ان دونوں کے متعلق اختیار سے کفر و فسق کرنے کو جان لیا اور محال کا مکلف بنانا لازم نہ آیا۔

## تشریح

شارح نے اعتراض مذکورہ کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ نے ان کے کفر و فسق کا تو ارادہ کیا ہے مگر ارادہ یہ کیا ہے کہ وہ کفر و فسق کو اپنے اختیار سے کریں گے تو جب اختیار برقرار ہے تو جبر کہا جائے جسے اللہ کو معلوم ہے کہ یہ اپنے اختیار سے کفر و فسق کریں گے اور یہ جاننا منافی اختیار نہیں ہے۔ ایسے ہی کفر و فسق کا ارادہ بھی اختیار کے منافی نہیں ہے لہذا محال کا مکلف بنانا لازم نہیں آیا۔

**متنبہ :-** اللہ تعالیٰ پوری کائنات کا بال اختیار فاعل ہے اور جملہ افعال عباد کا خالق ہے خواہ ایمان ہو یا کفر طاعت اس کی مشیت و ارادہ اور اس کی رضا و محبت اور قضاء و قدر کے ماتحت ہے اور معصیت اس کی قضاء و قدر اور مشیت و ارادہ کے ماتحت تو ہے مگر اس کی رضا و محبت کے ماتحت نہیں ہے۔

**سوال :-** مشیت و ارادہ اور رضا و محبت اور قضاء و قدر کے درمیان کیا فرق ہے ؟  
**جواب :-** ارادہ الہی اکوان و احکام دونوں میں ہوتا ہے، اور مشیت فقط اکوان میں ہوتی ہے نہ کہ احکام میں تو ارادہ مشیت سے عام ہوا (قدر) اور وجودی کے ارادہ کا کمال رضا ہے اور محبت اسی ارادہ مذکورہ کا افراد ہے تو محبت کا وجود رضا کے وجود کو مستلزم ہے البتہ رضا کا وجود محبت کے وجود کو مستلزم نہیں ہے اور قضاء لوح محفوظ کے اندر تمام مخلوقات کا اجتماعی وجود ہے اور مخلوقات کا اپنی شرائط کے وجود کے بعد موجودات خارجیہ میں آنا قدر ہے۔

والمعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى للشئ وسوا القدر حتى قالوا إنه أراد من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته، لأنهم لا ومعصيته زعموا منهم أن إرادة القيم قبيحة كخلفهم و إيجاده ونحن نمنع ذلك بل القيم كسب القيم والانتصاف بها، فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى وهذا شنيع جداً۔

## ترجمہ

اور معتزلہ نے انکار کیا ہے اللہ تعالیٰ کے ارادہ کرنے کا شر و روقاح کا، یہاں تک کہ انھوں نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کافر و فاسق سے اس کے ایمان اور طاعت کا ارادہ کیا ہے نہ کہ اس کے کفر اور معصیت کا، اپنے اس گمان کی وجہ سے کہ قبیح کا ارادہ قبیح ہے مثل قبیح کے خلق اور ایجاد کے اور ہم اس کا انکار کرتے ہیں بلکہ قبیح، قبیح کا کسب اور اس کے ساتھ متصف ہونا ہے تو معتزلہ کے نزدیک بندوں کے اکثر افعال

اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے خلاف ہوں گے اور یہ بہت بری بات ہے۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ جیسے معتزلہ کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق شر نہیں ہو سکتا ورنہ اللہ تعالیٰ کو زانی اور سارق و غیرہ کہنا پڑے گا جیسا کہ ماقبل میں یہ اعتراض اور اس کا جواب گذر چکا ہے ایسے ہی ان کا خیال یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر بری چیز کا ارادہ بھی نہیں کرتا ورنہ یہاں بھی برائی کے ساتھ اللہ کا نقصان لازم آئے گا اسلئے انھوں نے کہا کہ اللہ نے سب سے ایمان و طاعت کا ارادہ کیا ہے خواہ وہ مؤمن ہو یا کافر، مطیع ہو یا عاصی مگر وہ اپنے اختیار سے کفر یا معصیت کرتا ہے اس کفر و معصیت کے ساتھ نہ خلق الہی متعلق ہے اور نہ اس کا ارادہ۔ اب معتزلہ پر یہ اعتراض وارد ہو گا کہ دنیا میں مومنین کفار سے اور مطیعین فساق سے کم ہیں حالانکہ اللہ نے سب سے ایمان و طاعت کا ارادہ کیا ہے مگر بندوں سے اکثر افعال اس کے ارادہ کے خلاف ہو رہے ہیں یعنی اللہ چاہتا کچھ، اور ہوتا کچھ ہے یہ تو کھلا ہوا عجز ہے جس کا اشد القباوح ہو ناظر ہے۔ درحقیقت معتزلہ کو دھوکہ ہو گیا اور انھوں نے خلق کو مثل کسب کے سمجھا حالانکہ اصول یہ مقرر ہے کہ خلق ہر چیز کا حسن ہی حسن ہوتا ہے، خواہ خلق قبیح کا ہو یا حسن کا اور کسب حسن کا حسن ہوتا ہے اور قبیح کا کسب قبیح ہوتا ہے اور کسب وہ بندہ کا فعل ہے جیسے فعل کا وہ کسب کرے گا ویسا ہی اثر اس پر مرتب ہو گا اور اللہ کا فعل خلق ہے جو ہر حال میں حسن ہی حسن ہے مگر معتزلہ اس نکتہ سے غافل رہے اور یہ خرافات کہنی شروع کیں جو بیان کی گئی ہیں۔ خلق کا حال بالکل ایسا ہے جیسے معمار بہترین مکان تعمیر کرتا ہے اور اس کے اندر بیت اعلیٰ بھی تعمیر کرتا ہے بیت اعلیٰ کی تعمیر کیوجہ سے اس پر اعتراض نہیں کیا جاسکتا اسی طرح خلق خداوندی پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح ماری جو کھیل دکھاتا ہے کبھی ہاتھ خالی دکھاتا ہے اور کبھی اس میں روپیہ اور لٹو یا برقی دکھاتا ہے اور کبھی گوبر اور لید دکھاتا ہے تو چونکہ اس کا مقصد اپنے فن کا کمال دکھانا ہے تو برادر لید دکھانے کیوجہ سے اس طبع نہیں کیا جائیگا، اسی طرح خلق کا مقصد اپنی خالقیت کا کمال دکھانا ہے جو ہر حال میں حسن اور ناقابل اعتراض ہو گا

حکو عن عمرو بن عبید انہ قال ما الزمنی احد مثل ما الزمنی مجوسی کان معی فی السفینۃ فقلت لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا ازاد اسلامي انسلمت فقلت للمجوسی ان الله تعالى يرید اسلامك ولكن الشياطين لا یترونك فقال المجوسی فانا اكون مع الشر يك الا غلب۔

## ترجمہ

عمرو ابن عبید سے منقول ہے انھوں نے کہا ہے کہ مجھ کو کسی نے ایسا الزام نہیں دیا جو ایک مجوسی نے دیا ہے مجھ میرے ساتھ ایک کشتی میں تھا تو میں نے اس سے کہا تو اسلام کیوں نہیں لاتا، تو وہ بولا کہ اللہ تعالیٰ نے میرے اسلام کا ارادہ نہیں کیا۔ جب وہ میرے اسلام کا ارادہ کرے گا تو میں

مسلمان ہو جاؤں گا۔ قومیں نے اس ججی سے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے تو میرے اسلام کا ارادہ کیا ہے لیکن شیاطین  
جھکے چھوڑتے نہیں ہیں، تو ججی بولا کہ میں شریک غالب کے ساتھ رہوں گا۔

### تشریح

اس حکایت کا حاصل یہ ہے کہ عروا بن عبید نے اپنے عقیدے کے ماتحت کہا کہ اللہ نے تو  
میرے اسلام کا ارادہ کیا ہے لیکن قوم مسلمان اس لئے نہیں ہو رہا ہے کہ شیاطین کا تیرے  
اد پر تسلط ہے جو تجھے نہیں چھوڑتے، اس نے بطور طعن کے کہا کہ پھر اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ نے اسلام کا  
ارادہ کیا اور شیاطین نے کفر کا اور اللہ تعالیٰ خود اللہ اپنے ارادہ میں عاجز رہا اور شیاطین غالب رہے تو پھر  
تو مجھے شیاطین ہی کے ساتھ رہنا چاہئے کیونکہ وہ غالب ہے تو اس حکایت سے یہ سن ملا کہ معتزلی کو ایک ججی  
نے خاموش کر دیا اور بات جتنی جی خاموش کرنے کی، چونکہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ کفر کا فرض مراد کفر خداوندی  
نہیں ہے بلکہ مراد اسلام ہے اور اس میں جو قیامت ہے وہ ظاہر ہے۔

**تنبیہ**۔ ججی نے انکے ساتھ مذاق و دلگی کی اور الزام دیا ہے ورنہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کا قائل نہیں ہیں۔  
**تنبیہ**۔ عروا بن عبید قدیم معتزلہ اور کافر معتزلہ میں سے ہے جو حسن البہری رحمۃ اللہ علیہ کا معاصر ہے  
اور راویان حدیث میں سے ہے سلف نے اس سے روایت کی ہے کیونکہ یہ روایت کے باب میں صدوق اور ثقہ  
ہے۔ الاعلام للزکری ص ۱۷۰ پر اس کی ولادت ۲۸۴ھ اور وفات ۳۴۲ھ لکھی ہے۔ تقریب التہذیب میں ہے  
”عرو بن عبید بن باب التیمی مولایم ابو عثمان البہری المعتزلی المشہور کان داعی الی بدعۃ اہل جماعۃ مع انہ  
کان مابدا من السابغۃ ثونی سنۃ ثلاث واربعمین وایۃ۔“

وحو ان القاضی عبد الجبار الہمدانی دخل علی صاحب ابن عباد وعندہ الاستاذ  
ابو اسحق الاسفرائینی فلما رأی الاسفراذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء  
فقال الاستاذ علی الغور سبحان من لا یجری فی ملکہ الا ما یشاء۔

### ترجمہ

اور منقول ہے کہ قاضی عبد الجبار ہمدانی صاحب ابن عباد کے پاس گیا اور ان کے پاس استاد  
ابو اسحق اسفرائینی تھے، تو جب قاضی نے استاد کو دیکھا تو کہا سبحان اللہ۔ تو استاد نے فوراً  
کہا وہ ذات پاک ہے جس کی سلطنت میں اس کی مشیت کے سوا کچھ جاری نہیں ہوتا۔

### تشریح

قاضی صاحب متوفی ۳۸۴ھ معتزلی ہیں اور صاحب ابن عباد ابو ہاشم معتزلی کے مرنے ہیں،  
اور عضد الدولہ کے وزیر ہیں۔ اسی وزارت کی وجہ سے صاحب لقب پڑا ورنہ نام اسمعیل ہے،  
اور یہی استاد ابو اسحق اسفرائینی شیخ اہلسنت وجماعت کا لقب ہے تو قاضی صاحب معتزلی نے استاد پر تفریق  
کرتے ہوئے کہا سبحان من تنزه عن الفحشاء یعنی اللہ تعالیٰ ہر قسم کے عیب اور برائی سے منزہ ہے۔

یعنی وہ خالق افعال عباد نہیں ہے ورنہ معتزلہ کے خیال میں قبايح اور شرور کی جانب اس کا انتساب لازم آئے گا۔  
استاذ نے فوراً منہ توڑ جواب دیا اور فرمایا سبحان من لا یجری فی ملکہ الا ما یشاء یعنی وہ جو چاہتا  
ہے وہی ہوتا ہے ایسا نہیں کہ کسی کے ایمان کا ارادہ کرے اور وہ کافر ہے۔ باقی تفصیلات گزرجلی ہیں۔  
استاذ کا سرن دفات ۱۸ ص ۷۷ ہے۔

وَالْعَتَزَلِیَّةُ اعْتَقَدُوا أَنَّ الْأَمْرَ لِسُلْطَمِ الْأَمْرَادَةِ وَالنَّهْيَ عَدَمِ الْأَرَادَةِ فَجَعَلُوا  
إِيمَانَهُ الْكَافِرُ مُرَادًا وَكَفْرَهُ غَيْرُ مُرَادٍ۔

**ترجمہ** اور معتزلہ نے یہ اعتقاد کیا ہے کہ حکم ارادہ کو، اور نہی عدم ارادہ کو مستلزم ہے۔ تو انھوں نے  
کافر کے ایمان کو مراد اور اس کے کفر کو غیر مراد قرار دیا ہے۔  
**تشریح** یعنی معتزلہ کو دھوکہ ہو گیا اور کہہ بیٹھے کہ جب اللہ نے کسی چیز کا حکم دیدیا تو وہی اسکی مراد ہے  
اور جس چیز سے منع کر دیا وہ اسکی مراد نہیں ہے لہذا انھوں نے کہا کہ کافر کا ایمان  
تو مراد خداوندی ہے مگر اس کا کفر مراد خداوندی نہیں ہے مگر اس قول پر وہی اعتراض سابق وارد ہو گا کہ وہ  
چاہتا کچھ ہے اور ہوتا کچھ ہے۔ حالانکہ ارشاد ہے فَاعْلَمْ لِمَا تُرِيدُ ۝

وَعَنْ نَعْلَمَ أَنَّ الشَّيْءَ قَدْ لَا يَكُونُ مُرَادًا وَيُؤْمَرُ بِهِ، وَقَدْ يَكُونُ مُرَادًا وَيُنْهَى عَنْهُ لِحُكْمٍ وَ  
مَصَالِحٍ عَاطِلًا عَنِ اللَّهِ، تَعَالَى أَوْلَانَهُ لَا يَسْتَلْ عَمَّا يَفْعَلُ۔

**ترجمہ** اور ہم جانتے ہیں کہ شئی کبھی مراد نہیں ہوتی حالانکہ اس کا حکم دیا جاتا ہے اور کبھی مراد ہوتی  
ہے حالانکہ اس سے منع کیا جاتا ہے، ان حکمتوں اور مصالح کے پیش نظر جن کو اللہ تعالیٰ  
کا علم محیط ہے یا اس لئے کہ وہ جو کچھ کرے اس کے بارے میں پوچھ کر نہیں کی جاسکتی۔  
**تشریح** یعنی معتزلہ کا یہ کہنا کہ جب امر ہو گا تو ارادہ بھی ہو گا اور جب نہی ہو گی تو ارادہ نہ ہو گا غلط  
حقیقت ہے، بلکہ بات یہ ہے کہ بسا اوقات غیر مراد کا حکم دیا جاتا ہے۔ اور مراد سے منع  
کر دیا جاتا ہے اور ایسا ان حکمتوں اور مصالح کے پیش نظر کیا جاتا ہے جنکو علم الہی محیط ہے، اگرچہ بعض جہم آ  
نے کہتا ہے کہ اسکی حکمت بندوں کا ایمان اور ان کے ثواب و عقاب کے استحقاق کا اظہار ہے مگر  
اسلم طریقہ یہی ہے کہ اس کو علم الہی پر محمول کر دیا جائے یہی اقرب الی الاحیاط اور الجد عن القدر ہے،  
یا پھر اس کا جواب یہ ہو گا کہ وہ مالک مطلق ہے جسے اپنی ملکیت پر ہر طرح کے تصرف کا حق ہے کسی کو

اس سے سوال کر نیک کو کوئی حق نہیں اور نہ مالک مطلق کا کوئی فعل ظلم ہو سکتا ہے لہذا وہ حکم کرے اور ارادہ نہ کرے اور منع کرے اور اس کا ارادہ کرے اس میں کچھ قباحت نہیں ہے، بہر حال یہاں معتزلہ کو دھوکہ ہوا،

الایری ان السيد اذا اراد ان يظهر علم الحاکم بن عصیان عبد لا یا مرد لا بشیء ولا یبرید لا منه وقد یتسلک من الجانبین بالآیات و بآب التاویل مفتوح علی الفرقین

**ترجمہ** کیا یہ نہیں دیکھتا کہ آقا جب ارادہ کرتا ہے کہ حاضرین پر اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرے تو اس کو کسی کام کا حکم کرتا ہے حالانکہ اس سے اس کام ارادہ نہیں کرتا ہے اور جانبین سے آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور تاویل کا دروازہ فریقین پر کھلا ہوا ہے۔

**تشریح** یہاں سے شارح وچراہل کی مزید توضیح کر رہے ہیں۔ یعنی مزید یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ امر اور مراد میں انفکاک ہو جاتا ہے جیسے بسا اوقات آقا اپنے غلام کو ایسی بات کا حکم دیتا ہے کہ جس کو چاہتا نہیں ہے یعنی آقا حکم کے ساتھ ساتھ چاہتا ہے کہ غلام اس کام کو نہ کرے تاکہ حاضرین پر اس کی نافرمانی ظاہر ہو جائے۔

ایسے ہی خداوند قدوس کبھی حکم کرتا ہے اور ارادہ نہیں کرتا یعنی حکم اور مراد میں انفکاک ہوتا ہے ان مصالح اور حکم کو جو سے جنگو علم الہی محیط ہے، محمود کا واقعہ جس میں ایسا زور دینے کے بغیر خدام کو پیالہ توڑنے کا حکم کیا تھا اس انفکاک کو اچھی طرح واضح کرتا ہے۔

آگے شارح فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں اہل سنت اور معتزلہ دونوں نے آیات قرآنیہ سے تمسک کیا ہے، اور تاویل کا دروازہ فریقین پر کھلا ہوا ہے، صاحب نبراس نے اس جگہ تفصیل سے کلام کیا ہے۔

وللعباد افعال اختیارية يشاؤون بها ان كانت طاعة و يعاقبون عليها ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية ان لا فعل للعبد اصلا وان حرکاته بمنزلة حرکات الجباد لا قدره عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لا لنا لفرق بالضرورة بين حركة البشر وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول باختياره دون الثانية۔

**ترجمہ** اور بندوں کے افعال اختیاریہ ہیں جن پر وہ ثواب دیئے جائیں گے اگر طاعت ہوں، اور سزا دیئے جائیں گے اگر معصیت ہوں ایسا نہیں ہے جیسا کہ جبریہ نے گمان کیا ہے کہ

بندہ کا کوئی فعل نہیں ہے اور اس کی حرکات جمادات کی حرکات کے درجہ میں ہیں نہ ان پر کوئی قدرت ہے اور نہ قصد و اختیار اور یہ باطل ہے اس لیے کہ ہم بلامتہ فرق کرتے ہیں پکڑنے کی حرکت اور عرشہ کی حرکت کے درمیان اور ہم جانتے ہیں کہ پہلی حرکت بندہ کے اختیار سے ہے نہ کہ دوسری۔

## تشریح

اسلام کے اندر مختلف فرقے پیدا ہوئے معتزلہ نے بندہ کو خالق کہہ دیا جیسا کہ ابھی اس کی بحث گذری ہے اور جبریت نے انسان کو مجبور محض قرار دیا ہے کہ وہ کچھ کام کر سکتا ہے نہ اس کے اندر کوئی اختیار ہے اور نہ قصد و ارادہ بلکہ جمادات کی طرح وہ بالکل بے اختیار ہے اور جو کچھ بھی ہوتا ہے وہ اللہ کرتا ہے، بندہ کی قدرت و کسب کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا اور مذکورہ دونوں مذہب باطل ہیں۔ اول میں خدا کی صفت خالقیت میں شرک ہے (کملاً ایضاً) اور قول ثانی میں شریعت کا ابطال ہے (کملاً ایضاً)۔ اہل سنت و اجماعت نے فرمایا کہ بندہ نہ قادر مطلق ہے کہ اسکو خالق کہہ دیا جائے اور نہ مجبور محض ہے کہ اسکو عاجز محض کہہ کر اس سے انحال کی نفی کر دی جائے، توجیب یہ بات ثابت ہو گئی کہ وہ مختار ہے تو اسکو مکلف بنانا درست ہو گیا اور پھر افعال حسنہ پر اس کو ثواب ملنا اور افعال سیئہ اور درجہ پر اس کو سزا ملنا درست ہو گیا۔ مصنفؒ اس سبق میں اہلسنت کا مذہب بیان فرماتے ہیں اور شارح نے فریق مخالف کی تردید میں بسط سے کام لیا ہے۔ شارح کی مذکورہ تقریر کا ماحصل یہ ہے کہ بندہ کے اختیار کی نفی کرنا بلامتہ کے خلاف ہے۔ باقی عبارت کا مطلب ترجمہ سے واضح ہے۔

**تنبیہ:** - طرفین (وجود فعل اور عدم فعل) میں سے ایک کو بلا تاثیر کے ترجیح دینا بندہ کا فعل ہے اور اس میں تاثیر اللہ کا فعل ہے پھر ترجیح کو کسب، اور تاثیر کو خلق کہتے ہیں۔

**تنبیہ:** - شرح عقائد کے متداول نسخوں میں عبارت ایسے سے فعل ان الاولیٰ باختیارہ دون الثانی اور حاشیہ الکتلی والے نسخہ میں عبارت ایسے سے ان الاولیٰ باختیارہ دون الثانی۔

ولانہ لو لم یکن للعبد فعل اصلاً لما صحت تکلیفہ ولا یترتب استحقاق الثواب والعقاب علی افعالہ ولا اسناد الی افعال التي تقتضی سابقۃ القصد والاخیار الیہ علی سبیل الحقیقتہ مثل حملی وکعب وحبام بخلاف مثل طال الغلام واسود لونہ

## ترجمہ

اور اس لیے کہ اگر بندہ کیلئے بالکل کوئی فعل نہ ہو تو اسکو مکلف بنانا اور اس کے افعال پر ثواب و عقاب کا ترتیب صحیح نہ ہو گا اور بندہ کی بطور حقیقت ان افعال کی اسناد صحیح نہ ہوگی جو قصد و اختیار کے مقدم ہونیکا تقاضہ کرتے ہیں جیسے حملی اور کعب اور حبام بخلاف طال الغلام اور اسود لونہ کے۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ بندہ فریقین کے نزدیک احکام شرعیہ کا مکلف ہے لہذا اگر بندہ مجبور محض ہو تا تو اس کو مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا کیونکہ تکلیف العاجز محال اصول مسلم ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ مجبور محض نہیں ہے، نیز جزاء و سزا کا تعلق افعال اختیار یہ سے ہے نہ کہ اضطرار یہ سے اور فریقین کے نزدیک مذمے کے افعال پر ثواب اور عقاب جزاء اور سزا کا ترتیب ہو گا۔ لہذا معلوم ہوا کہ اس کے افعال اختیاری ہیں۔ کلام کے اندر بسا اذات مسند کی اسناد مسند الیہ کی جانب بھی حقیقی اور کبھی مجازی ہوتی ہے اسی طرح جملہ غلیہ میں کبھی فعل کی اسناد فاعل کی جانب حقیقی ہوتی ہے اور کبھی مجاز عقلی کے طریقہ پر ہوتی ہے۔

(جس کا تفصیلی بیان محققہ اور مطول وغیرہ میں موجود ہے) جب فعل کا فاعل ایسا ہو کہ ظاہر حال متکلم میں اس کی وجہ سے فعل کا طور ہو رہا ہے تو یہ اسناد حقیقی ہوتی ہے جیسے ضرب زید ورنہ مجازی ہوگی جیسے بنی الامیر المدینہ کہ یہ اسناد مجازی ہے۔ کیونکہ امیر نے شہر تعمیر نہیں کیا بلکہ حکم دیکر تعمیر شہر کا سبب بنا دیا جب اصولاً ہے کہ اسناد کبھی حقیقی ہوتی ہے اور کبھی مجازی اور پھر اسناد حقیقی کے اندر بھی افعال دو قسم کے ہوتے ہیں، پہلی قسم یہ ہے کہ ان الفاظ کے طور میں فاعل کے قصد و اختیار کا دخل ہو اور دوسری وہ ہے جس میں فاعل کے قصد و اختیار کا دخل نہ ہو۔ اول کی مثال ہے ضرب زید، دخل زید، صلی زید، کتب زید، صام زید۔ ان امثلہ کے اندر اگر زید کے اندر قصد و ارادہ و اختیار نہ ہو تا تو کیسے مارنا اور کیسے داخل ہونا اور نماز روزہ کیسے کرتا۔ اور ثانی کی مثال جیسے طال زید، اسود لون زید، وغیرہ کو لہذا ہونے اور کلا ہونے میں زید کے اختیار کا کوئی دخل نہیں ہے۔ جب یہ تفصیل ذہن نشین ہوگئی ہے تو اب سمجھئے۔

شارح فرماتے ہیں کہ جہاں افعال کی اسناد حقیقی ہو اور وہ افعال ضم اول سے تعلق رکھتے ہوں تو اہل زبان کا اسناد حقیقی پر اتفاق اس بات کو بتا رہا ہے کہ ان افعال میں بندے کے اختیار کا دخل ہے جس سے معلوم ہوا کہ بندہ کے افعال اختیار یہ ہیں وہ مجبور محض نہیں ہے ورنہ اہل زبان کا یہ اتفاق غلط ثابت ہو گا۔ لہذا مذکورہ دلائل سے معلوم ہوا کہ جبر یہ کا خیال خام ہے۔

**تنبیہ:** آپ نے صام زید اور کتب زید میں جو اسناد کو حقیقی کہا ہے وہ تو درست ہے مگر طال غلام اور اسود لون، میں اسناد حقیقی کیسے ہے بلکہ اس فاعل سے فعل کا صدور نہیں ہے؟ اس اعتراض کا جواب محققہ المعانی میں دیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فاعل ایسا ہونا چاہئے کہ جس میں بلا تکلف و تاویل مستدالیہ بننے کی صلاحیت ہو لہذا ضرب زید بقول بعض اور بنی الامیر المدینہ میں یہ صورت نہیں ہے بلکہ ان کو مسند الیہ بنانے کیلئے کچھ تکلف و تاویل کی ضرورت پڑتی ہے۔

والنضوہ القطعیۃ، تنفیذ اے! کقولہ، تعالیٰ جزاء بما کانوا یعملون وقولہ، لعلہ

فمن شاعر فلیؤ من ومن شاعر فلیکفر الی غیر ذلک۔



## ترجمہ

اور نصوص قطعیہ اس کی رائے انسان کے مجبور ہو چکی، نفی کرتے ہیں جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے: جزاء بما کانوا یعملون، اور جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے: فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر، اور اس کے علاوہ دیگر نصوص۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ جبر یہ لے انسان کو مجبور محض کہا حالانکہ نصوص قطعیہ سے اس کی نفی ہوتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے جزاء الخ یعنی یہ بدلہ ان کے کارناموں کا جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ بندہ کے کچھ افعال اختیاری ہیں جن پر جزا و سزا کا ترتیب ہوتا ہے اور جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے: فمن شاء الخ جس کا دل چاہے ایمان لائے اور جس کا دل چاہے کفر کرے۔ اس سے بھی معلوم ہو رہا ہے کہ ایمان و کفر بندہ کے افعال اختیاری ہیں اس لئے ان کے ساتھ مشیت کا تعلق ہوا۔

فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى واداته الجبر لازم قطعاً لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب اوجده مہ فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع۔

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے علم و ارادہ کی تعمیم کے بعد جبر لازم ہے یقیناً اس لئے کہ یہ دو ذیل (علم و ارادہ) یا فعل کے وجود کے ساتھ تعلق رکھیں گے تو فعل واجب ہو جائے گا، یا اس کے عدم کے ساتھ تو فعل ممتنع ہو جائیگا۔ حالانکہ وجوب اور امتناع کے ساتھ جبر لازم ہے۔

## تشریح

جبر یہ کی جانب سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جبکہ اللہ کے علم و ارادہ میں تقسیم ہے یعنی پوری کائنات اور جو کچھ اس میں ہے سب کے ساتھ علم الہی اور ارادہ الہی کا تعلق ہے تو بندوں کے افعال کے ساتھ بھی علم و ارادہ الہی کا تعلق ہوگا، اب یہ تعلق دو صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں ہوگا، یا تو وجود فعل کے ساتھ ہوگا یا عدم کے ساتھ یعنی یا تو تعلق اس طرح ہوگا کہ یہ کام ہوگا یا اس طرح ہوگا کہ یہ کام نہ ہوگا، اول صورت کو وجود فعل سے اور ثانی کو عدم فعل سے تعبیر کیا گیا ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب سمجھئے کہ پہلی صورت میں یہ فعل واجب ہو گیا۔ کیونکہ جب علم الہی میں یوں ہے کہ یہ ہوگا تو اب اس کی خلاف ورزی نہیں ہو سکتی لہذا اس کا ہونا ضروری ہو گیا اور جس کا ہونا ضروری ہو اس کو واجب کہتے ہیں اور اگر اس کے علم و ارادہ میں یوں ہے کہ یہ کام نہیں ہوگا تو بھی اس کی خلاف ورزی نہیں ہو سکتی لہذا وہ کام اب ہو نہیں سکتا اور جو نہ ہو سکے وہ ممتنع ہے اور دوسری طرف اصول یہ مقرر ہے کہ قدرت و اختیار ممکن میں کام کرتی ہے واجب اور ممتنع میں نہیں یعنی واجب اور ممتنع کو کر دینا تحت القدرت داخل نہیں ہے۔ لہذا معلوم ہوگا کہ بندہ مجبور محض ہو گیا اور یہی ہمارا جبر یہی ہمارا مذہب ہے۔

قلنا یعلم ویتبرید ان العبد یفعلہ او یتترک با اختیار فلا اشکال

**ترجمہ**

اور ہم جواب دینگے کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور ارادہ کرتا ہے کہ بندہ اسکو اپنے اختیار سے کرے گا یا چھوڑے گا پس کوئی اشکال نہیں ہے۔

**تشریح**

یہ امر اخص مذکور کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو جانتا اور اس کا ارادہ بھی کرتا ہے مگر اس سے بندہ کا اختیار ختم نہیں ہو جاتا اس لئے کہ علم و ارادہ کا تعلق اس کے ساتھ اسی طریقہ پر ہے کہ بندہ اپنے ہی اختیار سے اسکو کرے گا یا چھوڑے گا۔

فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا ينافي الاختيار قلنا انما ممنوع فان الوجوب بالا اختيار محقق للاختيار لا مناف لكـ

**ترجمہ**

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ بندہ کا فعل اختیاری واجب یا ممتنع ہو جائیگا اور یہ اختیار کے منافی ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ بات غیر مسلم ہے اس لئے کہ اختیار کے ساتھ وجوب اختیار کو ثابت کرنا والا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے۔

**تشریح**

یہ وہی سابق اشکال و جواب ہے انداز بدلا ہوا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تفریر سابق کے مطابق بندہ کا فعل یا تو واجب ہو جائے گا یا ممتنع اور دونوں کے ساتھ اختیار کا تعلق نہیں ہوتا۔ مشکوم ہو کہ بندہ کا اختیار ختم ہو گیا اور وہ مجبور محض ہو گیا۔ اس کا جواب دیا کہ ہم نے آپ کے قول کو تسلیم کرتے ہوئے وجوب مان لیا۔ مگر وجوب اختیار مجدد کے ساتھ ساتھ یہی یہ فعل جزو رہو گا اور بندہ اپنے ہی اختیار سے اس کو کرے گا اسی کو وجوب بالا اختیار سے تعبیر کیا گیا ہے، لہذا معلوم ہو کہ ایسا وجوب اختیار کی نفی نہیں کرتا بلکہ اختیار کو اور مضبوط کرتا ہے۔ اسی کو شارح فرماتے ہیں کہ وجوب بالا اختیار اختیار کو ثابت کرتا ہے، اسکے منافی نہیں ہے۔

**ترجمہ**

وايضاً ممنوع ضرب افعال الباری تعالیٰ اور نیز یہ امر اخص باری تعالیٰ کے افعال کو ثابت کرتا ہے

**تشریح**

یعنی علم الہی اور ارادہ الہی جس طرح بندوں کے افعال کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں ایسے ہی افعال باری کے ساتھ بھی تعلق رکھتے ہیں یعنی اس کے افعال کے ساتھ اس کے علم کا بھی تعلق ہے اور اس کے ارادہ کا بھی۔ لہذا آپ کے قول کے مطابق اس کے افعال کو بھی واجب کہو یا ممتنع کہو کیوں کہ باجماع اہل اسلام وہ فاعل مختار ہے فقال لما یؤیدہ ان الله یرزق من یشاء غیرہ بحسب ما یصلح لہ، لہذا معلوم ہو کہ علم و ارادہ کا فعل کے ساتھ تعلق اگر واقعی وجوب امتناع کو ثابت کرتا تو افعال باری میں بھی کرتا اور جب یہاں

وجوب امتناع کو ثابت نہیں کیا تو افعال عباد کے اندر بھی وجوب اور امتناع کو ثابت نہیں کرے گا لہذا بندہ کا اختیار بدستور برقرار ہے۔ جبر یہ کا بندہ کو اس بنا پر مجبور کہنا باطل ثابت ہو گیا۔

فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلاً بالا اختياراً لا كون، موحداً لا فعالاً بالقصد والارادة  
وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وایجادها ومعلوم ان المقدر الواحد  
لا يبدخل تحت قدرتين مستقلتين

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ بندے کے فاعل بالا اختیار ہو نیکی کوئی معنی نہیں مگر اس کا قصد و ارادہ سے اپنے افعال کا موجب ہونا حالانکہ اقبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ خلق افعال اور ایجاد افعال کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ مستقل ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ مقدر واحد و مستقل قدرتوں کے تحت داخل نہیں ہوتا۔

## تشریح

جبر یہ کی جانب سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اے فرقہ اہل حق آپ لوگ بھی عجیب ہیں ایک طرف تو آپ یہ کہتے ہیں کہ بندہ فاعل بالا اختیار ہے جس کے صاف معنی یہ ہیں کہ بندہ اپنے قصد و ارادہ سے اپنے افعال کی ایجاد کرتا ہے اور دوسری طرف آپ یہ بھی فرماتے ہیں کہ بندوں کے افعال کا خالق اور موجد اللہ ہے، اور ان دونوں باتوں میں کھلا ہوا تعارض ہے، آپ کی دوسری بات کو انہیں تو بندے نے پھر کیا کیا؟ اور اول کو اگر انہیں تو اللہ تعالیٰ نے کیا کیا؟ اے اہل حق شاید آپ یوں کہیں گے تو دونوں نے مل کر کیا ہے تو یہ اور بھی غضب ہو گا، کیونکہ جب اللہ کی قدرت اس کے خلق میں کافی تھی تو قدرت عبد کی کیا ضرورت تھی؟ اور اگر بندہ خود فاعل مختار ہے تو قدرت باری کی پھر کیا ضرورت؟ نیز یہ اصول بھی مسلم ہے کہ مقدر واحد و مستقل قدرتوں کے تحت داخل نہیں ہوتا اور آپ کی بات سے یہاں یہ ہی خرابی لازم آ رہی ہے کہ مقدر واحد و مستقل قدرتوں کے تحت داخل ہے جب یہ تمام صورتیں باطل ٹھہریں تو ہمارا مذہب ثابت ہو گیا کہ بندہ مجبور محض ہے اور کرے والا اللہ ہے۔ اب یہ اعتراض نہ ہو گا۔

جبر یہ کا اعتراض ختم ہو گیا اب شارح آگے اس کا جواب دینگے، شارح کا جواب لمبا ہو گا۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ ان دونوں میں کچھ تعارض نہیں ہے فعل واحد مقدر و عبد بطریق ترجیح ہے اور مقدر اللہ بطریق تاثیر ہے جبکہ میں عربی میں یوں کہہ دیتا ہوں بین الترجیح والتاثير فرق بین فی فہم منا قیل اور شارح کا جواب سنئے !

قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومثانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق

هو الله تعالى وبالضوء ان لقدرة العبد و ارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة  
البشر دون البعض كحركة الاربعاء واحتجنا في التقصي عن هذا المضيق الى القول  
بان الله خالق العبد كاسب

## ترجمہ

ہم کہیں گے اس کلام کی قوت و سنجیدگی میں کوئی کلام نہیں مگر جب دلیل سے یہ بات ثابت  
ہو چکی کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے اور بالبراہتہ یہ بات ثابت ہو چکی کہ بندہ کی قوت و ارادہ  
کا بعض افعال میں دخل ہے جسے پچھلنے کی حرکت نہ کہ بعض میں جسے ریش کی حرکت تو ہم محتاج ہوتے اس  
تنگی سے چھٹکارا ملے میں اس بات کے قائل ہوئی کہ اللہ خالق اور بندہ کاسب ہے۔

## تشریح

مگر ذرا توجہ کے ساتھ ایک بات سن لیجئے دلائل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ خالق صرف  
اللہ ہے بندہ نہیں ہے اور بدہمت عقل سے یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے کہ افعال اختیار یہ میں بندہ کی قدرت  
اور اس کے ارادہ کا بھی دخل ہے۔ لہذا ہمارے سامنے مجبوری آگئی اور ہمیں یہ کہنا پڑا کہ اللہ تعالیٰ خالق ہے  
اور بندہ کاسب ہے اس تقریر سے مذکورہ اعراض فتم ہو گیا کیونکہ خلق وہ تاثیر ہے اور کسب ترجیح ہے اور تفسیر  
ما قبل میں عرض کر چکا ہے بین السرجیم والتاثر فرف بدہمی۔ مابقی کے اعراض کا جواب تو ہو گیا مگر  
شارح کو ابھی لطیفان نہیں ہوا اسلئے اس جواب کی مزید توجیح آپ کے سامنے پیش فرما رہے ہیں کہتے ہیں

و تحقیقہ ان صرف العبد قدرته و ارادته، ان الفعل کسب و ایجاد الله تعالى الفعل  
عقب ذلک خلق و المقدور الواحد داخل تحت قدرته لکن یجوز ان یختلفین  
فالفعل و قدور الله تعالى یجوز الایجاد و مقدور العبد یجوز الکسب و هذا  
القدر من المعنی و سری وان لم نقدر علی ان یزید من ذلک فی تلخیص العبادۃ  
المفصحة عن تحقیق کون فعل العبد بخلق الله تعالى و ایجادہ مع ما للعبد فیہ من القدرۃ  
و الاختیار

## ترجمہ

اور تحقیق اسکی یہ ہے کہ بندہ کا اپنی قدرت و ارادہ کو فعل کی جانب صرف کرنا کسب اور اس کے  
بعد اللہ تعالیٰ کا اس فعل کا ایجاد کر دینا خلق ہے اور مقدور واحد و قدرتوں کے تحت  
داخل ہے لیکن دو مختلف جہتوں کے اعتبار سے بس فعل مقدور اللہ ہے ایجاد کی جہت سے اور بندہ کا مقدور  
ہے کسب کی جہت سے اور معنی میں سے یہ مقدار یقینی ہے اگرچہ ہم قادر نہیں ہیں اس سے زیادہ پر اس عبارت  
کی تلخیص میں جو ظاہر کرنے والی ہے فعل عباد کے ہونی کی تحقیق کو اللہ کے خلق اور اسکی ایجاد سے باوجود اس کے

کر اس میں بندہ کی قدرت و اختیار ہو۔

## تشریح

یہاں سے شارح جواب کی مزید توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اللہ کو خالق اور بندہ کے کاسب ہونے کی تحقیق کہ بندہ کا اپنی قدرت و ارادہ کو فعل پر صرف کرنا کاسب کہلاتا ہے اور اس کے بعد بغیر تاخیر زمانی کے بلکہ تاخیر ذاتی کے ساتھ اللہ تعالیٰ اس فعل کی ایجاد کر دیتا ہے اور اس ایجاد کا نام خلق ہے لہذا مقدور العبد الخ (بندہ کا فعل) دو قدرتوں کے تحت داخل تو ہوا مگر دونوں قدرتیں ایک درجہ کی نہیں بلکہ جہت خلق اور جہت کاسب کا فرق ہے۔ بالفاظ دیگر ترجیح و تاثیر کا فرق ہے لہذا فقدان شرائط کی وجہ سے تناقض نہیں پایا گیا۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں: "وہذا القدر من المعنی ضروری" یعنی ہم نے جو اللہ کو خالق اور بندہ کو کاسب کہلایا ہے اس اجتماع تفسیق سے بچنے کیلئے اور مطلوب معنی کو ثابت کرنے کیلئے اس کا قائل ہو جانا ایک امر یقینی ہے ورنہ یا تو بندہ کی قدرت و اختیار کو مہل ان کر اسکو مجبور محض ماننا ہوگا جس سے اجمال شریعت لازم آئے گا اور قدرت باری اور خلق باری کی اگر نفی کر کے بندہ کو خالق افعال کہا جائے تو نصو میں قطعہ کی مخالفت کے ساتھ ساتھ اللہ کی صفت خالقیت میں شرک لازم آتا ہے۔

شارح کا مذکورہ جواب بہت مضبوط اور محسوس ہے مگر اپنی عادت کے خلاف پھر بھی فرماتے ہیں کہ: "تو ہم نے دیکھا مگر مذکورہ تفصیل و تفسیر سے بڑھ کر اور زیادہ اس مسئلہ کو متفق کرنا ہمارے بس کی بات نہیں یعنی واقعی عیب ہی بات ہے کہ بندہ کے قصور و اختیار کے دخل کے ساتھ ساتھ بندہ کے فعل کا خالق اللہ تعالیٰ ہو۔" تبصرہ: بعض مفسرین نے کہا ہے کہ اس کی تحقیق کمال انکشاف کے ساتھ اگرچہ یہاں منکشف نہیں مگر قیامت کے دن اس کا انکشاف ہوگا جیسے رویت باری کے مسئلہ میں کہا گیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب بحیثیت بالذکر و ربنا آقا بالاسلام ویدنا ویمحقنا نبینا۔

وَلَهُمْ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا عِبَارَاتٌ مِثْلُ أَنَّ الْكَسْبَ وَاقِعٌ بِالْأَمْرِ وَالْخَلْقُ لَا بِالْأَمْرِ وَالْكَسْبُ مَقْدُورٌ وَقَدْ مَحَلٌ قَدَرُهُ، وَالْخَلْقُ لَا فِي مَحَلٍ قَدَرُهُ، وَالْكَسْبُ لَا يَصِحُّ الْفَرَادِ الْقَادِرِ بِهِ وَالْخَلْقُ يَصِحُّ.

## ترجمہ

اور ان کیلئے (منکلیں کیلئے) ان دونوں (خلق و کسب) کے درمیان فرق کرنے کے سلسلہ میں مختلف عبارات ہیں جیسے یہ کہ کسب کا وقوع آگے کے ساتھ ہوتا ہے اور خلق کا بغیر آگے کے اور کسب ایسا مقدور ہے جو کاسب کی قدرت کے محل میں واقع ہوتا ہے اور خلق قادر کی قدرت کے محل میں نہیں ہے اور کسب صحیح نہیں ہے اس کے ساتھ قادر کا انفراد اور خلق (کے اندر) صحیح ہے (قادر کا انفراد) یہاں سے شارح علیہ الرحمہ کسب اور خلق کے اس فرق کو بیان کر رہے ہیں جو بعض

متکلمین سے منقول ہے، صاحب نرائن فرماتے ہیں کہ شارح کا انداز گفت گو یہ بتا رہا ہے کہ یہ تفصیل اشکال سابق کو دور کر نیک لے کافی نہیں ہے۔ حاشیہ رمضان آفندی میں ولیم کے تحت لکھا ہے کہ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آخر خلق اور کسب کے درمیان کیا فرق ہے کیوں تقریر کی جاتی ہے کہ فعل واحد ایجاد کی جہت سے مقدور الہ ہے، کسب کی جہت سے مقدور العبد ہے تو شارح نے ”ولیم فی الفرق“ سے اس کا جواب دیا ہے۔ شارح نے یہاں عبارتیں نقل فرمائی ہیں اس سے پہلے ایک فرق ہم عرض کرتے ہیں۔ خلق نام ہے ایجاد فعل کا اور کسب نام ہے القاص کا۔ یہی وجہ ہے کہ خدا جس فعل کا خلق کرتا ہے اس سے متصف نہیں ہوتا، اور بندہ جب کسی فعل کا کسب کرتا ہے تو وہ اس سے متصف ہوتا ہے۔ لہذا خدا کو ساری، زانی، اسود اور ابيض وغیرہ کہنا جائز نہیں ہے اور بندہ مصلیٰ ہونے سے اس کا فر اور سارق و زانی کہلاتا ہے۔

جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب شارح کا ذکر فرمودہ پہلا فرق ملاحظہ فرمائیے !  
جو کام کسی آلہ ظاہری اور باطنی سے واقع ہو وہ کسب اور جو بغیر آلہ کے ہو وہ خلق ہے۔ لہذا بندہ جو کچھ بھی کرتا ہے یا تو اعضا ظاہری سے کرے گا، یعنی دیکھے گا یا چلے گا یا پکڑے گا اور سوچے گا یا اعضا باطنی سے کرے گا، جیسے سوچنا، سمجھنا، ایمان لانا وغیرہ تو یہ افعال بندہ کے لئے آلہ کے محتاج ہیں اس لئے کسب ہیں اور اللہ تعالیٰ کسی آلہ کا محتاج نہیں سب آلات اس کے محتاج ہیں اس لئے جب وہ کسی فعل کی ایجاد کر تلہ بغیر آلات کے کرتا ہے اس لئے اس کا فعل کسب ہے یہ پہلا فرق ہے جو شارح نے بیان کیلئے۔ دوسرے فرق کو سمجھنے سے پہلے ہمارا ذکر کیا ہوا فرق ذہن نشین رکھئے اور دیکھئے بندہ جب فعل کرتا ہے تو اس کا بدن اس سے اور اس کی ذات اس سے متصف ہوتی ہے، اس لئے حرکت کا کسب کیا تو اس کو قائم اور قاعد کہا گیا، اور خذلہ مہرب کا خلق کیا تو اسکو ضارب نہیں کہا گیا اور قیام و قعود کے خلق کو جسے قائم اور قاعد نہیں کہا گیا، تو جب یہ معلوم ہو گیا کہ زید کھڑا ہوا تو اس کی جانب سے قیام کا کسب ہوا اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے قیام کا خلق ہوا مگر قیام زید کے ساتھ قائم ہے اور زید ہی کی ذات صفت قیام سے متصف ہوگی ذات خالق نہ قیام سے متصف ہوگی اور نہ اس کی ذات کے ساتھ صفت قیام قائم ہوگی، بالفاظ دیگر مظهر کسب ذات کاسب ہے اور مظهر خلق ذات خالق نہیں بلکہ مخلوق ہی مظهر خلق ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب شارح کی عبارت دیکھئے !

وَالْكَسْبُ مَعْدُورٌ وَقَدْ مَحَلٌ قَدَرٌ مَتَدٌ۔ یعنی کسب ایسا مقدور ہے جس کا محل وقوع و ظہور ذات کاسب ہو کیونکہ ذات کاسب ہی کاسب کی قدرت کا محل ہے، کیونکہ کاسب ہی اس کسب سے متصف ہوتا ہے وَالْخَلْقُ مَعْدُورٌ وَلَا مَحَلٌ قَدَرٌ مَتَدٌ۔ لہذا خلق ایسا مقدور ہے جو قادر کی قدرت کے محل میں نہ ہو کیونکہ اس کا محل ظہور ذات قادر کا غیر ہے۔ چونکہ مصدر کبھی اسم فاعل کے معنی میں آتا ہے اور کبھی اسم مفعول کے لہذا یہاں بھی کسب اور خلق کو جو دونوں مصدر ہیں اسم مفعول کے معنی میں لینے کی گنجائش

ہے اب مطلب ہو گا کہ کسب اور مخلوق کے درمیان یہ فرق ہے کہ کسب کا محل ظہور ذات کا سبب، اور مخلوق کا محل ظہور ذات قادر نہیں ہے بلکہ اس کا غیر ہے۔

اس فرق کو صاف الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ایک تو ہے کسب مقدور اور اس کی تحصیل اور مقدور سے متاثر ہونا اور غیر کے اثر سے منفعل ہونا اور ایک ہے غیر کو متاثر کر دینا اور غیر کو متاثر کر دینا۔

اول صورت کو کسب اور ثانی کو خلق کہتے ہیں۔ شاید اب دوسرا فرق واضح ہو گیا ہو گا کیونکہ یہ فرق کچھ عجیب سی عبارات لاکر بیان کیا گیا ہے اسلئے کچھ بسط سے کام لیا گیا ہے۔

شارح کا بیان فرمودہ تیسرا فرق یہ ہے کہ کسب میں کسب بغير خلق اور ارادۃ الہی کے اس کام کو انجام نہیں دے سکتا اور خداوند قدوس اپنے افعال میں خود مختار ہے جن کے معرض ظہور میں لائیکہ لئے اسکی مشیت کافی ہے بندہ کا کوئی دخل اس میں نہیں ہے خلق و کسب کے درمیان بیان فرمودہ تینوں فرق تمام ہو گئے۔

فان قيل فقد اثبت ما نسبته الى المعتزلة من اثبات الشكرية قلنا الشكرية ان محجة  
اثبات علي شئ ويتفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشر كاء القرية والمحلة ولما  
اذا جعل العبد خالفا لافعاله والصفات خالفا لاسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما  
اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفين كـ لا رضى تكون ملكا لله تعالى بجمته  
ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجمته الخلق والعبد بجمته الكسب۔

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ تم نے جو معتزلیہ کی طرف منسوب کیا ہے اسکو خود ثابت کر دیا یعنی شرکت کا اثبات تو ہم کہیں گے کہ شرکت یہ ہے کہ دو افراد کسی ایک شے پر جمع ہو جائیں اور متفرد ہو جائیں ہر ایک ان دونوں میں سے اس حصہ کے ساتھ جو اس کے لئے دوسرے کے بغیر ہو جیسے قریہ اور محلہ کے شرکار ہوتے ہیں اور جیسے بندہ کو اپنے افعال کا خالق شمار کیا جائے اور صالح کو تمام اعتراض و اجسام کا مخالف اس صورت کے جبکہ ایک شے کی اضافت دو مختلف جہتوں کے سبب دو چیزوں کی جانب کر دی جائے جیسے زمین تخلیق کی جہت سے اللہ کی ملک ہے اور تصرف کے ثابت ہونیکے اعتبار سے بندہ کی اور جیسے بندہ کا فعل خلق کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب کیا جا تا ہے اور اسکے اعتبار سے بندہ کی جہت سے جبر کی جانب سے پھر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ نے بندہ کو کسب مان کر اسکو خدا کے ساتھ شریک کر دیا کیونکہ بندہ کا فعل آپ کے قول کے مطابق خدا اور بندہ دونوں

## تشریح

کا مقدور ہے اور یہ شرک ہے، البسی ہی انھن سے بچنے کیلئے معتزلہ نے بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہا تھا مگر آپ نے انکی تردید کی اور یہ کہہ دیا کہ یہ شرک ہے اسلئے کہ یہ خداوند قدوس کی صفات خالقیت میں اثبات

شرکت ہے لیکن جو الزام آپ معترکہ کو دیا تھا اسکی زد میں آپ خود آگئے ہیں۔ شعبہ  
 مہات چھینے بھی نہیں سامنے آتے بھی نہیں۔ خوب پردہ ہے کہ چھین سے لگے بیٹھے ہیں  
 شارح نے جواب دیا جن کا حاحل یہ ہے کہ جناب من! پہلے شرکت کی حقیقت سمجھ لیجئے اور پھر اعتراض کیجئے  
 شرکت کی حقیقت یہ ہے کہ دو افراد شئی واحد پر اس طرح مجتمع ہو جائیں کہ اس میں سے ہر ایک اپنا حصہ لیکر  
 جدا ہو جائے، جیسے اگر کسی بستی میں دو زمیندار ہوں تو ان کا یہی حال ہوگا کہ اس نے اپنا حصہ لے لیا اور اس  
 نے اپنا لے لیا اور شرکار محلہ میں بھی یہی حال ہوتا ہے اور مسئلہ مجوٹ غنہا میں یہ کیفیت نہیں ہے، یہاں شئی واحد  
 پر اجتماع ہے ہی نہیں۔ ترجیح اور تاثیر کا مسئلہ بھی ذہن نشین رہنا چاہئے نیز اثبات شرکت ایسے ہوگا کہ  
 بندہ کو اپنے افعال کا خالق اور خداوند قدوس کو تمام اعراض اور اجسام کا خالق مانا جائے جیسا کہ معترکہ کا مسلک  
 ہے۔ اور دیگر دو مختلف جہتوں کے اعتبار سے شئی واحد کی اضافت و وجہوں کی جانب کردی جلتے تو اس کا نام  
 اثبات شرک نہیں ہے جیسے زمین اللہ کی بھی مملوک ہے اور بندہ کی بھی مگر جہتوں کا فرق ہے۔ اللہ کی ملک  
 اس اعتبار سے ہے کہ وہ اس کا خالق ہے، اور بندہ کی ملکیت ہے اس اعتبار سے کہ بندہ کو حق تصرف حاصل  
 ہے۔ جب یہ ساری تقریریں ذہن نشین ہو گئی تو مع کلام ہو گیا ہوگا کہ بندہ من وجہ قادر اور من وجہ عاجز ہے  
 تو اس کی قدرت کو کسے تعبیر کیا گیا اور اللہ کی قدرت کا ملکہ کو خلق سے۔  
 خلاصہ کلام یہ ہے کہ کشتی کی اضافت و دوازلہ کی جانب مستلزم شرکت نہیں کہ جبر یہ کو ہم پر اعتراض کا حق  
 حاصل ہو۔

فان قيل كيف كان كسب القبيح قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاق الذم بخلاف خلقه  
 قلنا لا بد قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئاً الا وله عاقبة حميدة وان لم يطلع علينا  
 فمن منا باننا ما نستفبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصلح كما في خلق الاجسام  
 الخبيثة الصنارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح  
 فجعلنا كسب القبيح مع وسو والمغرض عنه قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاق الذم والعقاب

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کسب قبیح قبیح و جہالت استحقاق مذمت کا باعث کیسے ہوگا بخلاف  
 خلق قبیح کے تو ہم جواب دیں گے اس لئے کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ خالق حکیم سے جو  
 کسی چیز کو پیدا نہ کرے گا مگر اس کا اچھا انجام ہوگا اگرچہ ہم اس کے اوپر مطلع نہ ہو سکیں تو ہم نے اس  
 بات کا یقین کر لیا کہ جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں ان کے اندر کچھ خیریتیں اور مصلحتیں ہیں جیسا کہ ان اجسام  
 خبیثہ کے پیدا کرنے میں جو مضر ہیں تکلیف دینے والے ہیں بخلاف کاسب کے اس لئے کہ وہ کبھی اچھا  
 کام کرتا ہے اور کبھی برا کام کرتا ہے تو ہم نے اس کے برائی کے کسب کو اس کام کی مخالفت کے وارد ہونے



کے باوجود قبیح جہالت استغفار مذمت و سزا کا باعث قرار دیا ہے۔

## تشریح

یہاں مختصر لکچرٹن سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ خالق، اور بندہ کاسب ہے اور فعل عبد و ملاں کی قدر توں کے تحت داخل ہے تو اس کی کیا وجہ ہے کہ خلق قبیح کو حسن اور کسب قبیح کو قبیح کہا گیا ہے؟

**جواب :-** دلائل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور حکیم جو کام کرے گا اس میں بہتری اور خوبی ہوگی، اگرچہ ہم اپنی کوتاہ فہمی کو وجہ سے اس حسن کا ادراک نہ کر سکیں جیسے اجسام خبیثہ جو مصرت رسا اور تکلیف دینے والے ہیں ان کے پیدا کرنے میں بہت سی حکمتیں اور مصلحتیں ہیں جیسے پتھرو کی راکھ گردہ اور مثانے کی پتھری کو نکال دیتی ہے اور بعض امراض کے اندر زہر کام دیتا ہے۔ کتب طب میں اس کی تفصیل ہے اور بندہ کے اندر ایسی حکمت و دانائی ہے لہذا ہم نے یقین کر لیا کہ خداوند عالم جو کرے گا وہ حسن ہی میں ہوگا اور بندہ اگر اچھا کام کرے گا تو اس کو حسن، اور برا کام کرے گا تو اس کو قبیح کہا جائیگا اور اس کے اوپر وہ حقیقی مذمت اور مستحق سزا ہوگا، اور اللہ تعالیٰ کے منع فرما دینے کے بعد پھر بھی بندہ کا اس کام کو کرنا از کباب جہالت کی واضح دلیل ہے۔

**سوال :-** حکیم کے کیا معنی ہیں؟ **جواب :-** اللہ کی صفات میں سے ایک صفت ہے جس کے معنی ہیں ایسی ذات جس کا علم قدیم متکونم کے ساتھ ایسی مطابقت رکھے کہ جس میں کسی خفا اور پوشیدگی اور شبہ نیز زوال کا احتمال نہ ہو۔

وَالْحَسَنُ مِنْهَا أَيْ مِنْ أَعْمَالِ الْعِبَادِ وَهُوَ مَا يَكُونُ مُتَعَلِّقًا بِالسَّخَرِ فِي الْعَاجِلِ وَالْآخِرِ  
فِي الْأَجْلِ وَالْأَحْسَنُ أَنْ يَكُونَ مُتَعَلِّقًا لِلذَّمِّ وَالْعِقَابِ لِيَشْمَلَ الْمَبَاحَ بِرِضَاءِ اللَّهِ تَعَالَى  
أَيْ بَارَادَتِهِ مِنْ غَيْرِ اعْتِرَاضٍ۔

## ترجمہ

اور حسن ان میں سے یعنی بندوں کے افعال میں سے اور وہ (فعل حسن ہے) جو دنیا میں تعریف کا متعلق ہو اور آخرت میں ثواب کا، اور بہتر یہ ہے کہ اس طرح تفسیر کی جائے کہ حسن وہ ہے جو مذمت اور سزا کا متعلق نہ ہو تاکہ مباح کو شامل ہو جائے اللہ تعالیٰ کی رضا مندی کے ساتھ ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے ہیں بغیر اعتراض کے۔

## تشریح

یہاں سے مصنف نے بیان فرماتے ہیں کہ جب ماقبل میں متکونم ہو گیا کہ بندہ کے کچھ افعال حسن ہوتے ہیں اور کچھ قبیح ہوتے ہیں تو اب یہ سوال پیدا ہوا کہ حسن کس کو کہیں اور قبیح کس کو کہیں۔ تو مصنف نے جواب دیا کہ جن افعال کے ساتھ اللہ کی رضا وابستہ ہو جائے وہ حسن

ہیں ورنہ قبیح ہیں۔ مصنف کے کلام کا حاصل تو پورا ہو گیا۔ اب اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ فعل حسن کی کیا تعریف ہے؟ تو جواب دیا کہ فعل حسن وہ ہے جس کے کرے پر دنیا میں اس کی تعریف ہو اور آخرت میں اس پر ثواب ملے جیسے ایمان نماز وغیرہ کا یہی حال ہے۔ اور زیادہ واضح تفسیریں کن یہ ہوئی کہ حسن وہ ہے جو مامور بہ ہو، اور قبیح وہ ہے جو منہی عنہ ہو۔ اس وقت مباح ان دونوں کے درمیان ایک واسطہ ہوتا ہے۔ اور اگر تفسیر یوں کی جائے کہ قبیح وہ ہے جس سے منع کر دیا گیا ہو، اور حسن وہ ہے جو منہی عنہ نہ ہو تو اب واسطہ کا متکثر ہو جائیگا اور مباح حسن کے تحت داخل ہو گا۔ شارح فرماتے ہیں کہ حسن کی مذکور تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ اس سے مباح خارج ہو جاتا ہے اس لئے کہ اس پر اگرچہ آخرت میں عقاب تو نہیں ہو گا لیکن وہ دنیا میں مدح کا متعلق نہیں ہوتا۔ ردی کھانے کی وجہ سے ظاہر ہے کسی کی تعریف نہیں کی جاتی، اس لئے عمدہ تعریف یہ ہے کہ حسن وہ ہے جو مذمت اور سزا کا سبب نہ ہو اور ظاہر ہے کہ مباح پر آخرت میں سزا نہیں اور دنیا میں اس کا استعمال مذمت کا سبب نہیں ہے۔ شارح نے رضا راہی کے بعد کہا ”من غیر اعتراض“ یعنی اس فعل کے ساتھ اللہ کے ارادہ کے تعلق کے ساتھ ساتھ اس پر اعتراض نہ ہو اور بندہ اس کے کرنیکی وجہ سے مجرم نہ ہو۔

والقبیح منعاً وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الأجل ليس برضا  
لہا علیہ من الاعتراض قال اللہ تعالیٰ ولا یرضی لعبادہ الکفر۔

**ترجمہ** اور افعال عباد میں سے قبیح، اور قبیح وہ ہے جو دنیا میں مذمت کا اور آخرت میں عقاب کا متعلق ہو، اللہ کی رضامندی سے نہیں ہے بوجہ اس کے کہ اس پر اعتراض ہے۔ ارشاد باری بے قلا بدخو لعبادہ الکفر۔

**تشریح** یہاں سے فعل قبیح کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ اللہ کی رضامندی سے نہیں ہوتا یعنی حسن کے ساتھ رضا کا تعلق ہے قبیح کے ساتھ نہیں ہے۔ پھر شارح نے قبیح کی تعریف کی جو دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا سبب ہو ہماری ذکر کردہ پہلی تعریف ذہن نشین رہنی چاہئے۔

**سوال**:- فعل قبیح پر عدم رضا کی کیا دلیل ہے؟ **جواب**:- ارشاد باری ہے ولا یرضی لعبادہ الکفر یعنی اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے صدور کفر کو پسند نہیں کرتا، نیز اس پر ارادہ کے ساتھ ساتھ اعتراض الہی موجود ہے۔

یعنی ان الارادة والمشيئة والتقدير يتعلّق بالكل والرضا والمحبّة والا مراً يتعلّق  
الابا لحسن دون القبیح

## ترجمہ

یعنی ارادہ اور مشیت اور تقدیر کے ساتھ متعلق ہے اور رضا اور محبت اور امر صرف حسن کے ساتھ متعلق ہے نہ کہ فیج کے ساتھ۔

## تشریح

ما قبل میں جوابات اجمالاً تھی شارح اس کی کچھ وضاحت فرماتے ہیں کہ اللہ کا ارادہ اور اس کی مشیت اور اس کی تقدیر ہر قسم کے فعل کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں خواہ حسن ہو یا فیج اور اللہ کی رضا اور محبت اور حکم فقط فعل حسن سے وابستگی رکھتے ہیں فیج کے ساتھ نہیں۔

**سوال :-** امر سے کیا مراد ہے؟ **جواب :-** امر تکلیفی مراد ہے ورنہ امر کوئی ہر قسم کے فعل کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔

**سوال :-** رضا کے کیا معنی ہیں؟ **جواب :-** الرضاء حالۃ نفسانیۃ تعقب حصول ملائم مع ابتعاہ وانبعاث۔

**سوال :-** اللہ کی شان میں تو یہ معنی غیر مناسب ہیں؟ **جواب :-** مجازی معنی مراد ہیں یعنی عدم اعتراض تفسیر رضاد میں الرحمن کے تحت اس پر گفتگو کی گئی ہے۔

**سوال :-** اللہ کا بندوں سے محبت رکھنا کیسے ہے؟ **جواب :-** یہاں بھی مجازی معنی مراد ہیں یعنی دنیا میں ارادہ ہدایت اور توفیق ہدایت اور آخرت میں حسن ثواب اور بندہ کی اللہ سے محبت یہ ہے کہ اس کی اطاعت کریں اور معاصی سے بچیں۔



جب یہ بات ما قبل میں واضح ہو چکی ہے کہ انسان نہ قادر محض ہے اور نہ مجبور محض جیسا کہ لا یتکلف اللہ نفساً الا وسعہا سے معلوم ہوتا ہے۔ اور التکلیف بحسب الوسع اور الطاعۃ بحسب الطاعۃ (کما فی الہدایہ) بھی اسی جا مشیر ہے۔ تو بندہ کے اندر قدرت کا ہونا ضروری ہے جسکی وجہ سے وہ احکام شرعیہ کا مکلف ہو سکے۔ پھر اس قدرت کو کبھی قدرت سے اور کبھی استطاعت سے اور کبھی قوت سے تعبیر کیا جاتا ہے پھر یہ قدرت و قوت ہر ایک حقیقی استطاعت اور دوسرے وہ استطاعت جسکو مجازاً استطاعت کہا جاتا ہے یعنی آلات و اسباب اور اعضاء و جوارح کی صحت و درستی اور یہی استطاعت کی قسم ثانی مدار تکلیف ہے اور حقیقی استطاعت سے مراد وہ قدرت ہے جو بجانب اللہ عین اس وقت پر آتی ہے جب بندہ کسی فعل کا ارادہ کرے اور شاید اسکو حقیقی استطاعت اس لئے کہا گیا کہ اس کے بغیر فعل کا وقوع نہیں ہو سکتا۔

پھر دوسرا مسئلہ یہ قابل توجہ ہے کہ علت اور شرط میں کیا فرق ہے۔ تو علت وہ ہے جو شئی میں مؤثر ہو بالفاظ دیگر علت کے تحقق کے بعد مملول کا تحقق ضروری ہے اور شرط کے تحقق کے بعد مشروط کا تحقق ضروری نہیں ہے، جب سورج نکلے گا تو دن ضرور ہوگا اس سے تخلف نہ ہوگا، اور دھوکے بغیر اگرچہ نماز نہ ہوگی

مگر وضو کے بعد نماز پڑھنا ضروری نہیں ہے یہ ممکن ہے کہ آپ مولانا کو دیکھ کر وضو کریں اور جب وہ چلے جائیں تو کھاتے اور کھڑے کھڑے سو جائیں۔ علامہ شامی فرماتے ہیں: اعلم ان المتعلق بالشرا ما ان يكون دخلا فيما هسته، فيسقي كماله كونه في الملة أو خارجا عنه فاما ان يؤثر في العقد النكاح للحمل علة أو لا يؤثر فاما ان يكون مؤصلا اليه في الجملة كالموت فيسقي سببا أو لا يؤصل اليه فاما ان يتوقف الشئ عليه كالموت فيسقي شوطا ولا يتوقف فيسقي علة مرة كما بسطناه السرجندی (رد المحتار ص ۲۶۹)۔

اس عبارت سے رکن اور علت اور سبب اور شرط اور علامت کے درمیان فرق واضح ہو گیا، اس کے بعد تیسرا مسئلہ شارح نے یہاں یہ پھر دیا ہے کہ اللہ کی جانب سے ایوانی قدرت میں سی استطاعت حقیقی فعل کیلئے شرط ہے یا علت ہے، انھوں نے کہا ہے کہ صاحب تہہ کے کلام سے اس کا علت ہونا ثابت ہوتا ہے اور جبہور سے اس کو شرط قرار دیا ہے۔ اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اسکو علت کہنا ہی مناسب ہو گا کیونکہ فعل اس کی تاثیر کا مظہر ہے اور اقبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ خلق مؤثر ہے اور کسب مرجع ہے، اور اگر اس کو شرط قرار دیا جائے تو قدرت حقیقی کا مؤثر ہونا واضح ہوتا ہے جو خلاف حقیقی ہے۔ یہ وہ گفت گو ہے جسکو شارح نے یہاں چھیڑا ہے مگر غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ شارح کو دھوکہ ہو گیا ہے اسلئے کہ اصولیین نے استطاعت کی قسم ثانی یعنی صحت اسباب و آلات کو وجوب ادا کے لئے شرط قرار دیا ہے نہ کہ نفس وجوب کیلئے شاید اسی استطاعت کو یہاں جوڑ کر یہ کہا جا رہا ہے کہ جبہور سے اسکو ادا پر فعل کیلئے شرط قرار دیا ہے حالانکہ جبہور اشاعرہ سے یہ بات کہیں منقول نہیں دیکھی گئی کہ انھوں نے استطاعت حقیقی کو ادا پر فعل کے لئے شرط قرار دیا ہو۔ واللہ اعلم بالصواب

چوتھی بحث جس کو یہاں اصالة مصنف بیان کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ استطاعت حقیقی فعل کے ساتھ ہوتی ہے یا فعل سے پہلے، اس میں معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف ہے، اشاعرہ کہتے ہیں کہ یہ فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے، اور معتزلہ کہتے ہیں کہ یہ فعل سے پہلے ہوتی ہے پھر اشاعرہ کی طرف سے معتزلہ پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ بات تو ظاہر ہے کہ استطاعت عرض ہے جو ہر نہیں ہے اور عرض کی بقا در دو زمانوں میں درست نہیں ہے (کہاں) نہ استطاعت کو اگر فعل سے پہلے مانا جائے تو چونکہ وہ عرض ہے آکر انا فانا تم ہو جائے گی، اور جب وہ ختم ہوگئی تو اب فعل کا وقوع بغیر قدرت کے ہو گا حالانکہ یہ محال ہے کہ فعل بعد کا وقوع بغیر قدرت کے ہو جا اس لئے ضروری ہو کہ ایوں کہا جائے کہ استطاعت فعل کے مقارن ہوتی ہے فعل سے مقدم نہیں ہوتی۔ معتزلہ کی جانب سے اس کا جواب دیا گیا کہ بطریق تجد و امثال عرض کا بقا آپ کے نزدیک بھی مسلم ہے لہذا ہم یوں ہی کہیں گے کہ بطریق تجد و امثال استطاعت باقی ہے، لہذا جب اس کے اندر بقا ہے تو وقوع فعل بغیر قدرت کے نہ ہوا۔ لہذا آپ کا اعتراض درست نہیں ہے۔

اس کا جواب شارح نے یہ دیا کہ بغیر قدرت کے وقوع فعل اسوقت لازم آتا ہے جبکہ قدرت سابقہ ہو

آپ حضرات وقوع فعل کے قائل ہوں کیونکہ وہ اپنے عرض ہونیکی وجہ سے ختم ہوگی تو وقوع فعل میں کیونکر مؤثر ہوگی، اور اگر آپ اس بات کو مانتے ہیں کہ بطریق تجد و امثال جس قدرت کا بقا رہے اس کی وجہ سے فعل محض ظہور میں آیا ہے پھر آپ نے ہماری بات کو تسلیم کر لیا کہ استطاعت فعل کے مقارن ہوتی ہے یہی ہمارا دعویٰ ہے جو آپ نے مان لیا ہے۔

ان کے استدلال کا جواب دیگر شارح یہاں سے ہٹ کر ایک بات کہتے ہیں کہ اگر آپ کا عقیدہ یہ ہو کہ قدرت آن حدوث میں مؤثر نہ ہوگی بلکہ بطریق تجد و امثال جب اس کا بقا ہو گا تو یہی امثال سابقہ وقوع فعل میں مؤثر ہیں تو آپ کا یہ دعویٰ بلا دلیل ہے جس پر آپ کو دلائل قائم کر سکی ضرورت ہے۔ جب یہ ساری تفصیلاً ذہن نشین ہوئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں !

والاستطاعة مع الفعل خلافاً للمعتزلة، وهو حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل  
امساراً الى ما ذكره صاحب التبيين من انها عكس خلق الله تعالى في الحيوان يفعل به  
الافعال الاختيارية، وهو علت للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لالعدة۔

## ترجیحاً

اور استطاعت فعل کے ساتھ ہوتی ہے معتزلہ کا اس میں اختلاف ہے، اور یہ بعینہ وہ قدرت ہے جس کے سبب سے فعل ہوتا ہے یہ اشارہ ہے اس چیز کی طرف جسکو صاحب تبصرہ نے ذکر کیا ہے کہ استطاعت ایسا عرض ہے جس کا اللہ تعالیٰ حیوان میں خلق فرماتا ہے جس کے ذریعے وہ افعال اختیار یہ کو کر لیتا ہے اور یہ فعل کے لئے علت ہے اور جمہور اس بات پر ہیں کہ یہ ادار کے لئے شرط ہے علت نہیں ہے۔

## تشریح

تفصیلی بیان تو تمہید میں گذر چکا ہے، یہاں عبارت میں حقیقت القدرة میں حقیقت ذات و عین کے معنی میں ہے مصنف نے اس کے لئے لفظ حقیقت کا اضافہ کر دیا ہے کہ کبھی یہاں یہ وہم نہ ہو جائے کہ استطاعت بھی آلات و اسباب کی سلامتی ہے کیونکہ اس استطاعت کے مقدم علی الفعل ہونے پر تو اجماع ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ حقیقت منسوب ہو حال یا مفعول مطلق ہونیکی وجہ سے اور قدرت رکھنے کی خبر ہونیکی وجہ سے مرفوع ہو تو اب مطلب یہ ہو گا کہ استطاعت کی دو قسمیں ہیں۔ قدرت حقیقیہ اور قدرت مجازی یعنی آلات کی استطاعت انہما عرض سے وهو علت تک صاحب تبصرہ کی عبارت ہے۔ اشارہ کے شارح یہ فرماتے ہیں کہ مصنف نے بھلا الفعل کہا ہے جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ باری یہاں برائے علت ہے اور یہی صاحب تبصرہ نے کہا ہے کہ یہ علت ہے باقی علت و شرط ہونیکی متعلق گفت گوا قبل میں مذکور ہے۔

وبالجملة هو صفة يخلقها الله تعالى عند قصد التئاسب الفعل بعد سلامة الاسباب

والا لا بد فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير فيستحق الممدح والثواب وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا اذم الكافرون بانهم لا يستطيعون السمع.

## ترجمہ

اور حاصل کلام استطاعت ایسی صفت ہے اللہ تعالیٰ جس کا خلق فرماتے ہیں فعل کے کتاب کے ارادہ کے وقت اسباب و آلات کی سلامتی کے بعد اگر وہ خیر کے کام کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ خیر کے کام کی قدرت کا خلق فرمادیتا ہے، تو بندہ مستحق مدح و ثواب ہوتا ہے اور اگر وہ برائی کے کام کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ برائی کے کام کی قدرت کا خلق فرمادیتا ہے، تو بندہ خیر کے کام کی قدرت کو ضائع کر بوالا ہوا تو وہ مستحق مذمت و سزا ہوتا ہے اور اسی وجہ سے کافرین کی اس طرح مذمت کی گئی کہ لا يستطيعون السمع یہ کفار سننے کی طاقت نہیں رکھتے۔

## تشریح

یعنی بندہ برے کام کا ارادہ کرے قدرت حقیقہ وہاں بھی آئیگی، اور اچھے کام کا ارادہ کرے وہاں بھی آئیگی مگر برے کام کی وجہ سے مجرم بندہ ہی ہوگا کیونکہ اس کا فعل کسب ہے اور خدا کا فعل خلق ہے چونکہ لغز حق کے سننے کا ارادہ بطریق قبول نہیں کرتے تھے اس لئے اسرار کا خلق بھی نہ ہوا اور ان کے القات کے چھوٹنے کی وجہ سے وہ لوگ مستحق مذمت بنے۔

تنبیہ۔ آیت اس طرح ہے مَا كَانُوا يَسْمَعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ، یعنی نہ سننے کی طاقت نہ دیکھنے تھے اور نہ دیکھتے تھے، یعنی دنیا میں ایسے بہرے اندھے بنے کہ نہ حق بات سننے کی تاب تھی نہ خدا کی نشانوں کو دیکھتے تھے جنہیں دیکھ کر ممکن تھا کہ راہ ہدایت پا لیتے۔

واذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه، والازم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما من امتناع بقاء الاعراض۔

## ترجمہ

اور جبکہ استطاعت عرض ہے، تو واجب ہے کہ استطاعت بالزمان فعل کے مقارن ہو اس سے مقدم نہ ہو ورنہ فعل پر استطاعت اور قدرت کے بغیر فعل کا وقوع لازم آئیگا بوجہ اس تفصیل کے جو گذر چکی ہے یعنی بقا اعراض کا ممتنع ہونا۔

فان قيل لو سلم استعمال بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجديد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة۔

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر بقا اعراف کا استحالة تسلیم کر لیا جائے تو زوال اعراف کے بعد مجدد امثال کے امکان میں تو کوئی نزاع نہیں ہے تو بغیر قدرت کے وقوع فعل کیوں کر

لازم آئے گا۔

## تشریح

یہ معتزلہ کی طرٹ نے استدلال مذکور کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب بطریق مجدد امثال بقا عرض کا امکان ہے تو وقوع فعل تک بھی استطاعت برقرار رہے گی اور جب رہے گی تو فعل کا وقوع بغیر قدرت نہ ہوا۔

قلنا انما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرية التي بها الفعل والقدرية السابقة واما اذا جعلتوها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرية التي بها الفعل لا تكون الا مقارنتا له

## ترجمہ

تو ہم جواب دینگے کہ ہم اس کے لزوم کا وقوع فعل بلا قدرت کے لزوم کا جب دعویٰ کرتے ہیں جبکہ سابقہ قدرت میں وہ قدرت ہو جس کے ذریعہ فعل ہوا دہر حال جب تم نے قدرت کو وہ مثل مجدد شمار کیا جو مقارن فعل ہو تو تم نے اس بات کا اعتراف کر لیا کہ وہ قدرت جس کے ذریعہ فعل ہو وہ فعل کے مقارن ہوتی ہے۔

## تشریح

یعنی اگر قدرت سابقہ کی وجہ سے فعل کا وقوع مانو گے تو فعل کا بغیر قدرت کے وقوع لازم آئے گا، اور اگر مثل مجدد کی وجہ سے مانو گے تو آپ نے ہمارا مذہب تسلیم کر لیا کہ استطاعت مع فعل ہوتی ہے نہ کہ قبل الفعل۔

ثمان ادعيتكم لا بد لهما من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرية فعليكم البيان

## ترجمہ

پھر اگر تم دعویٰ کرو کہ قدرت کیلئے امثال سابقہ کا ہونا ضروری ہے، یہاں تک فعل ممکن نہیں ہے پہلی اس چیز سے جو قدرت میں سے پیدا ہو تو تم پر بیان کرنا لازم ہے۔

## تشریح

شارح معتزلہ کے استدلال کا تو جواب دے چکے ہیں اس کے ساتھ ساتھ ایک طعنہ اور دیتے ہیں کہ اے معتزلہ آپ نے جو مجدد امثال کی بات چھڑی ہے اگر اس سے آپ کی مراد یہ ہے کہ قدرت بوقت حدوث وقوع فعل میں مؤثر نہ ہوگی بلکہ بعد میں جو مثل مجدد آئے گا اس کی وجہ سے فعل کا

وقوع ہوگا تو آپ کی یہ بات تو مجھ سے اگر بوقت حدوث آپ اسکو موثر مان لیں تو صراحتاً مدعی ثابت، کہ قدرت فعل سے مقارن ہوتی ہے اور اگر بوقت حدوث موثر نہ مانا جائے تو ہمارا مدعی اب بھی ثابت ہے جسے ہم بیان کر چکے مگر آپ کا یہ دعویٰ بلا دلیل ہے۔ آپ پر ہزوری ہے کہ اس پر دلائل پیش کریں کہ تاثیر کے لئے مثل متحد کی حاجت کیوں ہے۔

وَأَمَّا يُقَالُ لَوْ فَرْضُنَا بَقَاءَ الْقَدَرِ إِلَى أَنْ الْفِعْلُ أَتَى بَعْدَ الْأَمْتِ بِقَدَرِ الْأَمْتِ  
وَأَمَّا بِاسْتِقْصَاءِ الْأَعْرَاضِ فَإِنْ قَالُوا بِجَوَازِ وَجُودِ الْفِعْلِ بِهَا فِي الْحَالَةِ الْأُولَى  
فَقَدْ تَرَكُوا أَمْدَ هَبِمْ حَيْثُ جَوَزُوا وَمُقَارِنَةَ الْفِعْلِ الْقَدَرِ وَأَنْ قَالُوا بِامْتِنَاعِهِ  
لَزِمَ التَّحْكَمُ وَالْتِزَاجُ بِلَا مَرَجٍ إِذَا الْقَدَرُ بِحَالِهَا مَتَغَيَّرَ وَلَمْ يَحْدُثْ فِيهَا  
مَعْنَى لَاسْتِحَالَةٍ ذَلِكَ عَلَى الْأَعْرَاضِ غَلَمَ صَرَا الْفِعْلُ بِهَا فِي الْحَالَةِ الثَّانِيَةِ وَاجْتِبَا  
وَفِي الْحَالَةِ الْأُولَى مَمْتَنّاً فِيهِ نَظَرٌ

## ترجمہ

اور ہر حال وہ بات جو کہی جاتی ہے کہ اگر ہم فرض کر لیں قدرت سابقہ کی بقا کو وجود فعل کے وقت خواہ متحد امثال کے ساتھ اور خواہ بقا اعراض کے درست ہونیکے ساتھ، پس اگر وہ قائل ہو جائیں وجود فعل کے جواز کے اس قدرت کے ذریعہ پہلی حالت میں تو انھوں نے اپنے مذہب کو چھوڑ دیا اسلئے کہ انھوں نے جائز قرار دیدیا ہے فعل کی قدرت کے ساتھ مقارنت کو اور اگر وہ اس کے امتناع کے قائل ہو جائیں تو محکم اور ترجیح بلا مرجع لازم آئے گی اس لئے کہ قدرت اپنے حال پر ہے بدلی نہیں اور قدرت کے اندر کوئی جدید وصف پیدا نہیں ہوا اس کے (حدوث معنی کے) متنغ ہونیکے وجہ سے اعراض پر تو اس قدرت کی وجہ سے فعل دوسری حالت میں کیوں واجب ہو گیا اور پہلی حالت میں متنغ تو اس میں نظر ہے۔

## تشریح

معتزلہ کے اعراض کا جواب ایک صاحب کفایہؒ نے دیا ہے جو صاحب تمہید وغیرہ کا مختار ہے شارح اس کو نقل فرما کر اس کو رد کرنا چاہتے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر قدرت سابقہ کی بقا کو مان لیا جائے خواہ متحد امثال کے طریقہ پر خواہ یوں کہہ کر کہ بقا اعراض درست ہے تو اب معتزلہ دو باتوں میں سے ایک ہزور اختیار کر سینگے یا تو کہیں گے کہ حالت سابقہ میں یعنی بوقت حدوث قدرت فعل کا وقوع ہو جائیگا یا کہیں گے کہ بوقت حدوث قدرت اس کے ذریعہ فعل کا وقوع نہ ہوگا بلکہ مثل متحد کے ذریعہ ہوگا یا دوسری حالت ہی میں اس سے فعل کا وقوع ہوگا تو معتزلہ پر دونوں صورتوں میں اعتراض وارد ہوگا پہلی صورت میں تو انھوں نے اپنے مذہب کو چھوڑ کر باری



موافقت کر لی اور دوسری صورت میں ترجیح بلا مرجح اور محکم لازم آتا ہے کیونکہ قدرت جوں کی توں ہے جس میں کوئی تغیر نہیں ہوا نہ اس میں کسی معنی زاد کا اضافہ ہوا تو پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ پہلی صورت میں اس کے ذریعہ فعل نہ ہو سکے اور صرف دوسری حالت ہی میں اس سے فعل کا وقوع ہو گا۔ تحکم یعنی دعویٰ بلا دلیل، بلا دلیل اثبات حکم میں تکلیف اٹھانا، اور وجہ اس تحکم کی یہ ہے کہ زمان کے اختلاف سے استطاعت پر جو کہ عرض ہے کوئی فرق نہیں پڑے گا اس کے باوجود ایک زمانہ میں اس سے وقوع فعل کو اور ایک زمانہ میں ممکن قرار دیا مگر شارح کو یہ جواب پسند نہیں اس لئے آگے جواب کی خامیاں تحریر فرما رہے ہیں۔

لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل يجب ان يكون بقدرته سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقسومة بتجميع الشرائط ولا ينبغي ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لا تنفاء شرط وجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادس في الحالتين على السواء۔

## ترجمہ

اس لئے کہ جو حضرات استطاعت کے قبل الفعل ہونیکے قائل ہیں وہ مقارنت زمانہ کے امتناع کے قائل نہیں ہیں اور وہ اس بات کے بھی قائل نہیں ہیں کہ ہر فعل واجب ہے کہ ایسی قدرت ہی کے ساتھ ہو جو فعل پر باعتبار زمانہ قطعاً ہی مقدم ہو یہاں تک کہ ممکن ہو جائے فعل کا حدوث قدرت کے حدوث کے زمانہ میں حالانکہ وہ قدرت مقرون ہو اپنی تمام شرطوں کے ساتھ اور اس لئے کہ یہ بات جائز ہے کہ پہلی حالت میں فعل ممکن ہو انتفاء شرط اور کسی مانع کے پائے جانے کی وجہ سے اور دوسری حالت میں واجب ہو جائے تمام شرطوں کی وجہ سے باوجودیکہ وہ قدرت جو قادر کی صفت ہے دونوں حالتوں میں برابر ہے۔

## تشریح

شارح نے کہا کہ اے صاحب کفار معتزلہ یہ نہیں کہتے کہ قدرت فعل کے ساتھ مقارن نہیں ہو سکتی بلکہ وہ کہتے ہیں کہ مقارنت کے ساتھ ساتھ فعل سے مقدم بھی ہو سکتی ہے جب بات ایسے ہے تو اگر وہ مقارنت کے قائل ہو جائیں تو ان پر ترک مذہب کا الزام درست نہ ہوگا دوسری بات یہ بھی ہے کہ وہ قدرت قبل الفعل وجوباً نہیں مانتے بلکہ جوازاً مانتے ہیں یعنی قدرت فعل سے پہلے ہو سکتی ہے یہ نہیں کہا کہ فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے۔

جب ان کا مسلک ایسے ہے تو اگر قدرت عین حدوث کے وقت مؤثر ہو جائے جبکہ تمام شرائط

تاثير کا اجتماع ہو تو یہ ان کے مسلک کے خلاف نہ ہوگا، لہذا ترک مذہب کا الزام بر محل نہیں ہے اور آپ نے جو ان کو محکم اور ترجیح بلامرجع کا الزام دیا ہے یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ قدرت پہلی حالت میں اس کے مؤثر نہ ہوتی ہو کہ شرائط تاثر منتفی ہوں اور مانع تاثير موجود ہو اور دوسری حالت میں اس کے مؤثر ہوگی کہ تمام شرائط تاثير موجود ہیں اور مانع مرتفع ہیں اور چونکہ شرط خارج از شئ ہوتی ہے لہذا یہ اشکال بھی دور ہو گیا کہ قدرت عرض ہے اور عرض میں کسی معنی زاد کا اضافہ محال ہے تو یہاں معنی زاد کا اضافہ عرض میں نہیں ہے بلکہ جس چیز کا اضافہ ہوا ہے یعنی تحقق شرائط کا وہ خارج از عرض ہے لہذا ترجیح بلامرجع اور محکم والا اعتراض نیز معنی زائمت کے عدم اضافہ کا اعتراض بھی ختم ہو گیا اس آخری اعتراض کا رد فیہ شارح نے بایں الفاظ کیا ہے ”مع ان القدرة التي هي صفة القادر في المحالين على التواء تنبيهاً“۔ آخر شارح کہنا کیا چاہتے ہیں کیا معتزلہ کے حامی ہیں؟ نہیں ہرگز نہیں بلکہ ان کے کہنے کا منشاء یہ ہے کہ اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف حقیقی نہیں ہے بلکہ نزاع لفظی ہے اشاعرہ نے قدرت سے مراد وہ قدرت لی ہے جو شرائط تاثير کو جامع ہو اور ظاہر ہے کہ ایسی قدرت فعل ہی کے ساتھ ہوگی پہلے نہ ہوگی ورنہ محلول کا علت تامہ سے تخلف لازم آئیگا اور معتزلہ نے قدرت سے وہ قدرت مراد لی ہے جو شرائط تاثير کو جامع نہ ہو یہاں چونکہ اعتراض سابق وارد نہیں ہوتا اس لئے ان لوگوں نے کہہ دیا کہ قدرت قبل الفعل ہوتی ہے۔

وَمِنْ هَٰؤُلَاءِ مَنْ بَعْضُهُمُ الْوَحْدَةُ لَا يَسْتَطَاعَةُ الْقُدْرَةَ الْمُسْتَجْمِعَةَ لِجَمِيعِ شَوَائِدِ  
التَّأثير فَالْحَقُّ أَنَّهُمَا مَعُ الْفَعْلِ وَالْأَفْعَلِ۔

**ترجمہ** اور اسی وجہ سے گئے ہیں اشاعرہ میں سے بعض اس بات کی جانب کہ اگر استطاعت سے مراد وہ قدرت ہو جو تمام شرائط کو جامع ہو تو حق یہ ہے کہ قدرت فعل کے ساتھ ہوتی ہے ورنہ فعل سے پہلے ہوتی ہے۔

**تشریح** یہاں سے شارح امام فخر الدین رازی کے فرمان سے اپنے قول کی تائید پیش کرنا چاہتے ہیں انھوں نے یہی کہا ہے کہ اگر قدرت سے مراد تمام شرائط کی جامع ہو تو یہ یقیناً فعل کیساتھ ہوگی ورنہ فعل سے پہلے ہونے میں کچھ قباحت نہیں ہے۔

وَأَمَّا امْتِنَاعُ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ فَبِمَنْعِ الْمَقْدَمَاتِ صَعْبَةِ الْبَيَانِ وَهِيَ أَنَّ بَقَاءَ الشَّيْءِ أَمْرٌ  
مَحْقُوقٌ أَمَّا عَلَيْهِ، وَأَنَّ يَمْنَعُ قِيَامَ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ وَأَنَّ يَمْنَعُ قِيَامَهُمَا مَعًا بِالْمَحْكَلِ۔

## ترجمہ

اور بہر حال اعراض کی بقا کا متنع ہونا تو وہ ایسے مقدمات پر مبنی ہے۔  
جن کا اثبات مشکل ہے اور وہ (تین مقدمات) یہ ہیں کہ کشتی کی بقا ایسا امر محقق ہے جو شئی  
پر زائد ہے اور (دوسرا) یہ ہے کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ محقق ہے، اور (تیسرا) یہ ہے کہ ان دونوں کا عرض  
و بقا قیام اکٹھے محل کے ساتھ محقق ہو۔

## تشریح

شارح کہنا چاہتے ہیں کہ اشاعرہ نے معتزلہ کو جواب دیتے ہوئے جواب کی بنیاد بقا اعراض  
کے امتناع پر رکھی ہے جیسا کہ اس بحث کے اوائل میں گذر چکا ہے لیکن یہ جواب دینے  
والوں کے ذہن میں یہ بات مستحضر رہنی چاہیے کہ اس بنیاد کو چھڑنا بھڑوں کے جھٹے میں ڈھیلا مارنا ہے  
کیونکہ اس بنیاد کو ثابت کرنا بہت دشوار کام ہے کیونکہ آپ یہی تو کہہ سکتے ہیں کہ اگر اعراض کی بقا کو  
تسلیم کیا جائیگا تو قیام العرض بالعرض لازم آئے گا جو محال ہے مگر بقا اعراض کا امتناع ثابت کرنے کے لئے  
پہلے کچھ مقدمات کو ثابت کرنا پڑے گا اگر ان کو ثابت کر دیں گے تو یہ دعویٰ ثابت ہو گا کہ اعراض کی بقا  
ممتنع ہے ورنہ نہیں اب ترتیب وار وہ مقدمات سنئے !

(مقدمہ اول) :- اولاً آپ یہ ثابت کریں گے کہ شئی کا وجود دوسرے اور اس کی بقا دوسرے تو ہم کہیں گے  
کہ ہاں شئی بھی عرض ہے اور اس کی بقا بھی عرض ہے لہذا قیام العرض بالعرض لازم آئے گا مگر یہ بات غلط ہے  
بلکہ بقا استمرار وجود ہی کو کہتے ہیں وجود کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں ہے۔

(مقدمہ ثانی) :- دوسرے آپ یہ ثابت کریں گے کہ قیام العرض بالعرض محال ہے ہم اس بات کو تسلیم  
نہیں کرتے بلکہ قیام تخیل کا نام نہیں کہ یہ اعراض وارد ہو کہ عرض کے تجزیہ کے ساتھ کوئی دوسری چیز متجز نہیں  
ہوتی بلکہ قیام سے مراد اختصاص ناعت ہے جس کا تفصیلی بیان ماقبل میں گذر چکا ہے۔

(مقدمہ ثالث) :- تیسرے آپ یہ ثابت کریں گے کہ عرض اور اس کی بقا کا ایک دم کسی محل کے ساتھ  
قیام نہیں ہو سکتا ہم تو اس بات کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ عرض و بقا کا ایک محل کے ساتھ بیک وقت  
قیام ہو سکتا ہے جیسے سیاہی اور اس کی بقا دونوں بیک وقت جسم کے ساتھ قائم ہیں، یہ ہیں وہ تین مقدمات  
جنکو شارح نے پیش فرمایا ہے اور پوری کوشش کی ہے کہ فریقین کے اختلاف مذکور کو نزاع لفظی ثابت کریں

**تنبیہ :-** حضرت شارح کی کھینچ تان اور امام رازی کے فرمان سے استدلال محال ہے کیونکہ امام  
رازی نے یہ فرمایا ہے کہ قدرت کا اطلاق کبھی اس قوت پر ہوتا ہے جو عضلات حیوانہ میں ہے اسی قوت کو جو  
سے اعضاء کی حرکت ظہور میں آتی ہے اور یہ قدرت فعل سے پہلے ہوتی ہے اور دوسرے اس کا اطلاق اس قدرت  
پر ہوتا ہے جو تمام شرائط تاثیر کو جانم ہو اور یہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے۔ شیخ اشرفی نے ثانی کو اور معتزلہ  
نے اول کو مراد لیا ہے، شرح موافق میں امام رازی کی یہ تقریر موجود ہے مگر التفات کے ساتھ شارح کا  
استدلال اس سے درست نہیں ہے کیونکہ امام کی مراد اول سے قدرت مجازیہ اور ثانی سے قدرت حقیقیہ

ہے کما ہوا بظاہر۔ اور اختلاف قدرت حقیقیہ میں ہے کہ یہ فعل سے پہلے ہوتی ہے یا فعل کے ساتھ ہوتی ہے، اور امر یہ اصول بھی مسلم ہے کہ جب اسباب و آلات صحیح ہوں اور بندہ فعل کا ارادہ کرے تو قدرت حقیقیہ فوراً اُن کلاس کی دستگیری کرتی ہے اور فعل میں موثر ہوتی ہے جسکی وجہ سے وہ فعل معرض ظہور میں آتا ہے تو یہ قدرت حقیقیہ کو فعل سے پہلے ماننا خواہ کسی بھی تاویل سے ہوا ایک بے نیکی بات ہے، کیونکہ قدرت حقیقیہ بغیر شرائط تاثیر آتی ہی نہیں تو پھر اس کے اندر جامع ہونے اور نہ ہونے کی قیودات کا اضافہ عجیب سی منطق ہے، اگر شارح اسکو نزاع لفظی قرار دینے کے درپے ہیں تو اس کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں ہوگا کہ یوں فرمائیں کہ شیخ نے استطاعت سے حقیقی استطاعت مراد لی ہے جو فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور معرض نہ سے قدرت مجازیہ مراد لی ہے جو قبل الفعل ہوتی ہے ورنہ استطاعت حقیقی مراد لیکر اسکو نزاع لفظی قرار دینا ایسی منطق ہے شاید کوئی عاقل بعد تاویل کسی بھی تاویل سے اس کا باور نہ کر سکے، اگر قدرت حقیقیہ مراد لیکر اس کو قبل الفعل مان لیا جائے تو یہاں اور بھی خرابی لازم آتی ہے چونکہ یہ بات تو گذر چکی ہے کہ یہ جب بھی کہنے کی شرائط تاثیر کی جامع ہوگی پھر بھی اس کا قبل الفعل ہونا محال ہے ورنہ فعل کا قبل الفعل ہونا لازم آئے گا جو بدائہ باطل ہے۔ قدرت برہ۔

وَلَمَّا اسْتَدَلَّ الْفَاعِلُونَ بِكَوْنِ الْأَسْتَطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ بِأَنَّ التَّكْلِيفَ حَاصِلٌ قَبْلَ الْفِعْلِ ضَرُورَةً أَنَّ الْكَافِرَ مُكَلَّفٌ بِالْإِيمَانِ وَتَارِكُ الصَّلَاةِ مُكَلَّفٌ بِهَا بَعْدَ دُخُولِ الْوَقْتِ فَلَوْلَمْ تَكُنِ الْأَسْتَطَاعَةُ مُتَحَقَّةً لَحَاجَ لَزْمِ تَكْلِيفِ الْعَاجِزِ وَهُوَ بَاطِلٌ أَشَارَ إِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ

**ترجمہ**

اور جبکہ استدلال کیا ان لوگوں نے جو استطاعت کے قبل الفعل ہونیکے قائل ہیں اس طریقہ پر کہ تکلیف فعل سے پہلے حاصل ہے اس بات کی ضرورت کیوجہ سے کہ کافر ایمان کا مکلف ہے اور تارک صلوٰۃ دخول وقت کے بعد نماز کا مکلف ہے پس اگر اسوقت میں استطاعت نہ ہو تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے، تو اشارہ کیا مصنفؒ نے جواب کی جانب اپنے اس قول سے (یعنی قول اُسدوسے) مصنفؒ معتزلہ کی جانب سے وارد ہوئے والے ایک اعتراض کا جواب دینگے؛ اعتراض کیا ہے؟ اس کی توضیح یہ شارح نے پیش کی ہے۔ بالفاظ دیگر شارح کی یہ عبارت مصنفؒ کے من

**تشریح**

کی تمہید ہے معتزلہ کا اعتراض یہ ہے کہ آپؑ استطاعت کو مع الفعل مانا ہے اور دوسری طرف یہ اصول مقرر ہے کہ تکلیف مالا یطاق باطل ہے۔ اب سنئے کہ کاذب حالت کفر ایمان کا مکلف ہے حالانکہ آپؑ کے قول کے مطابق ایمان سے پہلے اس پر قدرت نہیں ہے ورنہ قدرت کا قبل الفعل ہونا لازم آئیگا جو آپؑ کے عقیدے کے خلاف ہے، لہذا یہ ثابت ہوگا کہ کافر بغیر قدرت ایمان کے ایمان کا مکلف ہے اور یہ تکلیف عا جزہ ہے جو باطل ہے ایسے

ہی دخول وقت کے بعد مکلف مسلمان نماز کا مکلف ہے حالانکہ وہ ابھی نماز نہیں پڑھ رہا ہے، جب نماز پڑھے گا جب ہی قدرت ہوگی تو قدرت سے پہلے مکلف ہونیکا کیا مطلب اس سے بھی تکلیف عاجز لازم آتی ہے مصنف نے آگے اس کا جواب دیا ہے۔ دیکھئے !

وَيَقَعُ هَذَا الْأِسْمُ لَفْظًا لَا اسْتَطَاعَةَ عَلَى سَلَامَةِ الْأَسْبَابِ وَالْأَلَاتِ وَالْجَوَارِحِ  
كَمَا قَوْلُهُ تَعَالَى وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجْمَةُ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا۔

### ترجمہ

اور واقع ہوتا ہے یہ نام یکسببی لفظ استطاعت اسباب و آلات جوارح کی سلامتی پر جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ میں ہے۔ اور اللہ کے لئے لوگوں پر حج کرنا لازم ہے بیت اللہ کا جس کو اس تک راستہ کی طاقت ہو۔

### تشریح

یہ مصنف کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ استطاعت کا اطلاق کبھی قدرت حقیقہ پر ہوتا ہے اور کبھی آلات و اسباب اور جوارح کی سلامتی پر ہوتا ہے اور یہی استطاعت کی قسم ثانی نماز تکلیف ہے جو فعل سے پہلے حاصل ہے لہذا تکلیف عاجز لازم نہیں آتی۔ یہ جواب کا ما حاصل ہے، مصنف محذور اور آگے چل کر اس کی وضاحت فرمائیں گے جس کا خلاصہ یہی ہے جو میں نے تحریر کیا ہے۔

**نتیجہ :-** آیت کریمہ میں من (استطاع، التماس سے بدل واقع ہے یعنی من بحصولہ محل یزید حج تقدیر عبادت ایسے ہے وللہ حج البیت عکلا من استطاع الیہ سبیلاً۔ بہر حال آیت کریمہ میں استطاعت سے مراد زاد و راہ ہے حقیقی قدرت مراد نہیں ہے۔

**سوال :-** اسباب کسے کہتے ہیں ؟ **جواب :-** اس کی اصطلاحی تعریف ہم بحوالہ شامی اس بحث کے اوائل میں عرض کر چکے ہیں۔

**سوال :-** آلات کیا چیز ہے ؟ **جواب :-** یہ آگہ کی جمع ہے۔ فاعل نے اپنے فعل سے جس چیز کو منفعل اور تائز کیا ہے تو وہ چیز کہ جس کے واسطے سے فاعل کا اثر منفعل تک پہنچا ہے آگہ کہتے ہیں، جیسے بڑھتی کے لئے آ رہ جو گڑھی اور تجارت کے درمیان آگہ ہے۔

**سوال :-** جوارح کیا چیز ہے ؟ **جواب :-** یہ جیم کے فقرہ اور راہ کے کسرہ کے ساتھ ہے جس کے معنی ہاتھ پیر اور زبان کے آتے ہیں اور شکاری جانوروں کے معنی میں بھی مستعمل ہے یہاں بمعنی اعضاء ہے خواہ وہ انسان کے اعضاء ظاہری ہوں یا باطنی جن پر مدار تکلیف ہے۔

فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الأسباب والألات ليست صفة له

فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركيب لا يشق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة.

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ استطاعت مکلف کی صفت ہے اور اسباب و آلات کی سلامتی مکلف کی صفت نہیں ہے تو کیسے صحیح ہوگی استطاعت کی تفسیر اسباب و آلات کی سلامتی کے ساتھ تو ہم جواب دیتے کہ مراد مکلف کے اسباب و آلات کی سلامتی ہے اور مکلف جیسا کہ متصف ہوتا ہے استطاعت کے ساتھ، ایسے ہی متصف ہوتا ہے اس کے ساتھ (اسباب و آلات کی سلامتی کے ساتھ) اس حیثیت سے کہ کہا جاتا ہے "ہو ذو سلامة الاسباب" مگر تحقیق کی شان یہ ہے کہ اس کے (سلامت الاسباب و آلات) مرکب ہونے کی وجہ سے، اس سے اسم فاعل مشتق نہیں ہوتا جو اس پر حمل ہو سکے بخلاف استطاعت کے۔ جواب مذکور پر معترض کہ ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ استطاعت کی تفسیر اسباب و آلات کی سلامتی کے ساتھ کرنا غلط ہے اصل یہ کہ استطاعت تو مکلف کی صفت ہے۔ بولتے ہیں "المكلف مستطيع" اور سلامة الاسباب مکلف کی صفت نہیں ہے بلکہ سلامتی اسباب کی صفت ہے لہذا ہر

## تشریح

شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ نہیں سلامتی بھی مکلف کی صفت ہے کیونکہ سلامتی جن اسباب و آلات کی صفت ہے وہ اسباب بھی تو مکلف کے ہیں متعلق کا متعلق اپنا ہی متعلق ہوتا ہے۔ لہذا سلامتی مکلف ہی صفت ہوگئی اور یہاں کا فرق الیسا ہے جیسے زید متمول، اور زید ذو کثرة المال میں ہے کہ متمول بھی زید کی صفت ہے اور کثرة المال بھی ہے۔ ایسے ہی یہاں جیسے مکلف، مستطيع بولتے ہیں، ایسے ہی مکلف ذو سلامة اسباب بولتے ہیں، تو استطاعت اور سلامتی دونوں ہی مکلف کی صفت ہیں۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ استطاعت مفرد ہے جس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق ہوتا ہے اور یہ صیغہ مکلف پر بطریق حمل بالمواطاة محمول ہو جاتا ہے اور سلامة الاسباب مرکب ہے اس ترکیب کو جو ہے اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں ہے اسلئے یہاں حمل بالمواطاة کی صورت متفق نہیں البتہ حمل بالاشتقاق کی صورت یہاں بھی متفق ہے۔ خلاصہ کلام دونوں صفتیں اپنے موصوف پر محمول ہیں۔ اول حمل بالمواطاة کے ساتھ اور ثانی حمل بالاشتقاق کے ساتھ تو بھر ثانی کو صفت ہونے سے خارج کرنا درست نہ ہوگا۔

**تنبیہ:** جس طرح استطاعت کا حمل بالمواطاة ہے ایسے ہی سلامة الاسباب کا بھی ہو سکتا ہے۔ کیسے؟ سلامتی سے سلیم مشتق ہو جائیگا اور کہا جائیگا "المكلف سلیم الاسباب" اب یہ بھی حمل بالمواطاة ہو گیا۔ لہذا حضرت شارح کا یہ فرمان کہ اس سے اسم فاعل مشتق نہ ہوگا حمل تامل ہے۔

وصحۃ التکلیف تعتمد علی هذه الاستطاعة التي هو سلامة الاسباب والالات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان ارید بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استعمال التکلیف العاجز وان ارید بالمعنى الثاني فلا نسلم لزوم لجواز ان يحصل قبل الفعل سلا الاسباب والالات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل۔

## ترجمہ

اور تکلیف کی صحت موقوف ہے اس استطاعت پر جو کہ اسباب و آلات کی سلامتی ہے نہ کہ وہ استطاعت جو پہلے معنی میں ہے پس اگر ارادہ کیا جائے عاجزی سے پہلے معنی کے اعتبار سے عدم استطاعت کا تو ہم تکلیف عاجز کے استحکام کو تسلیم نہیں کرتے، اور اگر ارادہ کیا جائے عدم استطاعت کا، دوسرے معنی کے اعتبار سے تو ہم اس کے لزوم کو تسلیم نہیں کرتے اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ فعل سے پہلے اسباب و آلات کی سلامتی حاصل ہو جائے اگرچہ وہ حقیقی قدرت حاصل نہ ہو جس کے ذریعہ فعل ہوتا ہے۔

## تشریح

یہاں سے مصنفؒ اعتراض مذکور کے جواب کی تمہید کے بعد اصل جواب پیش کرتے ہیں جس کا خلاصہ فقیر پہلے ہی عرض کر چکا، یعنی مدار تکلیف، ثانی استطاعت ہے جو حاصل ہے پہلی نہیں کہ اعتراض وارد ہو۔ فان اراد الیہ شرح جواب کا خلاصہ اپنے الفاظ میں پیش فرمائے ہیں۔ اے معتزلہ آپ نے جو تکلیف عاجز کا الزام ہم پر وار کیا ہے تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ کون سی طاقت نہ ہونے کی وجہ سے آپ تکلیف العاجز کا الزام دیا ہے؟ اگر آپ کی مراد عاجزی سے یہ ہے کہ پہلی استطاعت فعل سے پہلے نہ ہونے کی وجہ سے ہم نے تکلیف العاجز کا الزام دیا ہے تو یہ الزام غلط ہے کیونکہ اگر قبل الفعل یہ استطاعت حاصل نہیں ہے اور انسان کی عاجزی معلوم ہو رہی ہے تو ہونے دیجئے ہم اسکو محال سمجھتے ہی نہیں کیوں کہ ہم اس وقت اسکو محال سمجھتے کہ یہی قدرت مدار تکلیف ہوتی حالانکہ حقیقت اس کے خلاف ہے اور اگر آپ کی مراد تکلیف العاجز سے یہ ہے کہ فعل سے پہلے دوسری استطاعت نہیں ہے تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ یہ الزام ہم پر عائد ہونا ہی نہیں بلکہ تفریقین کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ سلامتی اسباب و آلات قبل الفعل حاصل ہے۔ خلاصہ کلام پہلی صورت میں لزوم مسلم مگر استعمال مسلم نہیں، اور دوسری صورت میں لزوم ہی مسلم نہیں ہے۔

## سوال

:- تکلیف کا مقصود تو مکلف پر کواد کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ قبل الفعل قدرت حقیقیہ نہ ہونے کی وجہ سے وہ اس کے کرنے سے عاجز ہے لہذا اعتراض پھر لوٹ کر آگیا۔

## جواب

:- جب مدار تکلیف ثانی ہے تو اعتراض کیسا؟ نیز عادۃ اللہ یہ جاری ہے کہ بندہ اسباب و آلات کی سلامتی کے ساتھ جب فعل کا ارادہ کرتا ہے تو بلا تخلف قدرت اس فعل میں موثر ہوتی ہے۔ فلاشکال فیہ۔

وقد يجاب بان القدرة مبالغة للضدين عند المجتنبين رحمهم الله عليه حيوان القدرة المتصرف في الكفر بعينها القدرة التي تصرف الایمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكا فر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الكفر وضيع باختياره صفيها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب -

## ترجمہ

اور کبھی جواب دیا جاتا ہے اس طریقہ پر کہ قدرت ابو حنیفہ کے نزدیک ضدين (ایمان و کفر) کی صلاحیت رکھتی ہے یہاں تک کہ وہ قدرت جس کو صفت کیا گیا ہے کفر کی تباہی یہ بعینہ وہی ہے جسکو صفت کیا جاسکتا ہے ایمان کی جانب، کوئی اختلاف نہیں ہے مگر تعلق میں اور یہ (تعلق کا اختلاف) نفس قدرت میں اختلاف کو واجب نہیں کرتا، تو کافر اس ایمان پر قادر ہے جسکی وہ مکلف ہے مگر اس نے ایمان کی قدرت کو کفر کی جانب صفت کر دیا اور اپنے اختیار سے اس نے اس کے ایمان کی جانب صفت کرنے کو ضائع کر دیا تو وہ مذمت اور سزا کا مستحق ہو گیا۔

## تشریح

معتزلہ کے اعتراض کا ایک جواب تو وہ ہے جو مصنف نے پیش کیا ہے، دوسرا جواب اس اعتراض کا بعض حضرات نے اور دیا ہے جس میں امام ابو حنیفہ کے ایک فرمان سے سہارا لیا گیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کا ارشاد ہے کہ قدرت ضدين کی صلاحیت رکھتی ہے یعنی اس قدرت کو ایمان کی طرف اور اسی کو کفر کی طرف صفت کیا جاسکتا ہے، تو جب قدرت ایمان کا فکرو بحالت کفر حاصل ہے چونکہ اسی قدرت موجودہ ہی کو ایمان کی تحصیل میں صفت کیا جائے گا تو معلوم ہوا کہ قدرت پہلے سے موجود ہے اور جب قدرت ایمان حاصل ہے تو تکلیف العاجز کا الزام درہو گیا کیونکہ ہم نے بعد قدرت کا فکرو ایمان کا مکلف قرار دیا ہے۔ بعض حضرات کا یہ قول نقل کر نیکی بعد اب شارح مجیب کے جواب کی دھجیاں ادا میٹر دینگے اور پھر اس پر مزید برہمی کا اظہار کریں گے۔

ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة۔

## ترجمہ

اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ اس جواب میں قدرت کے قبل الفعل ہوئے کو تسلیم کرنا ہے اس لئے کہ حالت کفر میں ایمان پر قدرت یقیناً ایمان پر پہلے ہوگی۔

## تشریح

اشاعرہ کہتے ہیں کہ مجیب کے اس جواب سے اگرچہ تکلیف العاجز والا اعتراض تو دور ہو گیا لیکن دوسرا اعتراض لازم آگیا کہ حضور آپ نے تو قدرت کو اس جواب میں



فعل سے پہلے مان لیا ہے کیونکہ جب کافر بحالت کفر ایمان پر قادر ہے تو قدرت ایمان سے پہلے ہو گئی اسلئے یہ جواب غلط ہے سوچ سمجھ کر جواب دینا چاہئے۔ آگے شارح حجب کی جانب سے ایک تاویل پیش کر کے اس کو رد کرینگے سنئے!

فان اجیب بان المبدأ ان القدرة وان صلت للضدين لكنهما من حيث التعلق باحدهما لا تكون الامعاء حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هو القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هو القدرة المتعلقة به، واما انفس القدرة لا فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين قلت هذا امّا لا يتصور فيه نزاع اصلا بل هو لغو ومن الكلام فليتأمل

## ترجمہ

پس اگر جواب دیا جائے کہ مراد یہ ہے کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن قدرت ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ تعلق کی حیثیت سے نہیں ہوگی مگر اسی کے ساتھ یہاں تک وہ قدرت جس کی فعل سے مقارنت لازم ہے یہ وہی قدرت ہے جو فعل کے ساتھ متعلق ہے اور وہ قدرت جس کے ترک سے مقارنت لازم ہے یہ وہی قدرت ہے جو ترک کے ساتھ متعلق ہے اور بہر حال نفس قدرت تو وہ کبھی مقدم ہوتی ہے جو ضدین سے تعلق رکھتی ہے۔ ہم کہیں گے یہ بات تو ان میں سے ہے جن میں بالکل نزاع متصور نہیں ہے بلکہ یہ تو لغو کلام ہے۔ پس چاہئے کہ اس میں غور کیا جائے۔

## تشریح

یہاں سے شارح حجب مطالب ہو کر فرماتے ہیں کہ آپ جو تقریر کی ہے ذرا اسکی وضاحت چاہئے؟ اگر آپ کی مراد یہ ہے کہ قدرت اگر ضدین کی صلاحیت تو رکھتی ہے مگر اس کا تعلق کسی ایک کے ساتھ ہوگا، یا ایمان کے ساتھ یا کفر کے ساتھ، اور نفس قدرت جو ابھی ان دونوں میں سے کسی سے بھی وابستہ نہیں جسکو ضدین کیلئے صحیح کہا گیا ہے وہ قدرت متعلق سے مقدم ہے لہذا جب نفس قدرت اور قدرت متعلقہ کا الگ الگ ہونا ثابت ہو گیا تو اب سنئے کہ مدار تکلیف قدرت متعلقہ ہے جو قبل الفعل ہوتی ہے، اور جو قدرت مع الفعل ہے وہ مدار تکلیف نہیں ہے لہذا دونوں اعتراضوں میں سے کوئی بھی اعتراض وارد نہ ہوگا، نہ تکلیف العاجز کا نہ معتزلہ کے مذہبے اتفاق کا، حجب کی جانب سے جو توجیہ پیش کی گئی ہے یہ اس کا حاصل ہے جسکو اچھی طرح عبارت سے ملانے کی ضرورت ہے مگر شارح اس توجیہ سے متفق نہیں ہیں بلکہ اس پر بہت برہمی کا اظہار فرماتے ہوئے کہتے ہیں ”قلنا هذا مالا يتصور“ جس میں انھوں نے تین باتیں کہی ہیں۔

۱۔ آپ نے جو تقریر پیش کی ہے قدرت متعلقہ بالفعل فعلی کے ساتھ ہوتی ہے فعل سے پہلے نہیں ہوتی تو اس میں اہل حق اور معتزلہ کا کوئی نزاع ہے نہیں یہ تو ایک بدیہی چیز ہے کہ قدرت متعلقہ بالفعل

فعل ہی کے ساتھ ہوگی، اہل جہگذا نفیس قدرت میں ہے کہ وہ فعل سے پہلے ہوتی ہے یا نہیں، معتزلہ اول کے اور اہل حق ثانی کے قائل ہیں۔

(۲) دوسری بات شارح نے یہی کہی کہ آپ کی یہ بات لغو ہے کیوں؟ اس لئے کہ آپ نے جو یہ فرمایا، حتیٰ ان یلازم مقارنتہ بالفعل ہی القدرة المتعلقة بالفعل، اس کے کوئی معنی نہیں کیونکہ مقارن فعل متعلق فعل ہوتا ہی ہے اس میں کیا آپ تحقیق پیش فرمادی۔

(۳) تیسری بات شارح نے یہ فرمائی کہ ذرا یہ غور کا مقام ہے اور تامل کی وجہ یہ ہے کہ اہل حق سے یہ تقریر صحیح نہیں ملتی کہ نفیس قدرت خدین سے متعلق ہو کہ قبل الفعل ہوتی ہے۔ شارح کی بات تمام ہو گئی۔ سہ **تنبیہ** :- احقر نے عبارت کاحل آپ کے سامنے عرض کر دیا مگر اس تقریر سے عجیب حیرت ہے۔ اولاً عجیب کے جواب سے حیرت ہے، پھر شارح کے اعتراض سے اگر امام ابو حنیفہ کا یہ فرمان مان لیا جائے پھر بھی اس سے استحصال درست نہ ہوگا کیونکہ حضرت امام صاحب نے اس قدرت کے بار میں فرما رہے ہیں جو مدار تکلیف ہے اور جو فعل کے کرنے سے پہلے انسان کے اندر ودیعت رکھ دی گئی ہے یہی قوت و عسل ہے جو نافرمانی میں کام کرتی ہے وہی عبادت و اطاعت میں کام کرے گی ہفت تعلقات کا اختلاف ہے جو اختلاف حقیقت شئی کو مستلزم نہیں ہے تو امام صاحب نے قسم ثانی کے بار میں فرماتے ہیں اور عجیب اس کا مطلب لیا قسم اول کا، اس لئے مذکورہ ساری خرابیاں آتی چلی گئیں۔

ہم قائل میں بتا چکے ہیں کہ اس بحث میں شارح کا موقف نہ کیا ہے، بہر حال اگر شارح ہی جواب کو رد کرنا چاہتے تھے تو یہی الزام فقیر کی رائے میں مناسب تھا کہ خروج عن الجہت کا الزام نہ کرنے۔ کما اشرٹ الیہ۔ ورنہ شارح نے جو اعتراض کیا ہے وہ محل تامل ہو جائیگا جس کلام کو انھوں نے لغو قرار دیا ہے اس کی تاویل ہے عجیب نفس قدرت اور قدرت متعلقہ بالفعل میں فرق کرنا چاہئے اور اس فرق کی عدم تسلیم عقائد کی تردید کے مراد ہے اس لئے کہ درجہ تحقق اور ترتیب آثار کے درمیان فرق واضح ہے اول ثانی پر معتمد بھی ہے اگرچہ تقدم زمانی نہ یہی کلمہ کو فقط درجہ تحقق میں دیکھا جاسکتا ہے ورنہ ترتیب کے درجہ میں وہ کلمہ یا اسم ہوگا یا فعل یا حرف۔ اسی طرح قدرت درجہ تحقق میں خدین میں سے کسی کے متعلق نہیں ہے اور ترتیب میں دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ متعلق ہوگی بہر حال لغویت نہ رہی، قدرت کا اگر مؤثر ہونا یہ درجہ ترتیب ہے اور اس سے پہلے اگرچہ ثانی درجہ میں اس کا وجود ہے اور نہ اس کی تاثیر ہے جو تحقق کی کیفیات میں سے ہے مگر ترتیب سے پہلے ایک تحقق کا درجہ ہر درجہ جیسے کلمہ میں عرض کیا گیا ہے اور جو مقارن فعل ہے وہ ترتیب آثار کا درجہ ہے جو مع الفعل ہے اور درجہ تحقق اس مقدم ہے لہذا تکلیف العاجز لازم نہیں آئے گی۔ یہ وہ باتیں ہیں جو شارح کے اعتراض پر کہی جاسکتی ہیں۔ میں بذات خود یہاں اس تاویل کا بھی قائل نہیں بلکہ اصل وجہ یہ ہے جو عرض کیا گیا کہ یہ جواب موضوع سے

اخران ہے۔ قدرتِ خداوندی کی صلاحیت رکھتی ہے، مسلم الثبوت میں بھی اس پر کلام کیا گیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ”القدرة الواحدة تتعلق بالامور المتفردة خلافاً لہم الخ“ اس سے زیادہ تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے۔

وَلَا يَكْفُرُ الْعَبْدُ بِالْكَفْرِ وَسِعِهِ سِوَاءُ كَانَ مُتَمَتِّعًا فِي نَفْسِهِ بِكُجُمِ الضُّدِّ أَوْ هَمَلًا تَخْلُقُ الْجِسْمَ وَأَمَّا مَا يَمْتَنِعُ بِنَاءً عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عِلْمٌ خَلَا فِيهِ أَوَّاسٌ أَدْخَلَ فِيهِ كَإِيمَانِ الْكَافِرِ وَطَاعَةِ الْعَامِلِ فَلَا نِزَاحَ فِي وَقُوعِ التَّكْلِيفِ بِهِ لَكُونَ مُقَدِّمًا أَوْ مُلَافَةً لِلْمَلَكُفِ بِالنَّظَرِ إِلَى نَفْسِهِ، ثُمَّ عَدَمِ التَّكْلِيفِ بِمَالِيسٍ فِي الْوَسْعِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، بِقَوْلِهِ تَعَالَى لَا يَكْفُرُ اللَّهُ، فَتَنَافُؤُهَا وَلَا وَسْعُهَا وَلَا امْرُؤٌ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ لِلتَّعْجِيزِ دُونَ التَّكْلِيفِ وَقَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةً رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالتَّحْمِيلِ هُوَ التَّكْلِيفُ بَلْ أَيْصَالُ مَا لَا يَطَاقُ مِنَ الْعَوَارِضِ إِلَيْهِمْ۔

## ترجمہ

اور بندہ اس چیز کا مکلف نہیں ہوتا جو اس کی طاقت میں نہ ہو خواہ وہ بذاتِ خود متمتع ہو جیسے خداوندی کو جمع کرنا یا ممکن ہو جیسے جم کا پیدا کرنا، اور ہر حال وہ فعل جو متمتع ہے اس بنابر کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے خلاف کو جانا یا اس کے خلاف کا ارادہ کیا جیسے کافر کا ایمان اور عاصی کی طاعت تو کوئی نزاع نہیں ہے تکلیف کے واقع ہونے میں اس کے ساتھ اسلئے کہ وہ مکلف کا مقدور ہے مکلف کی طرف نظر کرتے ہوئے، پھر تکلیف کا نہ ہونا اس فعل کے ساتھ جو طاقت میں نہ ہو متفق علیہ ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کو جو کہ لا یكلف اللہ نفساً الا وسعہا اور امر اللہ تعالیٰ کے فرمان انبیؤنی باسماءہو کا میں تعبیر کیلئے ہے کہ تکلیف کیلئے۔ اور اللہ تعالیٰ کافرمان بطور حکایت کے دینا ولا تحمِلنَا ما لا طاقت لنا بہ، تحمیل سے مراد تکلیف نہیں ہے بلکہ ان عوارض کا پہنچنا ہے جن کے تحمل کی طاقت نہ ہو۔

## تشریح

جو کام ایسے ہیں جنکی بندہ طاقت نہیں رکھتا ان کی بین نہیں ہیں۔ پہلی قسم جو متمتع بالذات ہو جیسے خداوندی کو جمع کر دینا، قدیم کو حادث، اور حادث کو قدیم بنادینا۔ دوسری قسم وہ ہے جو فی نفسہ تو ممکن ہے مگر اس کا بندہ کی طرف سے ہو یہ متمتع ہو جیسے اجسام کو پیدا کرنا فی نفسہ ممکن ہے مگر بندہ اس کام کو نہیں کر سکتا۔ تیسری قسم وہ ہے جو فی نفسہ بھی ممکن ہے اور بندہ ہی اس کا وقوع بھی ممکن ہے مگر اللہ کا علم و ارادہ اس کے نہ ہونیکے ساتھ وابستہ ہو گیا ہو، جیسے ایمان ابو جہل اور ابولہب، وغیرہ فی نفسہ بھی ممکن ہے بندہ سے اس کا وقوع ہو یہ بھی ممکن ہے مگر جب اللہ کا علم و ارادہ عدم ایمان کے ساتھ متعلق ہو گیا تو اب ایمان لانا محال ہے۔ اقسام ثلاثہ میں قسم ثالث ایسی ہے جس کا جواز بھی ہے اور بندہ اس کا مکلف بھی ہے اگرچہ من وجہ اس میں امتناع ہے مگر اس کا محال

منہیں کیا جائیگا بلکہ کھانا اس کا چوکا کہ یہ بندہ کی زیر قدرت داخل ہے۔ لہذا بالاتفاق بندہ اس کا مکلف ہے اسکو تکلیف عاجز۔ شرا نہیں کیا گیا اور قول ابو حنیفہؒ کہ قدرتِ ہدین کی صلاحیت رکھتی ہے اسکا مؤید ہے۔ پہلی قسم کی تکلیف کا بالاتفاق وقوع نہیں ہے اور نہ اس کا جواز ہے اگرچہ بعض حضرات نے اسے جواز کی نصبت شیخ ابوالحسن اشعریؒ کیطرت کی ہے۔ اور دوسری قسم اس کا بھی وقوع نہیں ہے رہا مسئلہ جواز کا تو اس میں اختلاف ہے اشاعرہ نے اسکو جائز قرار دیا ہے اور مختزلہ نے عدم جواز کا قول اختیار کیا ہے مازید یہ بھی اس مسئلہ میں یہی کہتے ہیں کہ جو چیز عقلاً قبیح ہو اس کا اللہ کیطرت انساب درست نہیں۔ شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے تکلیف محال کی صراحت نہیں کی لیکن انکی دو اہلوں کیوجہ سے انکی جانب نسبت کی گئی ہے، پہلی اصل یہ ہے کہ افعال عباد اللہ کے مخلوق ہیں بندہ کی قدرت کا ان میں تاثری کوئی دخل نہیں ہے۔ دوسری اصل یہ ہے کہ قدرت مع الفعل ہوتی ہے نہ کہ فعل سے پہلے اور تکلیف فعل سے پہلے ہے نہ کہ فعل کے ساتھ اس سے لوگوں نے یہ بات نکالی کہ ان کے قول کے مطابق تمام تکلیفات شرعیہ تکلیف بالمحال میں داخل ہیں۔ فذہب

جو کام بندہ کے بس میں نہیں ہے بندہ اس کا بالاتفاق مکلف نہیں ہے یعنی وہ افعال جو قسم اول یا ثانی سے متعلق ہیں۔ رہے افعال قسم ثالث ان کا بندہ بالاتفاق مکلف ہے۔ دیکھو، اور تکلیف مالایطاق کا وقوع نہیں، اس کی دلیل اللہ کا یہ فرمان ہے لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا یعنی اللہ تعالیٰ کسی نفس کو اس کی وسعت سے زیادہ کا مکلف نہیں بناتا۔

**سوال :-** اگر بات یہی ہے جو آپ فرما رہے ہیں تو اللہ نے فرشتوں کو ایسے کام کا مکلف کیوں بنایا تھا جس کی ان میں طاقت نہیں تھی جب ان کو فرمایا گیا تھا "اَنْبِئُوْنِیْ بِاَسْمَاءِ هٰؤُلَاءِ؟" **جواب :-** یہ امر تعجری تھا نہ کہ تکلیفی۔

**سوال :-** ان دونوں میں کیا فرق ہے؟

**جواب :-** تکلیف کے اندر امرامور کے وقوع کو چاہتا ہے اور تعجیر کے اندر عدم وقوع سے راضی ہے تو یہاں فرشتوں کو حکم اس لئے تھا تاکہ ان پر انکی عاجزی ظاہر ہو جائے۔

**سوال :-** صحابہؓ کو حکم دیا گیا تھا کہ وساوس و خطرات کو رد کریں اور انکو نہ آنے دیں، جب ان پر یہ بات شاق ہوئی تو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو دعا کا حکم دیا تو انھوں نے دعا کی "رَبَّنَا وَلَا تَجْعَلْنَا مَکَاظِمًا لِّسَابِہَا" تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا " تو اس سے تکلیف مالایطاق کا وقوع ثابت ہو گیا؟

**جواب :-** آیت کریمہ رَبَّنَا وَلَا تَجْعَلْنَا مَکَاظِمًا لِّسَابِہَا سے مراد تکلیف شرعی نہیں ہے بلکہ مراد اس سے ان امور شاقہ کا نا ہے جو انکی قوت تحمل سے خارج ہوں یعنی قوط اور بیماری اور دشمنوں کا غلبہ

یعنی اس سوال سے مراد عوارض ثقیلہ سے امن مانگنا ہے۔ یہ شارح کے جواب کا حاصل ہے۔  
**نتیجہ** :- اس آیت کی دو فہمیں ہیں، ایک وہ جو شارح نے پیش کی ہے، دوسری وہ جو سائل نے  
 پیش کی ہے اور کتب اصول کی مراجعت سے یہ بات متعین ہوتی ہے کہ شارح کا یہ کلام بر محل نہیں ورنہ اس  
 آیت کو جواز تکلیف کی دلیل میں پیش کرنا چاہئے تھا کیونکہ دعار مانگنا جواز وقوع پر دال ہے۔ فقہ بر

وَأَمَّا الذَّرَافِعُ فِي الْجَوَازِ، فَمَنْعَتِهَا الْمَعْتَزَلَةُ بِنَاءً عَلَى الْقِيَمِ الْعَقْلِيِّ وَجُوزُهُ الْأَشْعَرِيُّ  
 لِأَنَّهُ لَا يَقِيمُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى شَيْعًا۔

**ترجمہ** اور زرافع جواز میں ہے تو معتزلہ نے جواز کا انکار کیا ہے قبح عقلی پر بنا کرتے ہوئے، اور  
 اشعری نے اسکو جائز قرار دیا ہے اسلئے کہ اللہ کی جانب سے کوئی قبیح نہیں ہے۔  
**تشریح** یعنی عدم وقوع تکلیف میں تو سب کا اتفاق ہے لیکن جواز کا اختلاف ہے یعنی اللہ تعالیٰ  
 اگر محال کا مکلف بنا دیتا تو یہ جائز تھا کہ نہیں۔ اشعری اول کے اور معتزلہ ثانی کے فائل  
 ہیں۔ اشعری نے کہا کہ اللہ تعالیٰ مالک مختار ہے اپنی ملک میں جو چاہے اس کا کوئی فعل قبیح نہیں ہے۔  
 معتزلہ نے کہا کہ تکلیف عاجز عقلاً قبیح ہے اور اللہ تعالیٰ قبارح سے منزہ ہیں۔ مائریہ اور معتزلہ نے  
 عقلی کی اللہ کی جانب نسبت کو جائز قرار نہیں دیا۔

وَقَدْ يُسْتَدَلُّ بِقَوْلِهِ تَعَالَى لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا عَلَى نَفْسِ الْجَوَازِ۔

**ترجمہ** اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے جواز کی نفی پر اللہ کے فرمان "لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا  
 وُسْعَهَا" سے۔  
**تشریح** یعنی معتزلہ نے مذکورہ آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ تکلیف  
 مالاطلاق کا عدم جواز اس آیت سے معلوم ہوتا ہے۔ کیسے؟ اس کی وضاحت شارح  
 نے آگے کی ہے۔ و تقریرہ الخ سے سنئے !

وَتَقْرِيرُهُ أَنَّ لَوْ كَانَ جَائِزًا الْمَأْلُومُ مِنْ فَرْضِ وَقُوعِهِ هُمَا لَضَرِيحًا أَنْ اسْتَحَالَةَ  
 الْمَأْلُومُ تَوْجِبَ اسْتِحَالَةَ الْمَلْزُومِ تَحْقِيقًا لِمَعْنَى الْمَلْزُومِ لَكِنَّهُ لَوْ وَقَعَ لَزِمَ كَذِبُ  
 كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى وَهُوَ مُحَالٌ

## ترجمہ

اور اس استدلال کی تقریر یہ ہے کہ اگر یہ جائز ہوتا تو اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہ آتا اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ لازم کا استحالة ملزوم کے استحالہ کو واجب کرتا ہے ملزوم کے معنی ثبوت ثابت کرنے کیلئے لیکن اگر تکلیف واقع ہو جائے تو اللہ تعالیٰ کے کلام کا کاذب ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

## تشریح

معتزلہ کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ اللہ نے فرمایا لَا يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا اس کے باوجود اگر تکلیف مالا یطاق کا وقوع ہو جائے تو اللہ کا کلام کاذب ہوگا اور یہ باطل ہے ایک اصول یہ بھی مقرر ہے کہ لازم کا استحالہ ملزوم کے استحالہ کا مستلزم ہے کیوں؟ اس لئے کہ اگر صرف لازم ہی محال ہوا اور ملزوم محال نہ ہو بلکہ جائز و ممکن ہو تو پھر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ملزوم بغیر لازم کے پایا گیا حالانکہ یہ ملزوم کے منافی ہے۔ تو یہاں ایک لازم ہے اور ایک ملزوم، لازم کذب کلام الہی ہے اور ملزوم تکلیف کا جواز و امکان ہے اور دوسرا اصول یہ مقرر ہے کہ جو چیز ممکن و جائز ہوتی ہے اس کے وقوع سے محال لازم نہیں آتا اور یہاں آ رہا ہے لہذا معسوم ہو کہ تکلیف کا جواز نہیں ہے ورنہ اس کے وقوع سے محال لازم نہ آتا۔

وهذه نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق علم الله وإرادته واختياره بعدم وقوعه

## ترجمہ

اور یہ ایک نکتہ ہے ہر اس فعل کے استحالہ کے بیان میں کہ اللہ تعالیٰ کا علم و ارادہ و اختیار جس کے عدم وقوع کے ساتھ متعلق ہو جائے۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ نے جو تقریر کی ہے یہ ایسا فظناک پانٹ ہے کہ جس سے ہر اس فعل کا استحالة ثابت کیا جا سکتا ہے جس کے عدم وقوع کے ساتھ علم الہی اور ارادۃ الہی کا تعلق ہو جائے، یعنی کہا جا سکتا ہے کہ ابوجہل سے عدم ایمان کے ساتھ علم الہی اور ارادۃ الہی کا تعلق ہے اس کے باوجود بھی اگر ابوجہل ایمان لاتے تو محال ہے کیونکہ اس کے علم و ارادہ کی مخالفت ہوگی تو لازم محال لہذا ملزوم بھی محال ہوگا اور محال کا بندہ مکلف نہیں ہوتا لہذا ابوجہل ایمان کا مکلف نہیں ہے۔ اس بحث کے شروع میں ہم عرض کر چکے ہیں کہ قسم ثالث کا بندہ مکلف ہے شارح بھی اس نکتہ کا حل پیش کر رہے ہیں، فرماتے ہیں:

وَحَلَّتْهَا أَنْ لَا نَمَكُلَ مَا يَكُونُ مُهْمًا فِي نَفْسِهِ لَا يَلْزَمُ مِنْ فَضْلِ وَقُوعِهِ هَالًا وَأَمَّا  
يَجِبُ ذَلِكَ لَوْلَمْ يَعْرِضْ لَهُ، لَا مَتَنَارُ بِالْغَيْرِ وَلَا لِحَاجَازٍ لِيَكُونَ لِمَلْزَمِ الْمَحَالِ بِنَاءٌ  
عَلَى لَا مَتَنَارٍ بِالذِّمِّ

## ترجمہ

اور اصل اس نکتہ کا یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے اس بات کو کہ ہر وہ چیز جو فی نفسہ ممکن ہو اس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا اور یہ اس وقت واجب ہو سکتا ہے اگر اس کو

امتناع بالغير عارض نہ ہو ورنہ تو یہ بات جائز ہے کہ محال کا لزوم ہو جائے بنا کر کرتے ہوئے امتناع بالغير پر۔

## تشریح

شارح یہاں سے معتزلہ کے استدلال کا جواب دے رہے ہیں کہ محال ہی کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم آئے اور ممکن کے وقوع کو کرنے سے محال لازم نہ آئے یہ بات تسلیم نہیں۔

بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز بذات خود ممکن ہے مگر وہ غیر کو جوہ سے متغی ہوگی اس کا وقوع ماننے میں بھی محال لازم آئیگا۔ لہذا آپ کا استدلال درست نہیں ہے کیا اس کی کوئی مثال ہے؟ جی ہاں سنئے!

الان ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعد منه ممکن في نفسه مع ان لا يكون من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والحاصل ان الممكن لا يكون من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته، واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نه انه لا يستلزم المحال۔

## ترجمہ

کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جبکہ عالم کو اپنی قدرت و اختیار سے پیدا فرمایا تو اس کا عدم فی نفسہ ممکن ہے باوجودیکہ اس کا وقوع ماننے سے معلول کا اپنی علت تامة سے تخلف لازم

آتا ہے اور یہ محال ہے اور حاصل یہ ہے کہ ممکن کے وقوع کے ماننے سے محال لازم نہیں آتا ذات ممکن کو بجانب محال ذکر کرتے ہوئے اور ہر حال اس چیز کی جانب نظر کرتے ہوئے جو اس کے نفس پر زائد ہے تو ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ محال کو مستلزم نہیں ہوگا۔

## تشریح

شارح پہلے فرماتے ہیں کہ ممکن کے وقوع سے بھی محال لازم آ سکتا ہے اگر وہ متغی بالغير ہوگا۔

ہو جیسے عالم اس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت و اختیار سے بنایا ہے اور ہر مقدر و مخلوق

ممکن ہوتا ہے تو عالم ممکن فی نفسہ ہے اور اس کا عدم بھی فی نفسہ ممکن ہے لیکن ایک وقت متعین

تک اس کے وجود کے برقرار رہنے کے ساتھ ارادہ اور قدرت الہی کا تعلق ہو گیا تو اس کا عدم متغی

بالغير ہو گیا اور اس کے عدم کو ماننا محال کو مستلزم ہوگا، کیوں کہ علت تامة سے معلول کا تخلف جائز

نہیں اور معلول عالم ہے اور علت تامة اللہ کا ارادہ اور اس کی قدرت ہے تو دیکھتے کہ یہاں ممکن

فی نفسہ کے وقوع کو ماننے سے محال لازم آ رہا ہے لہذا ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ کسی چیز کے وقوع سے

محال لازم آنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ لزوم کے اوپر بھی سرے سے محال کا حکم جاری کر دیا جائے

لہذا آیت کریمہ سے معتزلہ کا استدلال مذکور درست نہیں ہے۔ الحاصل الخ سے شارح فرماتے ہیں کہ ہمارا

گذشتہ تقریرات سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ممکن کے دورِ رخ ہیں (۱) اس کی ذات کو دیکھنا (۲) اس زائد شئی کو دیکھنا جو اسکو عارض ہو گئی ہے یعنی امتناع بالضرر تو ہر رخ کا حکم بھی جدا گانہ ہو گا۔ پہلے رخ کا حکم یہ ہے کہ اس اعتبار سے اگر اس کا وقوع مان لیا جائے تو خرابی لازم آئیگی۔ شارح نے تلویح میں اس کو مزید پر تفصیلی بحث کی ہے۔ دیکھئے تلویح ۴۵۶

وَمَا يُوْجِدُ مِنَ الْاَلَمِ فِي الْمَضْرُوبِ عَقِيبَ ضَرْبِ الْاِنْسَانِ وَالْاُنْكَسَارِ فِي الزَّجَاجِ عَقِيبَ كَسْرِ الْاِنْسَانِ قَيْدُ بَدَنِكَ لِيَصْلَحَ مَحَلًّا لِلْخِلَافِ فَاِنَّ هَلْ لِلْعَبْدِ فِيهِ صِنْعٌ اَمْ لَا وَمَا اَشْبَهَ كَالْمَوْتِ عَقِيبَ الْقَتْلِ كُلِّ ذَلِكَ مَخْلُوقُ اللّٰهِ تَعَالٰى لِمَا مَرَّ مِنْ اَنْ الْخَالِقُ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَحْدًا وَاَنْ كُلَّ الْمُمْكِنَاتِ مُسْتَنْدَةٌ اِلَيْهِ بِلا واسطه۔

**ترجمہ** اور جو درد مضر دہ میں پایا جاتا ہے کسی انسان کے مارنے کے بعد اور جو ٹوٹن شیشہ میں پائی جاتی ہے کسی انسان کے توڑنے کے بعد اس کی قید لگا دی تاکہ اس بارے میں اختلاف نہ کھل بن سکے کر کیا اس میں بندہ کا کچھ دخل ہے یا نہیں اور جو اس کے مشابہ ہے جیسے موت قتل کے بعد یہ سب اللہ کی مخلوق ہیں اس دلیل کو جو سے جو گذر چکی کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے اور یہ تمام ممکنات بلا واسطہ اللہ کی جانب سے مستند ہیں۔

**تشریح** ماقبل میں یہ بحث گذر چکی ہے کہ بندہ اپنے افعال کا صرف کاسب ہے اور خالق اللہ تعالیٰ ہے اور حیلہ کاموں میں تاثیر دہ راہ راست اللہ تعالیٰ کا ہے، آگ میں جلانے کی تاثیر نہیں بلکہ اللہ جل جلالہ ہے ورنہ ابراہیم علیہ السلام بھی جل گئے ہوتے۔ خیر یہاں بحث یہ ہے کہ کچھ کام تو وہ ہیں جن کو بندہ بطریق مباشرت کرتا ہے جیسے ہاتھ کو حرکت دینا اور کچھ ایسے ہیں جو اس کے ان افعال کے بعد معرضِ ظہور میں آتے ہیں جنکو اس نے بطریق مباشرت کیا ہے جیسے ہاتھ کی حرکت سے چابی اور تالے کی حرکت۔ تو ازل کو بطریق مباشرت اور ثانی کو تو لید سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ تو جب بندہ پہلے افعال ہی کا خالق نہیں تو متولدات کا خالق بدرجہ اولیٰ نہیں ہو سکتا۔ اب رہا متولدات کے مسئلہ میں کاسب ہو سکتا تو ہم نے یہاں آگے آ کر کاسب کا بھی انکار کر لیا ہے اور کہا کہ اس کا اختیار اور کاسب افعال مباشرت تک بھٹا۔ آئے سب کچھ ختم ہے نہ خلق ہے اور نہ کاسب ہے۔ جب کوئی انسان دوسرے کو مار لگا تو اسکو چوٹ لگے گی۔ درد ہو گا۔ ایسے ہی جب کسی چیز کو توڑے گا تو وہ ٹوٹ جاتی ہے تو مہذب اور کسر کا وہ مباشرت ہے۔ اب رہی چوٹ اور ٹوٹ جانا تو وہ بندہ کا فعل نہیں ہے۔ ایسے ایک تو ہے قتل کرنا یہ تو بندہ کا فعل اختیار ہے جس کا وہ کاسب ہے اور اس کے بعد موت کا واقع ہو جانا یہ بندہ کا فعل نہیں۔ موت کے واقع کرنے کا وہ نہ خالق ہے نہ کاسب ہے۔



اسی حکم کو مصنف نے اس عبارت میں بیان فرمایا ہے جس پر شارح نے کچھ اضافہ کیا ہے۔ ایک تو انھوں نے دو دلیل پیش کیں پہلی دلیل ”من ان الخالق الخ“ اور دوسری ”وان کل الممکنات الخ“ تو دوسری دلیل سے یہ بات ثابت ہوئی کہ احراق بلا واسطہ اللہ کا فعل ہے۔

**سوال :-** شارح نے ان دونوں دلیلوں کے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ یہ ماقبل میں گزر چکی ہیں حالانکہ دوسری دلیل ماقبل میں نہیں گذری؟

**جواب :-** جی ہاں ہر جگہ یہ دلیل نہیں گذری لیکن ایسی عبارت گزر چکی جو اس مفہوم کو مفید ہے یعنی ”لا یخرج من علمہ و قدرہ شیء“۔

دوسری بات شارح نے یہ بھی ”وقید بذلک الخ“ یہاں سے وہ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال یہ ہے کہ اس مفہوم کو ادا کرنے کے لئے اگر مصنف یہ فرمادیتے تو کہ ”وما یوجد من الالم فی المضروب مخلوق اللہ“ تو کافی تھا ”عقوبت ضرب انسان“ کی قید کیوں لگائی ہے؟ تو شارح نے جواب دیا کہ یہ مسئلہ شاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کا محل بن سکے کیوں کہ اگر اللہ بلا واسطہ کسی چیز کو توڑے اور تکلیف پہنچائے اس میں اتفاق فریقین انسان کا کوئی دخل نہیں ہے فریقین کا جھگڑا صرف اس وقت ہے جبکہ کوئی انسان کسی کو مارے اور اسکو چوٹ لگے اور انسان توڑے اور وہ ٹوٹ جائے تو موگد میں یعنی الم اور انکسار میں بندہ کا کچھ دخل ہے یا نہیں۔ ہم ثانی کے اور معتزلہ اول کے قائل ہیں اسلئے یہ قید لگائی ہے۔

والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله قالوا ان كان الفعل صاهراً عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والافعال بطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعل ففعالاً آخر كحركات اليد فوجب حركات المفاتيح۔

**ترجمہ** اور معتزلہ نے جب بعض افعال کی نسبت اللہ کی جانب کی ہے تو انھوں نے کہا کہ اگر فعل فاعل سے دوسرے فعل کی واسطہ کے بغیر صادر ہو تو وہ بطریق مباشرت ہے ورنہ بطریق تولید ہے اور تولید کے معنی یہ ہیں کہ فعل اپنے فاعل کے لئے دوسرا فعل ثابت کر دے جیسے ہاتھ کی حرکت چابی کی حرکت کو ثابت کرتی ہے۔

**تشریح** ماقبل میں گزر چکا ہے کہ معتزلہ بندہ کو اس کے افعال اختیار کا خالق مانتے ہیں لہذا ان کے افعال سے اگر دوسرا فعل معرض ظہور میں آئے تو وہ اس کا خالق بھی بندہ ہی کو سمجھتے ہیں پس مباشرت اور تولید کا فرق کرتے ہیں جو فعل بندہ سے بلا واسطہ فعل آخر صادر ہو وہ بطریق مباشرت ہے اور اگر بواسطہ فعل آخر ہو تو وہ بطریق تولید ہے بندہ کے جو افعال غیر اختیاری ہیں وہ اتفاق فریقین اللہ کے

پیدا کردہ ہیں جیسے مرتضیٰ کی حرکت۔

فَالَا لَمْ يَتَوَلَّدْ مِنَ الصُّوْبِ وَالْاِنْكَسَارِ مِنَ الْكَمِيِّ وَلَيْسَا مَخْلُوقَيْنِ لِلَّهِ تَعَالَى وَعِنْدَ الْاَكْلِ بَخْلَقَ اللهُ تَعَالَى

پس دردِ صوبے پیدا ہوتا ہے اور ٹوٹ جانا کہہ سے ہوتا ہے اور یہ دونوں اللہ کے مخلوق نہیں ہیں اور ہمارے نزدیک اللہ کے پیدا کرنے سے ہیں۔

یعنی ہمارے نزدیک مذکورہ مولدات اللہ کے مخلوق ہیں اور معتزلہ کے نزدیک ان کا خالق اللہ نہیں ہے بلکہ بندہ ان کا خالق ہے۔

ترجمہ

تشریح

لَا صُنِعَ لِلْعَبْدِ فِي تَخْلِيْقِهِ وَالْاَوَّلَىٰ اَنْ لَا يَقْبَدَ بِالتَّخْلِيْقِ لِاَنْ مَا يَمْتَوْنُ، مَتَوَلَّدَاتٍ لَا صُنِعَ لِلْعَبْدِ فِيهِ اَصْلًا اَمَّا التَّخْلِيْقُ فَلَا سَعَالَتَهُ مِنَ الْعَبْدِ وَاَمَّا الْاِنْكَسَابُ فَلَا سَعَالَتَهُ الْاِنْكَسَابُ مَكَالِ سَعَالَتِهِ اَمَّا مَحَلُّ الْقَدَرِ، وَلِهَذَا لَا يُمْكِنُ الْعَبْدُ مِنْ عَدَمِ حَصُوْلِهَا بِخِلَافِ اَفْعَالِهِ الْاِخْتِيَارِيَّةِ.

کوئی دخل نہیں ہے بندہ کا اسکی تخلیق میں اور اوّلیٰ یہ تھا کہ مصنف تخلیق کی قدرت کھاتے اس لئے کہ معتزلہ جنکو مولدات کہتے ہیں اس میں بندہ کا کوئی دخل نہیں ہے بہر حال تخلیق تو اس کے استحالہ کیوجہ سے بندہ ہے، اور بہر حال انکسار تو اس چیز کے انکسار کے محال ہونے کی وجہ سے جو محل قدرت کا سب سے ساتھ قائم نہیں ہے اور اسی وجہ سے بندہ اس کے عدم حصول پر قادر نہیں ہے، بخلاف اپنے افعال اختیار کے۔

ترجمہ

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ وہ مولدات جیسا کہ مذکورہ چل رہا ہے (الم اور انکسار اور موت) انکی تخلیق میں بندہ کا کچھ دخل نہیں ہے کیوں کہ ان کا خالق اللہ ہے۔ اب شارح فرماتے ہیں کہ جب بندہ مولدات کا نہ خالق ہے اور نہ کاسب، تو مصنف نے فی تخلیق کی قید لگا کر اچھا نہیں کیا اس لئے کہ اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ ان کی تخلیق میں تو دخل ہے نہیں البتہ بندہ ان کا کاسب حالانکہ یہاں ہم نے بندہ کو کاسب بھی نہیں مانا اب وہ یہ کہہ دیتے کہ لا صنع فیہ للعبدی نو کافی تھا۔ اب رہا یہ سوال کہ بندہ ان کا خالق اور کاسب کیوں نہیں؟ تو اس کا جواب دیا کہ خالق تو اس لئے نہیں کہ بندہ کا خالق ہونا محال ہے۔ خالق بس اللہ تعالیٰ ہے اور کاسب کیوں نہیں؟ کاسب اس لئے نہیں کہ ماقبل میں خلق اور کسب کے درمیان فرق گذر چکا ہے کہ کسب کا مظہر ذات کاسب ہوتی ہے اور یہاں الم اور انکسار ذات ضارب اندر کا سیر میں نہیں بلکہ ان کا قیام مضروب اور مکتور میں ہے تو اگر یہاں بندہ کا دخل مانا جائے تو اس پر خلق کی تعریف صادق آجائیگی حالانکہ اس کا خالق ہونا محال ہے۔

**سوال** :- مولدات میں بندہ کا دخل کیوں نہیں مانا گیا؟  
**جواب** :- اگر مولدات میں بندہ کا دخل ہوتا تو ان کے معرض ظہور میں نہ لانے پر اسکو قدرت ہوتی حالانکہ  
 ایسا نہیں، مارنے کے بعد چوٹ نہ لگے، اور کسر کے بعد انکسار نہ ہو، گولی مارنے کے بعد موت واقع نہ ہو اس پر  
 بندہ کو کوئی قدرت نہیں ہے اور اپنے افعال اختیار میں اس کو یہ اختیار ہو تو سبے جب چاہے ان سے رگ  
 جائے، اس سے پتہ چل رہا ہے کہ مولدات بندہ کی زیر قدرت داخل نہیں ہیں  
**سوال** :- اگر کوئی آدمی اپنے ہی کو مارے تو چوٹ لگے گی، تو اس چوٹ کا کاسب تو بندہ ہی کو کہا جاسکتا ہے  
 کیونکہ چوٹ محل قدرت میں ہے؟

**جواب** :- بندہ اس کا بھی کاسب نہیں اس لئے کہ قدرت مجبزی ہے تو ضرب اور قوت سے ہے اور دوسرے  
 متاثر دوسرا محل ہے۔ قدر  
**سوال** :- انسان غور و فکر کرتا ہے جس کے نتیجہ میں علم کا حصول ہو جاتا ہے تو اس مولد میں بندہ کو کاسب  
 ہونا چاہئے کیونکہ کسب کی تعریف صادق ہے؟  
**جواب** :- محققین نے قوی باطنیہ کی بھی تقسیم کی ہے تو فاعل اور قدرت ہے اور علم کا مخزن دوسری قوت ہے

وَالْمَقْتُولُ مَيِّتٌ بِأَجَلِهِ أَوِ الْوَقْتُ الْمَقْدَرُ لَمْ يَمُوتْ لَكَا مَزَعَمُ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ مِنْ أَهْلِ  
 تَعَالَى قَدْ قَطَعَ عَلَيْهِ الْأَجَلَ لَنَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ حَكَمَ بِأَجَالِ الْعِبَادِ عَلَى مَا عِلْمُ مَنْ غَيْرِ تَزِدُّ  
 وَبَاقُهُ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِرُونَ

**ترجمہ** اور مقتول اپنے وقت پر مرتل ہے یعنی اس وقت جو اس کی موت کیلئے مقدر تھا، ایسا نہیں ہے جیسا کہ  
 معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ قائل نے اس پر اس کی مدت کو ختم کر دیا۔ ہمارا دلیل یہ ہے  
 کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کی اجلوں کا فیصلہ فرمادیا، اس تفصیل کے مطابق جسکو بغیر تردد کے اس نے جانا  
 اور فیصلہ کیا اس طریق پر کہ جب بندوں کا وقت مقررہ آجنگا تو نہ وہ کچھ مؤخر ہو سکتے اور نہ مقدم۔  
**تشریح** معتزلہ سمجھتے ہیں کہ مقتول اپنے وقت مقررہ پر نہیں مرا بلکہ اس کی زندگی ابھی اور کبھی لیکن قائل  
 نے اس کی اجل اور اس کے وقت مقررہ کو ختم کر دیا۔ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ مقتول اپنے وقت  
 مقررہ پر مرتا ہے اللہ نے اس کی اتنی ہی حیات مقدر کی تھی، کیوں کہ اللہ تعالیٰ پہلے بندوں کی حیات و موت  
 کا فیصلہ کر چکا ہے اور قرآن سے ثابت ہے کہ جب وقت مقررہ آتا ہے نہ اس میں کچھ تاخیر ہو سکتی ہے اور نہ  
 تقدیم ہو سکتی ہے بلکہ اپنے وقت مقرر پر موت آ جلتے گی۔

**تنبیہ** :- اجل کے معنی وقت، مدت، اور کسی چیز کا منتہا۔ یہاں آخری معنی مراد ہیں۔ یہاں انتہا مراد ہے

کو اجل کہا گیا ہے۔ شرح عقائد کے نسخوں میں یہاں عبارت اس طرح ہے ان اللہ تعالیٰ قد قطع علیہ الاجل جس میں مطلب خطا خطا شاید یہ ناخین سے غلطی ہوئی ہے۔ صحیح عبارت یہی ہے جو میں نے لکھی ہے من ان

وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِّلَةُ بِالْأَحَادِيثِ الْوَارِدَةِ فِي أَنَّ بَعْضَ الطَّاعَاتِ يَزِيدُ فِي الْعَمَلِ وَبِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ مِثْلًا بِالْجَلْمِ لَمَا اسْتَحَقَّ الْقَاتِلُ ذِمًّا وَلَا عِقَابًا وَلَا دِيَّةً وَلَا قِصَاصًا إِذْ لَيْسَ مَوْتُ الْمَقْتُولِ بِمُخْلَقٍ وَلَا بِكَيْسٍ۔

### ترجمہ

اور استدلال کیلئے معتزلہ نے ان احادیث سے جو وارد ہوئی ہیں اس سلسلہ میں کہ بعض طاعات عمر میں اضافہ کرتی ہیں اور استدلال کیا ہے اس طریقہ کہ اگر مقتول اپنے وقت مقرر پر مواتو قاتل مذمت اور سزا اور دیت اور قصاص کا مستحق نہ ہوتا اس لئے کہ مقتول کی موت نہ قاتل کے خلق سے ہے اور نہ اس کے کسب سے۔

### تشریح

یہاں سے معتزلہ کے دلائل بیان کر کے ان کا جواب دیں گے، ان کے مستلزمات دہیں۔  
(۱) حدیث میں ہے لَا يَرِدُ الْقَضَاءُ إِلَّا الذَّعَاءُ وَلَا يَزِيدُ فِي الْعَمَلِ إِلَّا الذَّعَاءُ الزَّنْزِي۔ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ دعاء اور نیکی سے عمر میں تبدیلی ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں بھی قیاس کرنا چاہئے کہ یہ اس کا وقت مقرر نہیں بلکہ قاتل کے قتل سے وہ مر گیا۔  
اور دوسری دلیل یہ ہے کہ قاتل بالاتفاق مجرم ہے لہذا اگر مقتول اپنے وقت مقرر پر مواتو قاتل پھر مجرم کیوں ہوتا، کیوں دنیا میں وہ مستحق مذمت ہوتا اور آخرت میں مستحق سزا کیوں ہوتا اور قاتل خطا میں اس پر دیت کیوں واجب ہوئی اور قاتل عمر میں اس پر قصاص کیوں واجب ہوتا جبکہ مقتول کی موت میں نہ قاتل کا خلق ہے اور نہ کسب ہے۔ یہ دونوں دلیلیں بتا رہی ہیں کہ مقتول اپنے وقت مقرر سے پہلے مر گیا ہے۔ اسی لئے تو قاتل مجرم ہے۔

**تنبیہ:** ہم درس سراجی میں اقسام قتل پر مفصل گفتگو کر چکے ہیں، دیکھ لیجئے!

وَالْجَوَابُ عَنْ الْأَوَّلِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَانَ يَعْلَمُ أَنَّ لَوْلَوْ لَفَعَلَ هَذِهِ الطَّاعَةُ لَكَانَ عَمْرُكَ أَرْبَعِينَ سَنَةً لَكِنَّهُ عَلِمَ أَنَّكَ يَفْعَلُهَا وَبِئْسَ عَمْرُكَ سَبْعِينَ سَنَةً فَسَبَّحْتَ هَذِهِ الزِّيَادَةَ إِلَى ذَلِكَ الطَّاعَةِ بِنَاءً عَلَى عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى أَنَّكَ لَوْلَاهَا لَمَا كَانَتْ تِلْكَ الزِّيَادَةُ۔

### ترجمہ

اور استدلال اول کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتا تھا کہ اگر یہ اس طاعت کو نہیں کرے گا اور

اس کی عمر ستر سال ہوگی تو اس زیادتی کو اس طاعت کی جانب منسوب کر دیا، بنا کر کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے علم پر کہ اگر وہ طاعت نہ ہوتی تو یہ زیادتی نہ ہوتی۔

## تشریح

یہ شارح نے معتزلہ کے پہلے استدلال کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث میں جو آیا درست ہے مگر علم الہی میں پہلے سے سب کچھ موجود ہے اس کی اطاعت و عبادت بھی موجود ہے پہلے ہی سے اس کا حساب لگا کر اس کی پوری عکس ہوئی ہے اب اس میں تبدیلی نہیں ہو سکتی، بالفاظ دیگر ہم ترتیب آثار کے درجہ سے گفتگو کر رہے ہیں یہاں کمی بیشی نہیں ہو سکتی اور کمی بیشی جو حدیث سے مفہوم ہو رہی ہے تو اس کا تعلق درجہ تحقق سے ہے لہذا کچھ تعارض نہیں ہوا۔

**تنبیہ:** بعض حضرات نے اس مقام پر جو تقدیر مبرم اور معلق کی بحث چھیڑی ہے وہ سب مردود ہے اور خرافات ہے اس کے فیصلوں میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ فدر بر۔

وعن الثانی ان وجود العقاب والضمان علی القاتل تعبدی لا ارتکابی المنہ وکسبہ الفعل الذی یخلق اللہ تعالیٰ عقیبہ الموت بطریق جری العادة فان القتل فعل القاتل کسباً وان لم ینکن خلقاً۔

## ترجمہ

اور ثانی کا جواب یہ ہے کہ سزا اور ضمان کا وجوب قاتل پر امر تعبدی ہے اس کے منہی عہد کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے اور اس فعل کا کسب کر نیکی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ جس کے بعد بطریق جری عبادت موت کا خلق فرمادیتے ہیں اسلئے کہ قتل باعتبار کسب قاتل کا فعل ہے اگرچہ باعتبار خلق کے نہیں ہے۔

## تشریح

دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ مقتول اگرچہ اپنے وقت مقرر پر مر رہا ہے لیکن قاتل اسلئے مجرم ہے کہ اس نے ایسے فعل کا ارتکاب کیا جس سے اللہ نے منع فرما دیا اور جس پر بڑی سخت وعید وارد ہوتی ہے جیسے ومن یقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جہنم خالداً فیہا وغضب اللہ علیہ ولعنہ واعد لہ عذاباً عظیماً (روسیانی تفصیل)۔

**سوال:** یہ تو درست ہے مگر اس کا جرم تو مبتدئ؟

**جواب:** یہ امر تعبدی ہے۔ **جواب:** ارتکاب منہی کی وجہ سے مجرم ہے یعنی اس نے ایسے فعل کا کسب کیا ہے کہ جس کے بعد عادت اللہ موت کے خلق کرنے کی ہے تو یہ خلق موت کا سبب بنا اسلئے مجرم ہے۔

**سوال:** قتل کا خالق بھی تو اللہ ہے لہذا پھر بھی مجرم ثابت نہیں ہوتا؟

**جواب:** جی ہاں قتل کا خالق تو ہے مگر قاتل اس کا کاسب تو ہے جس کی بنیاد پر بندہ مجرم ہو کر رہا ہے۔ **تنبیہ:** شارح کے کلام کا ظاہری طرز یہ بتا رہا ہے کہ یہ سب ایک دلیل ہے حالانکہ امر تعبدی ہونا ایک

مستقل دلیل ہے۔ فرمان باری لَا یَسْغَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَهُمْ یَسْأَلُونَ جس پر دال ہے اور بندہ کا یہاں کسب قبیح کرنا اور اس پر مجرم ہونا الگ ایک دلیل ہے ورنہ لا ارتکابہ الذکوہ امر تعبدی کی دلیل قرار دینا غیر مناسب ہے ممکن ہے کہ عبارت شارح کی اس طرح ہو اولاً ارتکابہ الذکوہ اور اسخنین کی غلطی سے ترجمہ رہ گئی۔ اب بات صاف ہو جائیگی کہ یہ علیحدہ علیحدہ دلیلیں ہیں یا ممکن ہے کہ شارح نے ان دونوں دلیلوں کو اس لئے ایک ساتھ جمع کر دیا ہو کہ یہ ایسا امر تعبدی نہیں جسکو خالص تعبدی کہا جائے جو مقتضای عقل سے خارج ہو ورنہ خالص عقلی ہے۔

**جواب فقہین:** قائل اپنے ارادہ کی وجہ سے مانو جو ہو اسے اس کا ارادہ یہی تھا کہ اس کو مارا جائے۔ اسی وجہ سے تبدیل ارادہ کی صورت میں احکام شرعیہ بھی جدا گانہ ہیں کہیں قصاص اور کہیں ریت ہے ہر حکم کی حکمت جدا گانہ ہے۔ کتب فقہ کی شروحات میں اس کی تفصیل موجود ہیں۔

وَالْمَوْتُ قَائِمٌ بِالْمِيتَةِ مَخْلُوقٌ لِلَّهِ تَعَالَى لَا صِنْعَ لِلْعَدَمِ فِيهِ تَخْلِيقًا وَلَا اكْتِسَابًا وَمَبْذُولًا عَلَى أَنْ الْمَوْتُ وَجُودِي بَدَلِيلُ قَوْلِهِ تَعَالَى خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَوَةَ وَالْكَثْرُونَ عَلَى أَنْهُ عَدَمٌ وَمَعْنَى خَلَقَ الْمَوْتَ قَدْ كَرَّرَهُ۔

## ترجمہ

اور موت میت کے ساتھ قائم ہے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے اس میں بندہ کا کوئی دخل نہیں ہے نہ باعتبار خلق کے اور نہ باعتبار اکتساب کے اور اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ موت وجودی ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی دلیل ہے خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَوَةَ اور اکثر متکلمین اس بات پر ہیں کہ موت عدوی ہے اور خلق الموت کے معنی قدرہ کے ہیں۔

## تشریح

اولاً یہ بات ذہن نشین رکھنے کہ خلق موجودات کا ہوتا ہے اور جو چیز معدوم ہو اسکو مخلوق سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ دوسری بات یہ ذہن نشین رکھنے کہ موت کے وجودی اور عدوی ہونے میں اختلاف ہے۔ بعض حضرات نے اسکو وجودی قرار دیا ہے اور اس کی تعریف اس طرح کی ہے "الْمَوْتُ كَيْفِيَّةٌ وَجُودِيَّةٌ يَخْلُقُهَا اللَّهُ تَعَالَى فِي الْحَيِّ" اور جن لوگوں نے عدوی کہا ہے انھوں نے اس طرح تعریف کی ہے "الموت عدم الحیوة عما من شأنه ان یکون حیاً" بعض نے اس طرح تعریف کی ہے: عدم الحیوة عما انقصت بها۔

جب اتنی بات ذہن نشین ہوگئی تو اب سمجھتے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ موت ایک عرض ہے جس کا قیام میت کے ساتھ ہے، بندہ نہ موت کا خالق ہے اور نہ کاسب، جسکی وجوہات پہلے سبق میں گذر چکی ہیں۔ موت کا قیام میت کے ساتھ اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ اسکو وجودی چیز قرار دیا جائے اور اس وقت میں اسکو مخلوق سے تعبیر کیا جائے گا ورنہ عدم کے ساتھ خلق کا تعلق نہیں ہوتا۔ اسی کو شارح فرماتے ہیں کہ اسکو مخلوق اور

قائم بالیت اسوقت کہہ سکتے ہیں جبکہ اسکو وجودی مانا جائے اور قرآن سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے جیسے فرمان باری ہے **خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ**۔ اس سے معلوم ہوا کہ موت مخلوق اللہ ہے تو پھر وہ وجودی بھی ہوگی اور اس کا میت کے ساتھ قیام بھی ہوگا مگر اکثر متکلمین موت کو عدمی قرار دیتے ہیں اور یہ حضرات اس آیت کا جواب یہ دیتے ہیں کہ **قَدْ رُكِّعَ** کے معنی میں ہے۔ اب آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ موت اور حیات کو مقدر فرما دیا اور تقدیر کا تعلق موجود اور معدوم دونوں کے ساتھ ہوتا ہے۔

**وَالْاَجَلَ وَاصْدَ لَا كَمَا زَعَمَ الْكُفٰی انِ الْمَقْتُولِ اَجَلٌ الْقَتْلِ وَالْمَوْتَ وَاِنَّ لَوَلٰہِ یَقْتُلُ لَعَاشِرَ اِلٰہِ اَجَلُہِ الَّذِیْ هُوَ الْمَوْتَ وَلَا كَمَا زَعَمَتِ الْفَلَاسِفَةُ انِ الْحَيٰوَانِ اَجَلًا طَبِیْعًا وَهُوَ وَقْتُ مَوْتِہِ بِتَعْلُلِ رَطُوْبِہِ وَانْطِفَآءِ حَرَارَتِہِ الْغَرِیْزَتَیْنِ وَاجِلًا اخْتِرَامِیَّةً بِمَحْسَبِ الْاَفَاتِ وَالْاَمْرَاضِ۔**

### ترجمہ

اور اجل ایک ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہی نے گمان کیا ہے کہ مقتول کی دواجل ہیں ایک قتل دوسرے موت، اور اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنی اس اجل تک زندہ رہتا جو کہ موت ہے اور ایسا نہیں ہے جیسا کہ فلاسفے نے گمان کیا ہے کہ حیوان کی ایک تو اجل طبعی ہے اور وہ اسکی موت کا وقت ہے اس کی فطری رطوبت مغل ہو جانے اور فطری حرارت کے بجھ جانے کی وجہ سے، اور ایک اجل اخترازی ہے جو آفات اور امراض کے اعتبار سے ہوتی ہے۔

### تشریح

اللہ تعالیٰ نے موت کا ایک وقت مقرر کر دیا ہے اس پر اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کا اتفاق ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ ہمارے نزدیک اس وقت مقررے ایک سکند بھی تقدیم نہیں ہو سکتی معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ تقدیم جائز ہے جیسے مقتول میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ وقت اس کا مقرر ہے لیکن وہ وقت سے پہلے مر گیا۔

معتزلہ میں سے ایک ابوالقاسم بلخی ہے اس کا خیال یہ ہے کہ اجل دو ہیں ایک قتل اور ایک موت۔ اس کا خیال یہ ہے کہ قتل زندہ کا فعل ہے اور موت اللہ کا فعل ہے تو وہ مقتول کو میت قرار نہیں دیتا اور اس کا خیال ہے کہ اگر مقتول کو قتل نہ کیا جاتا تو وہ اپنے وقت مقررہ تک زندہ رہتا۔ اور فلاسفہ کا خیال ہے کہ حیوانات کے اندر دو طرح کی اجل ہیں، ایک اجل طبعی، دوسرے اجل اخترازی اور انھوں نے کہا کہ اجل طبعی انسان کی ایک سو پچیس سال ہوتی ہے کیونکہ اس عمر میں اگر طبعی طور سے اس کی فطری رطوبت اور فطری حرارت کا زوال ہو جاتا ہے اور حرارت و رطوبت انسانی زندگی میں اس طرح کام کرتی ہیں جیسے گاڑی میں پٹرول اور چہرے میں مٹی کا تیل وغیرہ کہ جب تک پٹرول بے ٹوگاڑی چلتی رہے گی اور جب تک

تیل ہے تو چسپاں جلتا رہے گا ورنہ جو حال ہوتا ہے وہ آنکھوں دیکھ لے۔ اور اجل اختری یہ ہے کہ کوئی ناگہانی آفت یا بیماری آ کر سلسلہ حیات کو ختم کر دے جیسے مثلاً دریا میں ڈوب گیا یا دیوار اوپر گر گئی یا الیحد ہو گیا وغیرہ وغیرہ، ہم ان تمام باتوں کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وقت مقرر سب کا ایک ہے جو وقت اور جس جگہ اور جس کیفیت کے ساتھ مقرر ہے اس سے تخلف نہیں ہو سکتا۔

وَالْحَرَامُ بِرِزْقٍ لَّانِ الرِّزْقُ اسْمٌ لِّمَا يَسُوقُ اللّٰهُ تَعَالٰی اِلَى الْحَيَوَانِ فَيَاْكُلُوْهُ وَذٰلِكَ قَدْ يَكُوْنُ حَلٰلًا وَقَدْ يَكُوْنُ حَرَامًا وَهٰذَا اَوَّلِيٌّ مِنْ تَفْسِيْرٍ بِمَا يَتَّخِذِيْهِ الْحَيَوَانُ لَخَوَلُوْهُ عَنْ مَعْنَى الْاِضَافَةِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰی مَعَ اَنْهُ مُعْتَبَرٌ فِيْ مَفْهُومِ الرِّزْقِ ۔

### ترجمہ

اور حرام رزق ہے اس لئے کہ رزق نام ہے اس چیز کا جسکو اللہ تعالیٰ بھیجے حیوان کی طرف پس وہ اسکو کھالے، اور یہ بھی حلال ہوتا ہے اور بھی حرام، اور یہ تفسیر اولیٰ ہے رزق کی اس تفسیر سے جو بایں الفاظ ہے مَا يَتَّخِذِيْهِ الْحَيَوَانُ (جس کے ذریعہ حیوان غذا حاصل کرے) اس کے خالی ہو سکی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی جانب سے اضافت کے معنی سے حالانکہ یہ (اللہ کی جانب اضافت) رزق کے مفہوم میں معتبر ہے۔

### تشریح

یہاں سے معنی ایک اختلافی مسئلہ بیان فرماتے ہیں کہ حرام کو رزق کہا جائیگا یا نہیں معتزلے نے اس کا انکار کیا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ حرام بھی رزق ہے۔ یہاں شارح رزق کی دو تفسیر بیان فرماتے ہیں پہلی تفسیر الرزق اسم لِّمَا يَسُوقُ اللّٰهُ تَعَالٰی اِلَى الْحَيَوَانِ فَيَاْكُلُوْهُ، یعنی وہ چیز رزق کہلاتی ہے جسکو اللہ تعالیٰ نے حیوان کے کھانے کیلئے مہیا فرمائی ہے اور حیوان اسکو کھاتا ہے۔ جب اس تعریف پر غور کیا گیا تو معلوم ہوا کہ یہ تعریف جب طرح حلال پر صادق آتی ہے اسی طرح حرام کے اور بھی صادق آتی ہے۔ اور دوسری تفسیر یہ ہے الرزق مَا يَتَّخِذِيْهِ الْحَيَوَانُ رزق وہ ہے جس سے حیوان غذا حاصل کرے شارح فرماتے ہیں کہ دوسری تعریف سے پہلی تعریف اچھی ہے کیونکہ دوسری تعریف میں رزق کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں کی گئی حالانکہ رزق کی تعریف میں اضافت الی اللہ معتبر ہے۔

وعند المعتزلة الحرام ليس رزق لانهم فتروه تارة بمملوك ياكل المالك وتارة بما لا يمن من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا لكن يكلم على الاول ان لا يكون مما تاكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمرا لم يرزقه الله تعالى اصلا



ترجمہ

اور منزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے اس لئے کہ انھوں نے کبھی رزق کی تعریف ایسے کی ہے  
مَمْلُوكٌ یا کَلَامَ الْبَکَاثِ اور کبھی ایسے کی ہے کہ لَا یَمْنَعُ مِنَ الْاَسْتِغْنَاءِ یہ اور یہ نہیں  
لیکن پہلی تعریف پر یہ خرابی لازم آتی ہے کہ جب کو چاہے کھائے ہیں وہ رزق نہ ہو اور دوسری پر یہ خرابی  
نہیں ملے مگر کھانا اسو اللہ تعالیٰ نے بالکل رزق نہیں دیا۔

تشریح

**تشریح** یعنی مختل کرنے حرام کو رزق نہیں کہا جاسکتا، لہذا انھوں نے رزق کی دو تفسیریں کی ہیں۔ پہلی تفسیر ”ملوک یا کھانا الاکٹ“، یعنی ایسا ملوک کہ جس کو مالک کھائے۔ اور حرام پر ملوک کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اور دوسری تفسیر یہ ہے کہ ”مالا یمنع من الانتفاع بہ“ یعنی شریعت جبکہ انتفاع سے نہ روکے۔ اور حرام سے شریعت روکتی ہے لہذا، رزق نہ ہوگا۔

اب شارح معتزلہ پر دلائل افاض کر گیا، کہتے ہیں کہ جو پائے کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے لہذا رزق کی پہلی تفہیم کے اعتبار سے یہ کینا بیسے لگا کہ جو پائے جس چیز کو کھاتے ہیں وہ رزق نہیں، اور دونوں تعریفوں پر یہ خرابی لازم آتی ہے کہ جو شخص تمام زندگی حکرام کھاتا ہے اس کو اللہ تعالیٰ نے رزق نہیں دیا، حالانکہ یہ نفوسِ ظلمہ کے خلاف ہے۔ فرمان باری ہے "وَمَنْ ذَا الَّذِي يَرْزُقُكَ"۔

و مبني هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانما لا  
 رازق الا الله وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون  
 مستنداً الى الله تعالى لا يكون قبيحاً ومرتكب لا يستحق الذم والعقاب والجواب  
 ان ذلك لسوء مكالمة اسبابه باختياره.

ترجمہ

**ترجمہ** اور اس اختلاف کی بنیاد اس اختلاف پر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب اہناف معتبر ہے، رزق کی تفصیل میں اور اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی رازق نہیں اور اس پر کہ بندہ حرام کھانے پر مستحق مذمت اور مرنے والا ہوتا ہے اور جو اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب ہوگی وہ صحیح نہیں ہوتی اور اس کا مرتکب مذمت اور عقاب کا مستحق نہیں ہوتا۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ اس کے اسباب کی مباشرت کی برائی کی وجہ سے اسے اختیار ہے۔

تشريح

**تشریح** یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اس اختلاف کی بنیاد کہ حرام رزق ہے یا نہیں تین مقدمات پر ہے۔

پہلا مقدمہ یہ ہے کہ رزق کی اضافت اللہ کی جانب ہوتی ہے۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ حرام کھانا نیوالا مستحق عذاب ہے۔ تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ جس چیز کی اضافت التکلیفین ہوتی ہے اس کی وجہ سے عذاب نہیں ہوگا۔

ہیں صرف تیسرے مقدمے اختلاف ہے، اسی وجہ سے شارح نے صرف تیسرے ہی مقدمہ کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حکرام کھانہ کی وجہ سے مستحقِ خدمت اور سزا ہے اس لئے کہ اللہ نے جو کچھ کیا وہ خلق ہے اور خلق ہر چیز کا حسن ہوتا ہے اور بننے کے جو کچھ کیا وہ کسب، اور کسب حسن کا حسن اور قبیح کا قبیح ہوتا ہے۔

**تنبیہ:**۔ میں نے یہاں تین مقدمات بیان کئے اور شارح کی عبارت سے بظاہر چار مقدمات معلوم ہو رہے ہیں پہلا الا ضافۃ الہیے اور دوسرا وانما لا نازق الہیے اور تیسرا وان العبد الہیے اور چوتھا وما یكون مستندا الہیے، تو پھر آپ کہہ سکتے ہیں کہ اپنے تین بیان کیوں کیا ہے؟ **جواب:**۔ یہ ہے کہ آپ نے جو دو سترام مقدمہ سمجھا ہے وہ مستقل مقدمہ نہیں بلکہ اول کی تفسیر ہے۔ اسی لئے اس کو بعض حضرات نے یوں کہا کہ یہ لازم کاملزم پر عطف ہے، لیکن مناسب یہ ہے کہ اسکو عطف تفسیری قرار دیا جائے اس لئے کہ عطف تفسیری شائع وائع ہے اور شہہور ہے، اور لازم کاملزم پر عطف شائع وائع نہیں لہذا معلوم ہوا کہ مقدمات تین ہی ہیں۔

وکل یستوفی رزق نفسه کلّا لکان او حرما لحصول النغذی وبہما جمیعاً  
ولا یتصور ان لا یاکل انسان رزقاً او یا کل غیری رزقاً لان ما قدرہ اللہ تعالیٰ  
غذاء شخص یجب ان یا کلہ و یمتنع ان یا کل غیریہ و اما بمعنی المثلک فلا یمتنع۔

**ترجمہ:** اور ہر فرد پر اور وصول کرتا ہے اپنے رزق کو حلال ہو یا حکرام، غذائیت کے حاصل کرنے کیونکہ جسے ان دونوں سے اور یہ ممکن نہیں کہ انسان اپنا رزق نہ کھائے یا اسکا غیر اس کا رزق کھائے اس لئے کہ وہ چیز جبکہ اللہ تعالیٰ نے کسی شخص کی غذا بنا کر مقدر فرمادیا ہے ضروری ہے کہ وہ اس کو کھائے اور تمتنع ہے کہ اس کو اس کا غیر کھا جائے اور بہر حال ملک کے معنی میں پس تمتنع نہیں ہے۔ **تشریح:** یعنی جس کی تقدیر میں جتنا رزق ہے وہ اسے ضرور کھا بیگا خواہ حلال ہو یا حکرام لہذا جب انسان مر جاتا ہے تو اس کے رزق کا کوئی حصہ باقی نہیں رہتا۔ حرام کو بھی رزق کہا گیا کیوں؟ اس لئے کہ غذا جسے حلال بنتا ہے ایسے ہی حکرام بھی بنتا ہے تو شارح نے حصول النغذی سے حرام کے رزق ہونے کی علت بیان کی ہے اور کسی انسان کا رزق دوسرے کھالے یہ نامکن ہے بلکہ جبکہ واسطے اس کو مقدر کیا گیا ہے وہی اسکو کھائے گا۔

شارح نے آخر میں پھر معتزلہ پر طنز کیا ہے کہ انھوں نے رزق کی تفسیر ”ملوک“ یا ”کلمہ المالك“ سے کی ہے یہ تفسیر غلط ہے اس لئے کہ ایک کی ملکیت کو دوسرے کھا تا ہے مگر معتزلہ پر یہ اعتراض جو گا کہ ایک کے

رزق کو دوسرے نے کھالیا۔ حالانکہ کسی کا رزق دوسرے کھالے یہ منہج اور محال ہے۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰی يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ جَمْعُهُ خَلْقُ الضَّلَالَةِ وَالْاِهْتِدَادُ اِلَآهِ  
الْمَخْلُوقِ وَحْدَهُ

ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ جسکو چاہے گمراہ کر دیتا ہے، جسکو چاہے ہدایت دیتا ہے، ضلالت اور ہدایت  
خلق کے معنی میں اس لئے کہ وہی تنہا خالق ہے۔

تشریح

ما قبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ ہمارے نزدیک بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے  
لہذا اضلال اور ہدایت کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہے جس کیلئے چاہے ضلالت کا خلق فرمائے،  
جس کیلئے چاہے ہدایت کا خلق فرمائے۔ کیونکہ خالق صرف اللہ ہے اس کے علاوہ کوئی اور خالق نہیں ہے۔  
لہذا وہی خالق ہدایت ہے وہی خالق ضلالت ہے۔ اور چونکہ معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی طرف منہج کی نسبت  
درست نہیں ہے اس لئے انھوں نے بندہ کو اپنے افعال اختیار کا خالق مانا ہے تو اس لئے اس مقام پر  
انھوں نے یہ تاویل کی ہے کہ ہدایت کے معنی حق راستہ کو بیان کر دینا ہے اور اضلال کے معنی بندہ کو گمراہ پانا،  
یا اس کے کارناموں کی وجہ سے اسکو ضلال سے منسوب کر دینا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اگر سبھی مطلب صحابہ  
نسبت کی قید لگانے کی کیا ضرورت تھی کیونکہ حق راستہ کو بیان کرنا تو سب کیلئے عام ہے۔ شارح اگلی عبارت  
سے معتزلہ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

وفي التقييد بالمشيئة اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام  
في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضلالا او تسميته ضلالا اذ لا معنى  
لتعليق ذلك بمشيئته تعالى

ترجمہ

اور مشیت کی قید لگانے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہدایت سے مراد حق کو بیان کرنا نہیں  
ہے اس لئے کہ یہ تو تمام لوگوں کے حق میں عام ہے اور نہیں ہے اضلال مادمذہب کو ضلال پانے  
سے یا اس کا نام ضلال رکھنے سے اس لئے کہ اس کے اللہ تعالیٰ کی مشیت پر تعلق کر نیکی کوئی معنی نہیں ہیں۔

تشریح

اس کی تفصیل ما قبل میں گزر چکی ہے یعنی یُضِلُّ کے بعد اور ہدایت کے بعد، مَنْ يَشَاءُ کی قید  
معتزلہ کی تردید کرتی ہے اس لئے کہ وجدان اور تسمیہ کا تعلق مشیت سے نہیں ہے بلکہ مشیت  
کے ساتھ خلق کا تعلق ہے۔ لکھا لا یخفى۔

نَعَمْ قَدْ تَصَافَتْ إِلَهُدَايَةِ الْمَلَنِیْ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم جَاۓً اَبْطَرِیْقِ التَّسْبِیْہِ کَمَا یُسْنَدُ اِلَی الْقُرْآنِ وَقَدْ یُسْنَدُ الْاَضْلَالُ اِلَی الشَّیْطَانِ جَاۓً اَکْمَا یُسْنَدُ اِلَی الْاَصْنَامِ۔

## ترجمہ

ہاں کبھی اضافہ کر دی جاتی ہے ہدایت کی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بطور مجاز کے مسبب ہو نیکیہ طریقہ پر صیبا کہ اسناد کر دی جاتی ہے قرآن کی جانب اور کبھی اسناد کر دی جاتی ہے اضلال کی شیطان کی جانب مجازاً مباد کہ بتوں کی جانب اسناد کر دی جاتی ہے۔

## تشریح

اشاعرہ پر معتزلہ کی جانب سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر ہدایت کے معنی خلقِ ابتداء کے ہیں تو پھر ہدایت کی اسناد بغیر اور قرآن کی جانب کیسے کی جاسکتی ہے، اور ایسے ہی اگر اضلال کے معنی خلقِ مہلکات کے ہیں تو شیطان اور بتوں کی جانب اضلال کی نسبت کیوں کی جاتی ہے جبکہ یہ بات معلوم ہے کہ خالقِ صریح اللہ ہے، نہ رسول اور نہ قرآن، نہ شیطان اور نہ بت ؟ شارح نے اس کا جواب دیا کہ چونکہ رسول اور قرآن خلقِ ابتداء کا سبب ہیں اسلئے مجازاً ہدایت کی اسناد رسول اور کتاب کی جانب کی جاتی ہے اور مجازاً کہ چونکہ بتوں میں سے سبب بھی ایک علاقہ ہے اور ایسے ہی چونکہ شیطان خلقِ مہلکات کے سبب ہیں اسلئے مجازاً ان کی جانب مہلکات کی اسناد کر دی جاتی ہے جیسے فرمان باری ہے ”وَ اِذَا تَلَّیْتُ عَلَیْہِمْ اٰیٰتِیَ زَادَتْہُمْ اِیْمَانًا“ کے اندر زیادتی کی نسبت آیات کی جانب کر دی گئی کیونکہ آیات زیادتی کا سبب ہیں اگرچہ یہ اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اور جیسے ”ہدیٰ للعقین“ اور ”ان ہذا القرآن“ یہودی الٹی ہی قوم“ میں نسبت مجازی ہے اور جیسے فرمان باری حضرت ابراہیم کی حکایت ذکر کرتے ہوئے ”رَبِّ اِنِّہِیْضُ الْاَضْلَالِ کَثِیْرًا مِّنَ النَّاسِ“ میں نسبت الی الاضنام مجازی ہے لہذا کوئی اعتراض باقی نہ رہا۔

ثُمَّ الْمَذْکُوْرُ فِیْ کَلَامِ الْمَشَائِخِ اَنَّ الْهَدٰیۃَ عِنْدَ مَا خُلِقَ الْاِلٰہُ تَدَاعَوْمِثْلُ هٰذَا اللّٰہُ فَلَمْ یَسْتَدِجْ جَاۓً اَعْدَالِ دَلَالۃٍ وَالِدَعْوۃٍ اِلَی الْاِلٰہِ تَدَاعَوْعِنْدَ الْمُعْتَزَلِہٖ بَیَان طَرِیْقِ الصُّوَابِ وَہُوَ بَاطِلٌ لِّقَوْلِہٖ تَعَالٰی اِنَّکَ لَا تَهْدِیْ مِنْ اَحْبَبْتَ وَلِقَوْلِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ اَللّٰهُمَّ اِهْدِ قَوْمِیْ مَعِیْ اَنَا بَیْنِ الطَّرِیْقِ وَدَعَاہِمُ اِلَی الْاِلٰہِ تَدَاعَوْ

## ترجمہ

پھر جو مذکور ہے مشائخ کے کلام میں وہ یہ ہے کہ ہدایت ہمارے نزدیک ابتداء کا خلق ہے۔ اور بدلاء اللہ فلم یستدج مبتدئ کے مثل مجاز ہے دلالت اور ابتداء کی جانب دعوت دینے سے اور معتزلہ کے نزدیک درست راستہ کو بیان کرنا ہے اور یہ باطل ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان ”اِنَّکَ لَا تَهْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ“ کی وجہ سے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان ”اَللّٰہُمَّ اِهْدِ قَوْمِیْ“ کی وجہ سے باوجودیکہ اپنے راستہ کو بیان کر دیا اور لوگوں کو ابست لار کی

جانب دعوت دی۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ دو تفسیر اشاعرہ سے منقول ہے اور دو معتزلہ سے بقول علامہ خیالی، پہلی تفسیر حقیقت شرعیہ کے اعتبار سے ہے اور دوسری حقیقت لغویہ اور عرفیہ کے اعتبار سے ہے پہلی تفسیر کے اندر اختلاف کو شارح نے یہاں بیان کیا ہے، اور دوسری تفسیر کے اختلاف کو اگلی عبارت سے بیان کیا ہے حقیقت شرعیہ کے اعتبار سے اشاعرہ سے منقول ہے کہ ہدایت خلق ابتداء کو کہتے ہیں اور معتزلہ سے منقول ہے کہ ہدایت حق راستہ کو بیان کر دینا ہے۔ اشاعرہ کی تعریف پر معتزلہ نے اعراض کرتے ہوئے کہا کہ اگر ہدایت کے معنی خلق ابتداء کے ہیں تو "و اما متوہب بن ہاشم کا متجوہ العن علی الہدیٰ" میں کیا کہو گے کہ اللہ نے ہدایت کا خلق فرمایا پھر بھی قوم شہود راہ یاب نہ ہو سکی، خلق ابتداء کے بعد عدم ابتداء کے کوئی معنی نہیں ہیں؟ شارح نے جواب دیا کہ ایسے مواقع پر ہدایت سے اس کے مجازی معنی مراد لے جاتے ہیں، یعنی ہدایت کا راستہ دکھانا اور ہدایت کی جانب بلانا اور دعوت سے قبول ہزوری نہیں ہے اور یہ مجاز مرسل کے طریقہ پر ہے یعنی مسبب (خلق ابتداء) بول کر سبب (دعوت و ولایت) مراد لیا گیا ہے اور اس قسم کا مجاز قرآن کریم میں شائع ذائع ہے۔ اس جواب سے فرافضی کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ نے ہدایت کی جو تفسیر کی ہے یہی حق راستہ کو بیان کر دینا وہ بالکل باطل ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان "انک لا تہدی من اجبت و لکن اللہ یمہدی من یشاء" یعنی آپ جسکو چاہیں ہدایت نہیں دے سکتے، حالانکہ یہ بات مسلم ہے کہ پیغمبر کا کام راستہ ہی دکھانا ہے اور اس کی التوفیق الیٰ لے نفی فرمادی تو پیغمبر آپ کی بعثت سے کیا فائدہ؟ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "عار ما کنی" اللہم اہد قومی "اے اللہ میری قوم کو ہدایت دے، حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو حق راستہ دکھا چکے ہیں اور ابتداء کی جانب دعوت دے چکے ہیں پھر اس دعا کے کیا معنی؟ البتہ اگر ہدایت سے مراد خلق ابتداء ہو تو اب کوئی اعراض وارد نہ ہوگا کیونکہ آیت کا مطلب اب یہ ہوگا کہ تم راستہ ہی تو دکھا سکتے ہو ابتداء کا خلق نہیں کر سکتے بلکہ یہ تو ہمارا کام ہے اور حدیث کے معنی یہ ہوں گے کہ اے اللہ میرا جو کام تھا میں اسکو انجام دے چکا اب رہا مسئلہ ابتداء کا تو وہ میرا کام نہیں بلکہ تیرا کام ہے لہذا تو اگر ان پر نظر کر کم فرما دے اور ان کے حق میں ابتداء کا خلق فرما دے تو یہ لوگ ہدایت یافتہ ہو سکتے ہیں۔

والمشہوران الہدایۃ عند المعتزلۃ الدلالۃ الموصلة الی المطلوب وعند نال الدلالة علی طریق یوصل الی المطلوب سواء حصل الوصول والاہتداء او لم یحصل۔

## ترجمہ

اور مشہور یہ ہے کہ ہدایت معتزلہ کے نزدیک ایسی دلالت ہے جو مطلوب تک پہنچانے والی ہو، اور ہمارے نزدیک ایسے راستہ کی رہنمائی جو مطلوب تک پہنچانے خواہ وصول ابتداء حاصل ہو یا حاصل نہ ہو۔

## تشریح

یہاں سے شارح نے دوسرے اختلاف کو ذکر کیا ہے جو ہدایت کی حقیقت لغویہ اور عرفیہ میں ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہدایت کے معنی معتزلہ کے نزدیک ایصال الی المطلوب کے ہیں اور ہمارے نزدیک ارادۃ الطریق کے ہیں۔ اول کے اندر وصول لازم ہے اور ثانی کے اندر وصول لازم نہیں ہے۔ نیز اس کے اندر اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو ہے۔

**تنبہ** - ہدایت کے باریں اختلاف آپ جعفرات کو زوالا نوار اور شرح تہذیب میں پڑھ چکے ہیں۔ ہم نے الکلام المنظر فی توضیح مانی السلم میں ہدایت کے اوپر تفصیلی گفتگو کی ہے جس سے انشاء اللہ سارے اشتکالات ختم ہو جائیں گے اور مجاز کے چوبیس علائقہ مع مسئلہ شرح سلم میں ہم نے ذکر کئے ہیں۔

وَمَا هُوَ إِلَّا صِلَاحٌ لِلْعَبْدِ فَلْيُرْذَلْكَ بِوَأَجِبْ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَالْإِلَاحُ خَلْقُ الْكَافِرِ الْفَقِيرِ الْمُتَعَذِّرِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَمَّا كَانَ لَدُنَا امْتِنَانٌ عَلَى الْعِبَادِ وَاسْتِغْنَاءٌ شُكْرُ فِي الْهَدْيَةِ وَافَاضَتْ أَنْوَاعُ الْخِدَائِلِ لَكُونُهَا أَدَاءٌ لِلْوَأَجِبِ وَلَمَّا كَانَ امْتِنَانٌ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَوْقَ امْتِنَانِهِ عَلَى جِهْلِ لَعْنَهُ اللَّهُ تَعَالَى إِذَا فَعَلَ بِكُلِّ مِنْهُمَا غَايَةَ مَقْدُورَةٍ مِنَ الْإِصْلَاحِ لَمْ -

## ترجمہ

اور جو بندہ کیلئے بہتر ہے وہ اللہ پر واجب نہیں ہے ورنہ تو البتہ وہ پیدا نہ کرتا ایسے کافر کو جو فقیر ہے جو دنیا و آخرت میں مغرب ہے اور البتہ اس کا بندوں پر احسان نہ ہوتا اور ہدایت کے سلسلہ میں اور یہ مسلمانوں کی مختلف انواع کے پہونچانے میں شکر کا استحقاق نہ ہوتا اس کے ہونے کی وجہ سے واجب کی ادائیگی اور اللہ کا احسان نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام پر اللہ کے اس احسان سے زیادہ نہ ہوتا جو ابو جہل پر ہے اس پر اللہ کی لعنت ہو اس لئے کہ اللہ نے دونوں کے ساتھ وہ کیا جو بہتر ان میں سے ہر ایک کیلئے اللہ کے مقدور کا منتہا ہے۔

**تشریح** معتزلہ جیسے دیگر مقامات پر الہی سیدی بائیں کرتے رہتے ہیں ان کی خرافات میں سے ایک خرافات یہ بھی ہے کہ اللہ پر واجب ہے کہ وہی کرے جو بندہ کیلئے بہتر ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں وہ جو کچھ کرنا ہے وہ اس کی رحمت ہے یا اس کا عدل و انصاف ہے۔ اور اگر بات یہی ہوتی جو معتزلہ کہتے ہیں تو اللہ تعالیٰ ایسے کافر کو جو فقیر بھی ہے کیوں پیدا کرتا جو دنیا میں بھی مال نہ ہو نیکی و جہ سے مغرب اور آخرت میں ایمان نہ ہو نیکی و جہ سے مغرب ہے۔ کیونکہ اس کے لئے تو بہتر یہ تھا کہ مالدار ہوتا اور نوسن ہوتا تاکہ یہاں بھی آرام سے رہتا اور وہاں بھی اور چونکہ یہ بھی سکتا ہے کہ واجب کی ادائیگی پر شکر ہے کا استحقاق نہیں ہوتا اور نہ وہ مؤدی کا احسان ہوتا تو جب اللہ تعالیٰ پر اصل اللہ واجب ہے تو اللہ کا بندوں پر احسان نہ ہوتا اور نہ اللہ تعالیٰ شکر یہ کا مستحق ہوتا، حالانکہ یہ دونوں باطل ہیں۔ اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے معتزلہ کے قول کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے وہ کیا جو آپ کیلئے اصل تھا۔ تو اس کا مطلب یہ ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اللہ تعالیٰ کا احسان فرعون بذلہ الامۃ (ابو جہل) سے زیادہ نہیں ہے۔ کیونکہ ہر ایک کے حق میں جو اصل تھا

وہ کیا گیا جس کا کرنا واجب ہے اور واجب کی ادائیگی پر احسان نہیں ہوتا۔

**تنبیہ :-** غایت مفد و مصلحت لہذا یہاں لہذا کامریج کل منعہ اور مفد و مصلحت کا مرجع اللہ تعالیٰ ہے اور بندوں کی حالت کا لحاظ کرتے ہوئے اسکو مفد و مصلحت کا گنہگار نہیں کہیں گے۔ ورنہ فی نفسہ اس کی قدرت بے حد و نہایت ہے جیسے فرمان باری ہے اِنَّ اللہَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ۔

وَلَمَّا عَلِمَ اَنَّ لِسَوَالِ الْعَصْمَةِ وَالتَّوْفِیْقِ وَكُشْفِ الضَّیَاعِ وَالْبَسْطِ فِي الْخَصْبِ وَالرِّخَاءِ مَعْنٰی لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ فَاَعْلَمَ اَنَّ لِحَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُم مَّغْشٰۃٌ لِّمَا یَجِبُ عَلٰی اللّٰهِ تَرَكَّهَا۔

## ترجمہ

اور (گناہوں سے) بچاؤ کے سوال کے اور (طااعت کی) توفیق کے سوال کے اور شدت کو دور کرنے کے سوال کے اور کشادگی کے سوال کے سرسبزی اور فراخی کے اندر کوئی معنی نہ ہوتے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر ایک کے حق میں جو نہیں کیا تو وہ اس کیلئے فساد کا باعث ہے جس کا ترک اللہ پر واجب ہے۔  
**تشریح :-** یعنی اگر بات یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ پر اصل للعبد واجب ہے تو بندہ اللہ سے جو گناہوں سے بچائیں دعا مانگتا ہے پھر اس کے کیا معنی ہوں گے۔ کیوں کہ اللہ پر خود ہی گناہوں سے بچانا واجب ہے۔ اور بندہ اللہ کی اطاعت کی توفیق کا سوال کرتا ہے اس کے کیا معنی ہوں گے۔ کیونکہ یہ بھی اللہ پر خود ہی واجب ہے اور بندہ سختیوں کو جو دور کرے اس کا سوال کرتا ہے وہ بھی بے سود ہو گا کیوں کہ یہ اللہ پر خود ہی واجب ہے اور ایسے ہی بندہ خوشحالی اور فراخی کی دعا مانگتا ہے یہ سوال بھی لغو ہو گا کیونکہ اس پر اصل للعبد خود ہی واجب ہے اور جس کام کو اس نے چھوڑ دیا اس میں فساد تھا اس لئے اسکو چھوڑ دیا تو دعا اور درخواست کا کیا مطلب ہو گا، حالانکہ قرآن میں اور احادیث میں ہم کو دعا کر نیکی کے طریقے بتاتے گئے ہیں جو سب مہمل ہو کر رہ جائیں گے۔

وَلَمَّا بَقِيَ فِي قَدْرِ اللّٰهِ تَعَالٰی بِالْمَنْسَبَةِ اِلَى مَصَالِحِ الْعِبَادِ شَیْءٌ اِذْ قَدَاتِیْ بِاَلْوِاجِبِ۔

## ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی چیز نہ باقی رہتی، نسبت کرتے ہوئے مصالح عباد کی جانب اس لئے کہ وہ واجب کو انجام دے چکا ہے۔  
**تشریح :-** اگر کوئی چیز کے اس اصول کو مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ واجب کی ادائیگی اس پر ضروری ہے جسکو انجام دے چکا ہے اب اس کے پلے میں کچھ نہیں رہا اس لئے جو واجب تھا وہ تو ادا ہو چکا ہے۔ لغو بِالْمَنْسَبَةِ (لغز رفتہ) (لشذیعتہ)۔

ولعمری ان مفاصد هذا الاصل اعف وجوب الاصل بل اکثر اصول المعتزلة اظهر  
من ان یخفى واکثر من ان یحصى وذلك لقصور نظرهم فی المعارف الالهیه ورسوخ  
قیاس الغائب علی الشاهد فی طباعهم۔

## ترجمہ

اور میری زندگی کی قسم اس اصل کے مفاصد مراد لیتا ہوں اصل کے وجوب کو بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے  
مفاصد زیادہ ظاہر ہیں مخفی ہونے اور زیادہ ہیں شمار کرنے سے اور یہ انہی نظروں کے کوتاہ  
ہونیکی وجہ سے ہے معارف الہیہ میں اور قیاس غائب کے شاید پر راسخ ہونیکی وجہ سے انہی طبیعتوں میں۔  
یہاں سے شارح قسم کھا کر یہ بتا رہے ہیں کہ معتزلہ کا بھی ایک قاعدہ نہیں بلکہ ان کے اکثر اصول  
ایسے ہیں جنکے مفاصد احاطے سے خارج ہیں اور جن کی خرابیاں پوشیدہ نہیں ہیں بلکہ سب  
پر عیاں ہیں۔

## تشریح

**تنبیہ** :- عمر، لام اور عین کے فخر اور ہم کے سکون کے ساتھ بمعنی حیات اور زندگی۔ یہ مبتدا ہے اور  
اس کی قیاسی خبر مضاف ہے۔ تقدیر عبارت، حیاتی معتم ہے۔

**سوال** :- غیر اللہ کی قسم کھانا تو حرام ہے، یہاں شارح زندگی کی قسم کیوں کھا رہے ہیں؟  
**جواب** :- اس کی توجیہ کی جاسکتی ہے "اقتسم بخالق عمری" یعنی میری زندگی کے خالق کی قسم یعنی اللہ  
کی۔ "ان مفاصد" میں ان بالکسر ہے اسلئے کہ جملہ میں سے شروع ہو رہا ہے پہلے جملہ مبتدا اور خبر پر تاہم ہو چکا  
ہے۔ اللہ نے بھی غیر اللہ کی قسم کھائی ہے۔ پھر شارح پر اعتراض کیوں؟

**جواب** :- لا یسئل عما یفعل وہم یسئلون۔ **جواب** :- اللہ تعالیٰ جب قسم کھا تا ہے تو اس  
کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اگر تم کو جواب قسم میں شک ہے تو جو چیزیں ہم نے قسم میں ذکر کی ہیں ان میں غور کرو  
ہمارے قول کی تصدیق ہو جائے گی اور غیر اللہ کی قسم کھا تا ہے تو اپنے کلام کو بچھڑ کرنا مقصود ہوتا ہے اور  
اللہ کا مقصد ساتھ ساتھ دلیل دینا ہوتا ہے۔

**سوال** :- معتزلہ کی نظر میں قاصر کیوں ہیں؟  
**جواب** :- اللہ کے حلال کو اور اس کی صفات کمالیہ کو نہ جلنے کی وجہ سے اور انہی طبیعتوں میں یہ بات  
راسخ نہ ہے کہ وہ غائب کو شاید پر قیاس کرتے ہیں حالانکہ غائب کو شاید پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

و غایۃ تشبہم فی ذلک ان ترک الاصل یكون یخلو وسفہا۔

## ترجمہ

اور ان کے شک کا مقصد اس سلسلہ میں یہ ہے کہ اصل کا ترک کرنا بخل ہوگا یا سفاہت۔



## تشریح

یعنی معتزلہ کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اصل للعبادہ ترک کرے گا تو یا تو یہ بخل ہوگا یا سفاہت و حماقت۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اس کے اصل ہونے کو جانتا ہے پھر بھی اس کا ترک کر رہا ہے تو یہ بخل ہے اور اگر اس کے اصل ہونیکا علم نہیں ہے تو یہ جہالت ہے جسکو شارح نے سفاہت سے تعبیر کیا ہے۔  
**تنبیہ:**۔ یہاں شرح عقائد کے نسخوں میں اختلاف ہے بعض میں ہے وغایتہ تشبہم اس صورت میں مثبت اسم مفعول یا اسم فاعل کا صیغہ ہوگا جس کے معنی متشک ہی کے ہوں گے۔

وجوابہ ان منع مایکون حق الیکانف وقد ثبت بالدلتہ القطعیۃ کرمہ وحکمتہ وعلمہ بالعواقب یکون محض عدل وحکمتہ ثمر لیت شعری مامعنی وجوب الشرع علی اللہ تعالیٰ اذ لیس معنای استحقاق تارک الذم والعقاب وهو ظاہر ولا لزوم صدورہ عنہ بحيث لا یفک من الترتک بناء علی استلزامہ عسلا من سفیہ او جہل او عبث او بخل او بخودک لانہ رفض لثباعدہ الاختیار ومیل الی الفلسفۃ الظاہرۃ العوارہ۔

## ترجمہ

اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس چیز کو روکنا جو کہ مانع کا حق ہے حالانکہ دلائل قطعیہ سے اس کا کرم اور اس کی حکمت اور اس کا انجاموں کو جاننا ثابت ہے محض عدل، محض حکمت ہوگا پھر کا شکی یہ لوگ جان لینے کہ اللہ تعالیٰ پر کسی شے کو واجب کرنے کے کیا معنی ہیں اس لئے کہ اس کے معنی اس کے تارک کے استحقاق مذمت و سزا کے نہیں ہیں اور یہ بات ظاہر ہے اور (اس کے معنی) اس چیز کے صدور کے لزوم کے ہیں باری تعالیٰ سے اس طریقہ پر کہ وہ ترک پر قادر نہ ہو بنا کرتے ہوئے اس کے مستلزم ہونے پر محال کو یعنی سفاہت یا جہالت یا عبث یا بخل یا اس کے مثل کو اس لئے کہ یہ چھوڑ دینا ہے اختیار کے قاعدہ کو اور مائل ہونا ہے اس فلسفہ کی جانب جو کہ عیب دار ہے۔

## تشریح

معتزلہ کے مذکورہ استدلال کے شارح نے دو جواب دیئے ہیں۔ پہلا جواب تو یہ ہے کہ دلائل قطعیہ سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ کریم ہے یعنی بخل نہیں ہے حکیم ہے یعنی سفیہ نہیں ہے، ہر معاملہ کو جانتا ہے یعنی جاہل نہیں ہے۔ اس کو سمجھنے کے بعد سمجھ کر لوگ جن کو اپنے لئے مصالحت سمجھتے ہیں یعنی صحت اور مالداری اور نعمت کی فراوانی اور دخول جنت، یہ سب اللہ کا حق ہے بندوں کا کوئی حق ان میں نہیں ہے تو اب یہ دیکھئے کہ شارح نے کیا جواب دیا فرماتے ہیں کہ مذکورہ حقوق میں سے کوئی بھی بندہ کا حق نہیں بلکہ مانع کے (اللہ) حقوق ہیں اور نیز دلائل قطعیہ سے ان کا کرم اور اس کی حکمت اور امور کے انجاموں کو جاننا ثابت ہے پھر بھی وہ کسی حق کو روکے تو یہ محض عدل اور حکمت پر مبنی ہے اسکو جہالت اور سفاہت یا بخل سے تعبیر کرنا

سفاہت و جہالت ہے۔ یہ پہلے جواب کا حاصل ہے جو پورا ہو گیا۔  
**دُوبتو اجواب** :- شارح کہتے ہیں کہ اللہ پر کسی چیز کو واجب کرنے کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔ پہلے معنی یہ کہ اگر اللہ نے ایسا نہ کیا تو وہ مذمت یا عقاب کا مستحق ہے حالانکہ اس کا مطلوب مذموم ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ مذمت سے اور عقاب سے منزہ ہے جس پر طر فین کا اتفاق ہے۔

دوسرے معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ سے اصلح کا ضد و لازم ہے یعنی اللہ تعالیٰ اصلح للعباد کے ترک پر قادر نہیں اس لئے کہ اسکو اگر ان کے ترک پر قادر مانیں گے تو محالات لازم آتے ہیں یعنی اس کا سنیہ اور جاہل ہونا اور فحش ہونا اور فو کا م کرنا لازم آتا ہے۔ اس لئے اصلح للعباد اس سے بطریق وجوب صادر ہو گا۔ شارح فرماتے ہیں کہ اے مقولہ اگر آپ کی وجوہ سے بھی مراد ہے تو پھر آپ میں اور فلاسفہ میں کیا فرق رہا، فلاسفہ اللہ تعالیٰ کو فاعل بالایجاب مانتے ہیں اور ہم تم انکو فاعل مختار مانتے ہیں تو پھر بتائیے کہ کس معنی کے لحاظ سے اس پر اصلح للعباد واجب ہے۔ لہذا ہماری بات ثابت ہو گئی کہ اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہے جو کچھ وہ عطار فرماتے اس کی رحمت ہے اور اگر عذاب دے تو اس کا عدل والہیان ہے۔

**تنبیہ** :- عبارت میں مانع سے مراد حق سبحانہ و تعالیٰ ہے۔ لیت شعری، شین کے فخر کے ساتھ علم کے معنی میں ہے اور لیت کی خبر مخدوف ہے: ای لیت علی حاصل۔ تو اس عبارت کا ظاہر یہ بتاتا ہے کہ قائل اپنے لئے مہول علم کی تمنا کرتا ہے اور مطلب اس کا یہ ہوتا ہے کہ مستحکم مخاطب پر تفریق کرنا ہے کہ اس کو اس بات کا بھی علم نہیں ہے۔

رفض لفت اعداء الاختیار۔ اختیار کے قاعدہ کو چھوڑنا ہے یعنی اس مسلک اہول کو چھوڑنا کہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کو ترک فعل پر قادر نہ مانا جائے تو اس کے کرنے پر اضطرار لازم آئے گا حالانکہ وہ اضطرار سے منزہ ہے۔

ومیل الحی الفلسفة الظاہرة العوار۔ اور مائل ہونا ہے ایسے فلسفہ کی جانب جس کا مانا ہونا ظاہر ہے،  
 کا نا ہونا عیب ہے تو یہی معنی مراد لئے گئے یعنی عیب داری یعنی میلان ہے اس فلسفہ کی طرف جس کا عیب ظاہر ہے عوار، عین کے فخر اور حنہ کے ساتھ دونوں طرح پڑھا جاتا ہے فخر زیادہ مشہور ہے۔

وَعَذَابُ الْقَبْرِ لِلْكَافِرِينَ وَلِبَعْضِ عَصَاةِ الْمُؤْمِنِينَ خَصِرُ الْعِزِّ لَا نَمْنَعُ مِنْ لَا يَرِيدُ اللَّهُ  
 تَعَالَى تَعَذُّبَهُ، فَلَا يَعْذِبُ وَتَغْيِيمُ أَهْلِ الطَّاعَةِ فِي الْقَبْرِ بِمَا يَعْلَمُهُ اللَّهُ تَعَالَى وَبَرِيدُهُ  
 وَهَذَا أَوَّلُ مَا وَقَعَ فِي عَامَةِ الْكُتُبِ مِنَ الْأَقْتِصَارِ عَلَى اثْبَاتِ عَذَابِ الْقَبْرِ دُونَ تَغْيِيمِهِ  
 بِنَاءً عَلَى أَنَّ النُّصُوصَ الْوَارِدَةَ فِيهِ أَكْثَرُ وَعَلَى أَنَّ عَامَةَ أَهْلِ الْقُبُورِ كُفَّارٌ وَعَصَاةُ الْقَعْدَبِ  
 بالذکر احذر۔

## ترجمہ

اور قبر کا عذاب تمام کافروں کیلئے اور مومنین میں سے بعض گنہگاروں کیلئے (ثابت ہے) (مومنین میں سے) بعض کو خاص کر دیا گیا اسلئے کہ ان میں سے کچھ وہ ہیں جنکو اللہ تعالیٰ عذاب دینے کا ارادہ نہیں کرے گا اور اہل طاعت کو نعمت دینا قبر میں اس چیز کے ساتھ جنکو اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور ارادہ رکھتا ہے (ثابت ہے) اور یہ (یعنی عذاب اور نعمت دونوں کا ذکر کرنا) عمدہ ہے اس طریقہ سے جو عام کتابوں میں واقع ہے یعنی عذاب قبر کے اثبات پر کفار کا کرنا نہ کہ قبر کی نعمتوں کا بنا کر کرتے ہوئے اس بات پر کہ وہ نفی میں جو عذاب قبر کے سلسلہ میں وارد ہیں زیادہ ہیں اس بنا پر کہ عام اہل قبور کفار اور عیصا ہیں تو تعذیب کا ذکر زیادہ لائق ہے۔

## تشریح

عذاب قبر سے مراد وہ عذاب ہے جو مرنیکے بعد دوبارہ اٹھائے جانے سے پہلے ہوگا خواہ میت کو قبر میں دفن کیا گیا ہو یا جلایا گیا ہو، یا اسکو کسی درندہ نے کھالیا ہو اور قبر کا ذکر اسلئے کر دیا گیا کہ غالب یہی ہے کہ مردہ کو دفن کیا جاتا ہے، تو مصنف فرماتے ہیں کہ کفار کیلئے عذاب قبر ثابت ہے اور صریح بات یہ ہے کہ کفار کے اوپر سے عذاب قبر قیامت تک ختم نہ ہوگا، اسی پر احادیث ناقل ہیں۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ شب جمعہ میں اور جمعہ کے دن اور ماہ رمضان میں کفار کے اوپر سے عذاب ہٹایا جاتا ہے لیکن اس کے ثبوت کیلئے نقل صحیح کی ضرورت ہے اور دلیل صریح کی حاجت ہے، پھر مصنف فرماتے ہیں اور عذاب قبر ثابت ہے بعض مومنین کیلئے جو گنہگار ہیں۔ بعض حضرات نے کہلے کہ مومن عاصی اپنی قبر میں عذاب دیا جائیگا لیکن جمعہ کے دن اور جمعہ کی شب میں اس کے اوپر سے عذاب ہٹایا جاتا ہے اور پھر قیامت تک نہ ہوگا علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ یہ بھی محض راہ دلیل ہے کسی نقل صحیح کی ضرورت ہے۔

بخاری میں ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سأل جبرئیل ومیکائیل فی الرؤیاء من رجل یدق رأسه یحجر فقال انه الرجل یاخذ القرآن فیرفضه ویباعد عن الصلوة المکتوبة یفعل به هذا الیوم القیامہ۔ اس حدیث سے قول اول کے خلاف معلوم ہوتا ہے اسی لئے عرض کیا گیا کہ نقل صحیح کی ضرورت ہے۔

علامہ شافعی فرماتے ہیں قال اهل السنة والجماعة عذاب القبر حق وسوال منکر ونکیر وضغطه القبر حق لکن ان کان کافراً فعدابہ یدوم الی یوم القیامہ ویرفع عند یوم الجمعة وشعر رمضان فیعذب باللحم متصلاً بالروح والروح متصلاً بالجمرة کما یقول مع الجسد وان کان خارجاً عنه والمؤمن المطیع لا یُعذب بل لہ ضغطۃ یجد هول ذلک وخوفه والعاصی یُعذب ویفرض لکن ینقطع عنه العذاب یوم الجمعة ولیلتها ثم لا یعود وان مات یومها اول لیلتها یكون العذاب ساعة واحدة وضغطه القبر

ثم ينقطع كذا في المعتقادات للشيخ أو المعين النسف الحنفی من حاشية الحموی ملخصاً  
(رد المحتار ص ۳۴۵)۔ علامہ سیوطی نے شرح القبور میں اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے "ول بعض عقاة المؤمنین" کہہ کر بعض کو خاص کر دیا اسلئے کہ بعض مؤمنین ایسے ہوں گے کہ گنہگار ہونیکے باوجود انکو عذاب قبر نہ ہوگا جیسے شہداء۔ ترمذی میں ہے "ول الشہید عند اللہ سبب خصا لہ یفقر لہ فاول دفعۃ ویجاور من دہ ویسأل مقعداً من الجنة ویجاور من عند اب القبر اور جسے پیٹ کی بیماری میں مرنے والا۔ حدیث میں ہے من قتلہ بطعنہ لم یعد ف قبرہ رواہ الترمذی ص ۳۳۲۔ اور حدیث میں ہے من عذاب یوم الجمعۃ وقع عند اب القبر رواہ ابو نعیل۔ اور حدیث میں ہے من قرأ تبارک الذی یدہ الملک کل لیلۃ منعہ اللہ بہا عذاب القبر رواہ النسائی۔ اور حدیث میں ہے کہ جو شخص اپنی بیماری میں قل ھو اللہ أحد پڑھا کر گیا اور اس بیماری میں مر گیا تو قبر میں عذاب سے محفوظ رہے گا اور ضعیفہ قبر اس کو نہ ہوگا اور قیام کے دن ملائکہ اپنے ہاتھ سے اٹھا کر اس کو بلی صراط سے پار کر کے جنت کے دروازے تک پہنچا دیں گے۔ انرجیہ السیوطی فی شرح القبور۔

بہر حال چونکہ بعض اہل ایمان کو اگرچہ گنہگار ہوں مگر عذاب دینا اللہ کو منظور نہ ہوگا اس وجہ سے مصنف نے بعض کی تخصیص کر دی ہے، اور اسی طرح جو لوگ اہل طاعت ہیں انکو نعمتیں اور اجر خیر ملیں گی۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ بعض کتابوں میں صرت عذاب قبر کا ذکر ہے تبہ تعیم کا ذکر نہیں ہے اور ان لوگوں نے وجہ الکفار یہ بیان کی ہے کہ وعید کے سلسلہ میں وارد دہو نیوالے نصیحتیں بکثرت ہیں۔ نیز دعوت اور زجر میں وعید وعدہ سے زیادہ مؤثر ہے اور چونکہ زیادہ تر اہل کفار اور عشاء ہی ہیں اس لئے تعذیب ہی کا ذکر مناسب ہے لیکن شارح فرماتے ہیں کہ یہ طریقہ عمدہ نہیں ہے بلکہ عمدہ طریقہ یہی ہے کہ عذاب کے ساتھ تنبیہ کا بھی ذکر ہوا اسلئے کہ فقط عذاب قبر پر الکفار کرنے سے یہ وہم ہوتا ہے کہ شاید انکو نعمتیں ملیں

وَسْأَلُ مَنْكِرٍ وَمُنْكَرٍ وَهَما مَلَكانِ يَدْخُلانِ الْقَبْرَ فَيَسْأَلانِ الْعَبْدَ عَنْ رَبِّهِ  
وَعَنْ دِينِهِ وَعَنْ نَبِيِّهِ قَالَ السَّيِّدُ أَبُو الشَّجَاعِ إِنَّ لِلصَّبْيَانِ سَوَالًا وَكَذَا لِلْأَنْبِيَاءِ  
عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عِنْدَ الْبَعْضِ

**ترجمہ** اور منکر نکیر کا سوال (حق ہے) اور یہ دو فرشتے ہیں جو قبر میں داخل ہوں گے تو بندہ سے اس کے رب کے بارے میں، اور اس کے دین کے بارے میں، اور اس کے نبی کے بارے میں سوال کریں گے۔

سید ابو شجاع فرماتے ہیں کہ بچوں سے بھی سوال ہوگا اور ایسے ہی انبیاء علیہم السلام سے بعض لوگوں کے نزدیک۔

**تشریح** مُتَنَكَّر: انکار باب افعال سے اسم مفعول کا صیغہ ہے۔ اور تَنَكَّرَ فَعِل کے وزن پر ہے مفعول کے معنی میں ہے۔ حکیم ترمذی کہتے ہیں کہ ان فرشتوں کو منکر نیکہ اس لئے کہتے ہیں کہ نہ انسانوں کے مشابہ ہوں گے نہ جو باؤں کے نہ دیگر جانوروں کے اور نہ ان میں ناظرین کیلئے کوئی انس ہے علامہ شافعیہ میں سے ابن بوس کا کہنا ہے کہ منکر نیکہ کفار و فساد کے فرشتے ہیں، اور مومن کے فرشتے مشر اور بشیر ہیں، تو یہ دونوں فرشتے قبر میں داخل ہو کر بندہ سے پوچھتے ہیں مَنَ رَبُّكَ، مَا دُفِنْتَ، اور اس کے بنی کے بایمیں پوچھا جائیگا۔ علامہ خفییہ میں سے ایک بڑے عالم سید ابوالشجاع یہ فرماتے ہیں کہ بچوں سے بھی سوال ہوگا اور انبیاء علیہم السلام سے بھی سوال ہوگا۔ علامہ طریحی فرماتے ہیں کہ جب بچوں سے سوال ہوگا تو ان کو عقل کامل دی جائیگی اور ان کو جواب کا الہام کر دیا جائیگا۔ لیکن ایک جماعت نے بچے سے سوال کا انکار کیا ہے اس لئے کہ بچہ غیر مکلف ہے۔ اور جہاں ہر شخص میں بچہ کے متعلق آیا ہے کہ اِنَّ الَّذِیْ صَلَّوْا اللّٰہَ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ صَلَّی عَلَیْکَ حَبِیْبِیْ وَقَالَ اَللّٰہُ وَقَبِیْہِ الْعَذَاب۔ اس سے مراد قبر کی وحشت ہے۔ علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ یہی حق ہے اور درست ہے، اور حافظ ابن حجر عسقلانی نے یہی فتویٰ دیا ہے۔ شفیق کی بحر الکلام میں ہے کہ مومنین کے بچوں پر نہ عذاب قبر ہے اور نہ ان سے منکر نیکہ کا سوال ہوگا، ایسے ہی انبیاء علیہم السلام سے بھی سوال نہ ہوگا کیونکہ روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ بعض صحابیہ امت سے سوال نہ ہوگا تو پیغمبر سے بدرجہ اولیٰ نہ ہوگا۔ جن میں سے کچھ روایات ماقبل میں گذر چکی ہیں البتہ یہ ممکن ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کی امت کے بارے میں سوال ہو اس لئے کہ یہ فتنہ نہیں بلکہ اعزاز ہے، لہذا قال البعض۔

ثابت كل من هذا الامور بالدلائل الشرعية لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق  
عليه ما نطق به النصوص -

ثابت ہیں یہ تمام امور دلائل سمیعی سے اس لئے کہ یہ امور ممکنہ ہیں جن کے بار میں محسبہ صادق نے خبر دی ہے جن پر نصوص ناظر ہیں۔

**تشریح** یہ ثابت مذکورہ تین متدائس کی اکٹھی خبر ہے۔ شارح نے کھل منہ ہذا الامور کا کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ ثابت کے اندر جو ضمیر ستر ہے یہ ان میں سے ہر ایک کی جانب راجع ہے اور ان کا ثبوت دلائل نقلیہ میں قرآنی آیات اور احادیث سے ہے اور دلیل عقلی یہ ہے کہ یہ سب امور، امور ممکنہ ہیں اور مجرماً صدق ان کے وقوع کی خبر دے رہا ہے تو ان پر ایمان لانا ضروری ہے۔ اس لئے یہ اصول مقر ہے کہ اگر ممکن کے بارے میں جب مجرماً صدق خبر دے تو اس پر بغیر تاویل کے ایمان لانا واجب ہے البتہ اگر محال کے متعلق نص وارد ہو تو اس میں تاویل ضروری ہے اور اس کو ظاہر ہے پھر نا لازم ہے جیسا کہ وہ

نصوص جو جمعیت یا جہت کو ثابت کرتے ہیں کہ انکی تاویل ضروری ہے۔

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَكُوفُومُ السَّاعَةِ ادْخُلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى اغْرُقُوا فَاذْخُلُوا نَارًا قَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَفْهَمُوا عَنِ الْبُولِ فَإِنَّ عَذَابَ الْقَبْرِ مِنْهُ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَثْبُتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ نَزَلَتْ فِي عَذَابِ الْقَبْرِ إِذَا قِيلَ لَهُ مِنْ رَبِّكَ وَمَا دِينُكَ وَمَنْ نَبِيُّكَ يَقُولُ رَبِّيَ اللَّهُ وَدِينُ الْإِسْلَامِ وَنَبِيِّي مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا أَقْبَرَ الْمَيِّتُ أَنَا أَوْ مَلَكٌ أَوْ سِدَانُ أَوْ سَقَانُ يَقَالُ لِأَحَدِهِمَا الْمُنْكَرُ وَالْأُخْرُ الْمُنْكَرُ إِلَى الْآخِرِ الْحَدِيثُ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْقَبْرُ رُضْةٌ مِنْ بَيْضِ الْجَنَّةِ أَوْ حَقْفَةٌ مِنْ حَقْفِ النَّيِّرِ

## ترجمہ

فرمایا اللہ تعالیٰ نے وہ آگ ہے جس میں وہ صبح و شام پیش کئے جاتے ہیں اور جس دن قیامت قائم ہوگی حکم ہو گا کہ داخل کرو فرعون والوں کو سخت عذاب میں اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے (کفار قوم نوح اپنے گناہوں کی وجہ سے) ڈبلے گئے پھر ڈالے گئے آگ میں۔ فرمایا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پیشابے صفائی رکھنا اس لئے کہ قبر کا عذاب عام طور سے اسی کی وجہ سے ہوتا ہے، اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے اللہ تعالیٰ اہل ایمان کو قول ثابت کی وجہ سے ثابت قدم رکھتا ہے۔ یہ آیت عذاب قبر کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے جبکہ اس سے کہا جائے گا تیرا رب کون ہے، اور تیرا دین کیا ہے، اور تیرا نبی کون ہے؟ تو وہ کہے گا میرا رب اللہ ہے، اور میرا دین اسلام ہے، اور میرے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اور فرمایا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ جب میت قبر میں دفن کیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو دونوں کا لے ہیں نیلگوں آنکھوں والے، ان میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو نیکر کہا جاتا ہے الخ۔ اور فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ قبر یا تو جنت کی کیا ریوں میں سے ایک کیاری ہے یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھ ہے۔

## تشریح

یہاں سے شارح نے حالات قبر کے متعلق تین آیات اور تین حدیثیں نقل فرمائی ہیں اور ایک سہد آیت کا شان نزول بتاتے ہوئے پیش کی ہے۔

پہلی آیت النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَكُوفُومُ السَّاعَةِ ادْخُلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ (سورۃ مؤمن بارہ ۲۳، ۲۴، ۲۵)

مطلب یہ ہے کہ فرعونوں کو دوزخ کا ٹھکانہ جس میں وہ قیامت کے دن داخل ہوں گے صریح رشام انکو دکھلایا جاتا ہے تاکہ نمونہ کے طور پر اس آئینوالے عذاب کا مزہ چکھتے رہیں یہ تو عالم برزخ کا حال ہوا۔

احادیث سے ثابت ہے کہ اسی طرح ہر کافر کے سامنے دوزخ کا اور ہر مؤمن کے سامنے جنت کا ٹھکانہ نظر

صبح و شام پیش کیا جاتا ہے۔

**تلمیح:** :- آیت اندازے میں فرغیوں کا عالم برزخ میں معذب ہونا ثابت ہوا تھا، اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم تو معلوم کر لیا گیا کہ جملہ کفار بلکہ بعض عہدہ مؤمنین بھی برزخ میں معذب ہوں گے اعاداً باللہ! منہ! کہا اور، فی الاحادیث الصحیحۃ۔ اور بعض آثار سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن طرح جنیوں میں سے شہدار کی رو میں طیور حضرت کے حواصل میں داخل ہو کر جنت کی سیر کرتی ہیں اسی طرح دوزخیوں میں سے نافرمانوں کی ارواح کو طیور خود کے حواصل میں داخل کر کے ہر صبح و شام دوزخ کی طرف بھیجا جاتا ہے، البتہ ارواح کا مع انکے اجساد کے جنت یا دوزخ میں اقامت پذیر ہونا یہ آخرت میں ہوگا۔ اگر یہ صبح ہو تو فرغیوں کے متعلق النار یعنی جہنم علیہا غداً و عشیئاً، اور دوزخیوں کے متعلق حدیث عرض علیہا مقعداً بالغدۃ و العشیئۃ کے الفاظ کا تفاوت شاید اسی بنا پر ہو گا۔

دوسری آیت میں مِمَّا خَطِئْتُمْ اُخْرُفُوا قَدْ خَلَوْا نَارًا (سورہ نوح بارہ و ۲، رکوع ۱۱) یعنی ان پر طوفان آیا اور بظاہر پانی میں ڈبو دیئے گئے، لیکن فی الحقیقت برزخ کی آگ میں پہنچ گئے۔

حدیث ۱۷ :- استئذھوا عن البیوت فان عامۃ اذاب القہن منہ۔ اس حدیث کا شان نزول یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک صحابی کے دفن سے فارغ ہوئے جنگو کے عذاب میں مبتلا کیا گیا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انکی ہوی سے ان کے اعمال کے بارے میں پوچھا تو انکی ہوی نے بتایا کہ وہ بکریاں چراتے تھے اور ان کے پیشانیے احتیاط نہیں کرتے تھے۔ اس حدیث کی پوری تفصیل علامہ سیوطی نے شرح القہن میں کی ہے اور یہ وہ حدیث ہے جس سے حدیث اصحاب عربینہ منسوخ ہے جس سے امام ابو حنیفہ نے ماہول اللہ اور غیر ماہول اللہ کے پیشاب کی حرمت پر استدلال کیا ہے۔

**تیسری آیت :-** در حقیقت یہ آیت حدیث میں بھی مذکور ہے یثبت اللہ الذین امنوا بالقول الثابت فی الحیوۃ الدنیا و فی الآخرۃ۔ پوری حدیث اس طرح ہے یثبت اللہ الذین امنوا بالقول الثابت نزلت فی عذاب القبر یقال لہ من ربک فیقول ربی اللہ ونسبی محمدؐ۔ متفق علیہ (مشکوۃ ص ۱۳۳) مضبوط کر تا ہے اللہ اہل ایمان کو مضبوط طاعت سے دنیا کی زندگی میں اور آخرت میں یعنی حق تعالیٰ شانہ تو حید اور ایمان کی باتوں سے جن کی مضبوطی اور پائیداری محکم اور مسلم ہے مؤمنین کو دنیا و آخرت میں ثابت قدم رکھتا ہے رہی قبر کی منزل جو دنیا اور آخرت کے درمیان برزخ ہے اسکو ادھر یا ادھر جس طرف جاہن شاعر کئے ہیں چاہے سلف سے دونوں قسم کے اقوال منقول ہیں۔ غرض یہ ہے کہ مؤمنین دنیا کی زندگی سے لیکر آخرت تک اسی کلمہ طیبہ کی بدولت مضبوط اور ثابت قدم رہیں گے، دنیا میں کیسی ہی آفات و حوادث پیش آئیں، کتنا ہی سخت امتحان ہو، قبر میں تکبرین سے سوال و جواب ہو، محشر کا ہولناک منظر ہوش اڑا دینے والا ہو، ہر موقع پر یہی کلمہ توحید ان کی پامردی اور استقامت کا ذریعہ بنے گا۔

حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ یہ آیت عذاب قبر یعنی احوالِ قبر کی شان میں نازل ہوئی ہے خاص کا ذکر کر کے عام مراد لیا گیا ہے۔ جب مومن سے کہا جائیگا مَن تَبَّکْ وَمَا دُیْنُکْ وَمَنْ تَبَّیْکْ تو مومن جواب دے گا کہ میرا رب اللہ ہے، اور میرا دین اسلام ہے، اور میرے نبی جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ مشکوٰۃ شریف کی وہ حدیث جسکو میں نے نقل کیا ہے اس سے مختصر ہے یہ پوری روایت مسند امام احمد اور بیہقی میں ہے۔

دوسری حدیث اِذَا قُبِرَ الْمَيِّتُ اَتَاَهُ مَلَکَانِ اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنکر والآخر النکیل۔ یہ حدیث کا کچھ حصہ ہے پوری حدیث بحوالہ ترمذی مشکوٰۃ ص ۱۹ پر موجود ہے۔

یعنی جب میت کو قبر میں رکھا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو کالے ہوتے ہیں اور انکی انکی نیلی ہوتی ہیں۔ اللہ نے ان کا یہ حلیہ اس لئے منتخب کیا کہ رنگ کی سیاہی آنکھوں کے نیلگوں ہونیکے ساتھ زیادہ ہولناکی اور دہشت کا باعث ہے۔ ان میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے جنکی وجہ تسمیہ ماقبل میں گذر چکی ہے۔ اگر میت سے اسلام کے آثار ظاہر ہوں گے تو اس سے منکر سوال کرتا ہے، اور اگر اس سے کفر کے آثار ظاہر ہوں تو اس سے نکیر سوال کرتا ہے۔ پوری حدیث مشکوٰۃ میں دیکھیے!

تیسری حدیث :- الْقَبْرُ وَحْشَةٌ مِنْ رِیَاضِ الْجَنَّةِ وَحُفْرَةٌ مِنْ حُفْرِ النَّارِ۔ یعنی قبر یا تو جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے اور یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہے یہ حدیث ترمذی میں ہے۔ محققین کے نزدیک یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول ہے اور لمبا اوقات صلوات کی قبروں میں یاسین اور سبحان کا مشاہدہ ہوا ہے اور غیروں کی قبروں میں آگ کا مشاہدہ ہوا ہے۔

وَبِالْجُمْلَةِ الْاَحَادِیْثُ فِهَذَا الْمَعْنٰی وَفِيْهِ تَنْوِیْنٌ مِنْ اَحْوَالِ الْاٰخِرَةِ مُتَوَاتِرَةٌ الْمَعْنٰی  
وَان لَّمْ یَبْلُغْ اَحَادُهَا حَدَ التَّوَاتُرِ

اور حاصل کلام، احادیث اس بارے میں اور آخرت کے اکثر احوال کے بارے میں متواتر المعنی ہیں اگرچہ ان کے افراد حد تو اترو نہیں پہنچے۔

یہاں سے شارح یہ فرماتے ہیں کہ احوالِ قبر اور اکثر احوالِ آخرت کا ثبوت اگر ایسی احادیث سے نہیں ہے جن کا تو اترو لفظی ہو لیکن تو اترو معنوی سے ہندو ثابت ہیں۔ تو انکی اقسام ایہ

ہم ماقبل میں بیان کر چکے ہیں، صحابہ کی بڑی جماعت سے عذاب قبر اور سوالِ قبر کی روایات منقول ہیں انھیں میں سے حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ اور انسؓ اور برابر بن عازبؓ اور تنیم دارمیؓ اور ثوبانؓ اور جابر بن عبد اللہؓ اور حذیفہ ابن الیمانؓ اور عبادہ ابن صامتؓ اور عبد اللہ ابن رواحہؓ اور عبد اللہ ابن عباسؓ اور عبد اللہ بن عمرؓ



اور عبد اللہ بن مسعودؓ اور عمر بن العاصؓ اور معاذ بن جبلؓ اور ابوبامہؓ اور ابودرداءؓ اور ابوہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ ہیں۔ پھر ان سے روایت کرنے والوں کی تعداد بے شمار ہے۔  
**تنبیہ:** قبر کا حفظ یعنی اس کا مردہ کو دربانہ روایات سے منع نہ ہوتا ہے کہ یہ ضغفہ مطیع اور عاصی سب کو ہوتا ہے۔ علامہ سیوطی نے شرح القبور ص ۷ پر اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔

وَإِنَّكَ عَذَابُ الْقَبْرِ بَعْضُ الْمُعْتَزَلَةِ وَالرَّوَافِضِ لِأَنَّ الْمَيِّتَ جَمَادٌ لَا حَيَوَةَ لَهُ وَلَا أَدْرَاكَ  
 فَتَعَذِّبُهُمَا حَالًا وَالْجَوَابُ إِنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ تَعَالَى فِي جَمِيعِ الْأَجْزَاءِ وَفِي بَعْضِهَا  
 نَوْحًا مِنَ الْحَيَوَةِ قَدْ رَأَى ذَلِكَ الْمَعْذَابُ أَوْلَادَ التَّعْنِيمِ وَهَذَا لَا يَسْتَلْزِمُ عَادَةَ  
 الرُّوحِ الْمَيِّتِ وَلَا أَنْ يَتَحَرَّكَ وَيَضْطَرِبَ أَوْ يَرَى أَثَرَ الْعَذَابِ عَلَيْهِ حَتَّى أَنْفَخَ فِي  
 الْمَاءِ وَالْمَأْكُولِ فِي بَطْنِ الْحَيَوَانَاتِ وَالْمَصْلُوبِ فِي الْهَوَاءِ يَعْذِبُ وَإِنْ لَمْ تَطْلُعْ عَلَيْهِ.

### ترجمہ

اور انکار کیا ہے عذاب قبر کا بعض معتزلہ اور بعض روافض نے اسلئے کہ میت بے جان ہے جس میں نہ حیات ہے اور نہ ادراک تو اسکو عذاب دینا محال ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں حیات کی کوئی قسم اس طرح پیدا کر دے کہ وہ عذاب کے دردیغیم کی لذت کا ادراک کرے اور یہ اس کے بدن کی جانب روح کے اعادہ کو مستلزم نہیں ہے اور نہ اسکو مستلزم ہے کہ وہ حرکت کرے اور مضطرب ہو یا اس کے اوپر عذاب کا اثر دیکھا جائے یہاں تک جو شخص پانی میں ڈوب گیا اور جس کو کھالیا گیا ہو جو حیوانات کے پیٹوں میں ہے اور جسکو فضا میں سولی دی گئی ہو اسکو عذاب دیا جائے گا اگرچہ ہم اس پر مطلع نہ ہو سکیں۔

### تشریح

بعض معتزلہ اور بعض روافض نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے اور انکو دھوکہ یہ ہو گیا کہ میت میں نہ حیات ہے اور نہ ادراک ہے تو اسکو عذاب و تنعيم سے کیا فائدہ؟ اور جو بالخصوص اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں وہ ان کے نزدیک مؤول ہیں، اور اگر یوں جواب دیا جائے کہ مردہ کو وہاں زندہ کر دیا جائے گا تو وہ کہتے ہیں کہ قرآن سے مہر دہی حیات کا ثبوت ہے۔ حیات دنیوی، اور حیات اخروی۔ اور اس صوت میں حیات تین مائنی پڑے گی جیسے فرمان باری ہے اَمَلْنَا أَشْنَكَيْنِ وَاحْيَيْنَا أَشْنَكَيْنِ مگر اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ موت دہی ہوئی، ایک دنیائی، اور ایک فکری۔ اور حیات بھی دہی ہوئی، ایک حیات دنیوی اور دوسرہ حیات قبر جو حشر تک برابر رہے گی۔ مگر شارح اس کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ بغیر عادتہ روح کے میت کے پورے اجزاء بدن میں یا بعض کے انھور اتنی حیات پیدا کر دے جس سے وہ عذاب کی مشقتوں کا درتغیم کی لذتوں کا ادراک کر سکے جیسے اسی معمولی حیات کیوجہ سے ارشاد باری ہے

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَنْفَعُكَ ۚ اور میت کو مجاد اور میت کہنا اس حیات کے مقابلہ میں ہے جو اسکو دنیوی زندگی میں حاصل تھی، مگر شارح کا یہ جواب قلیل تامل ہے اس لئے کہ احادیث صحیحہ سے یہ بات ثابت ہے کہ سوال کے وقت میں بدن میں روح کا اعادہ کر دیا جاتا ہے، لہذا اس تاویل کی کوئی ضرورت نہیں ہے جو شارح نے پیش فرمائی ہے اور بارہ اعتراض جو معتزلہ نے آیت کے ذریعہ وارد کیے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ وقت سوال روح کا اعادہ کر دیا جائیگا مگر یہ حیات ضعیف ہوگی، ایسی ضعیف ہوگی کہ جس کے زوال کو موت سے تعبیر نہ کیا جاسکے لہذا اب یہ حکم لایذ وقون فیھا الموت الا الموتۃ الاولیٰ کے منافی نہ ہوگا۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اس حیات کے متحقق ہونے کی وجہ سے یہ ضروری نہ ہوگا کہ وہ حرکت بھی کرے اور کم یو جہ سے مضطرب ہو۔ یا اس کے اوپر عذاب کا اثر بھی دیکھا جائے۔ لہذا جس شخص کو درد نہ لے کھا لیا ہو اور وہ ان کے بلون میں ہو یا کوئی دریا میں غرق ہو گیا ہو یا اسکو سوئی دی گئی ہو اسکو وہیں عذاب ہوگا اگرچہ ہم اس کا مشاہدہ نہ کر سکیں اس لئے کہ یہ عذاب برزخی ہے اور قبر کا ذکر اسوجہ سے ہے کہ عموماً لوگ قبر ہی میں دفن کر دیئے جاتے ہیں۔

**تنبیہ :-** حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الروح میں اس مسئلہ پر گفتگو فرمائی ہے ان کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ عالم تین ہیں۔ دہ عالم دنیا، دہ عالم برزخ، دہ عالم آخرت۔ اور تینوں عالموں کے احکام جدا جدا ہیں۔ عالم دنیا کے اندر جملہ احکام کا مکلف بالذات بدن ہے اور روح بدن کے تابع ہے۔ پٹائی ہوتی ہے تو بدن کی، کھانا کھاتا ہے تو بدن، نماز پڑھتا ہے تو بدن البتہ روح بھی بطریق تبعیت اس سے متاثر ہوتی رہتی ہے اور عالم برزخ کے اندر روح اصل اور بدن اس کے تابع ہوتا ہے۔ لہذا جب تک بدن باقی ہے بالتبع وہ بھی عذاب و تنجیم سے متاثر ہوگا اور اگر فنا ہو جائے تو روح جو اصل وبالذات ہے وہ موجود ہے اسکو عذاب ہوگا اور عالم آخرت کے اندر بدن اور روح دونوں معبود ہوں گے، کوئی کسی کے تابع نہ ہوگا۔ فرمان باری عَلَّمَا نَضِیْقُ جَلَدُہُمْ بَلْ لَنَأْمُ جَلَدُہُ غَیْرَ هَالِکٍ وَفَا الْعَذَابِ اس پر دال ہے۔

اس تحقیق کی روشنی میں معتزلہ اور وافض کا اشکال بالکل ختم ہو گیا اس لئے کہ برزخ کے اندر مقبوض اصلی روح ہے اور وہ باقی ہے اور رہنے والا جہاں کہیں بھی ہو خواہ جلا دیا گیا ہو یا غرق ہوا ہو تو اس کی روح موجود ہے اسکو عذاب کیلئے بدن کی ضرورت نہیں ہے۔

وَمَنْ تَأْمَلْ فِي عِبَائِهِ مَلِكًا وَمَلَكُوتًا وَغَرَائِبَ قَدَرَتِهِ وَحِجَبَاتِهِ لَمْ يَتَبَعِدْ  
أَمْثَالَ ذَلِكَ فَضْلًا عَنْ الْأَسْتَحَالَةِ

**ترجمہ** اور جو غور کرے گا اس کے ملک اور ملکوت کے عجائبات میں اور اسکی قدرت و جبروت

کے عزائب میں وہ اس کے امثال کو مستبعد نہیں جانتیگا چہ جائیکہ محال جائے۔

## تشریح

ملک وہ عالم جو محسوس و مشاہد ہے، ملکوت عالم غیبات، ملکوت کے معنی ملک عظیم کے ہیں، واؤ اور تار مبالغہ کیلئے ہیں اور ملکوت ملک کے بعد درج میں ترقی کیلئے ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ ملک وہ عالم سفلی ہے اور ملکوت عالم علوی ہے اور بعض نے کہا ہے کہ جو محسوسات میں سے ہیں وہ ملک ہے جیسے انسان حیوانات وغیرہ اور جو غائب عن الحس ہیں جیسے ملائکہ اور ارواح اور جن یہ ملکوت ہے۔ جبروت، جبر کا مبالغہ، بمعنی عظمت یعنی جو اس کی قدرت و عظمت کے عزائب میں غور کر لیا وہ ان باتوں کو محال تو کیا جانتا مستبعد بھی نہ سمجھے گا۔ فضلاً بر بنابر حال منصوب ہے یا مغفول مطلق ہوئی دہرے منصوب ہے۔

وَاعْلَمُوا أَنَّهُ لَمَّا كَانَ أَحْوَالُ الْقَبْرِ مِمَّا هُوَ مُتَوَسِّطٌ بَيْنَ أُمُورِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ أَفْرَدَ هَذَا بِالذِّكْرِ شَمَّ اشْتِغَالِ بَيَانِ حَقِيقَةِ الْحَشَى وَتَفَاصِيلِ مَا يَتَعَلَّقُ بِأُمُورِ الْآخِرَةِ وَدَلِيلِ الْكُلِّ أَمَّا أُمُورٌ مُمَكَّنَةٌ أَخْبَرُ بِهَا الضَّادُ وَنَطَقَ بِهَا الْكَتَابُ وَ السَّنَةُ فَتَكُونُ ثَابِتَةً وَصَوْرُ حَقِيقَةٍ كُلِّ مَنْهَا تَحْقِيقًا وَتَأَكِيدًا وَاعْتِنَاءً بِشَأْنِهِ فَقَالَ۔

## ترجمہ

اور جان تو تحقیق کر جبکہ احوال قبر ان احوال میں سے ہیں جو درمیان میں ہیں دنیا اور آخرت کے امور کے تو ان کو مصنف نے الگ بیان کیا، پھر مصنف مشغول ہو گئے محشر کے حق ہونیکے بیان میں ان تفصیل کے بیان کرنے میں جو امور آخرت سے متعلق ہیں اور دلیل ان سب کی یہ ہے کہ یہ سب امور ممکن ہیں جبکہ بارے میں صادق نے خبر دی ہے اور کتاب اور حدیث ان احوال کے سلسلہ میں ناطق ہیں تو یہ تمام امور ثابت ہوں گے اور مصنف نے صراحت فرمائی احوال آخرت میں سے ہر ایک کے حق ہونیکے تحقیق اور تاکید کی عرض سے اور ہر ایک کی شان کا لحاظ رکھنے کی وجہ سے۔

## تشریح

یہاں سے شارح یہ فرماتے ہیں کہ احوال قبر وہ احوال برزخ ہیں جو دنیا اور آخرت کے درمیان کا حصہ ہے اسلئے مصنف نے احوال قبر کو الگ ذکر کیا اور پھر اس کے بعد احوال آخرت کو بیان کرنے میں مشغول ہو گئے، اور اقبل میں یہ احوال گذر چکے ہیں کہ امر ممکن کی جب مختصر صادق خبر دے تو اس پر یقین کرنا ضروری ہے۔ لہذا احوال عذاب قبر اور احوال آخرت سب امور ممکنہ ہیں کتاب اور سنت سے ان کے احوال معلوم ہیں جن پر ایمان لانا ضروری ہے۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے احوال آخرت کو بیان کرتے ہوئے وہ طریقہ نہیں اپنایا جو احوال قبر کو بیان کرتے ہوئے اپنایا تھا یعنی سب کی خبر ثابت بعد میں بیان کی تھی بلکہ یہاں ہر ایک کے ساتھ خبر بیان کرتے ہوئے

یوں کہیں گے البعث حقاً والوزن حق وغیرہ۔ تو شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے احوال آخرت کو بیان کرتے ہوئے یہ طریقہ اختیار کیا کہ ہر حکم محقق اور مذکور ہو جائے۔ نیز ہر ایک امر ان امور میں سے مہتمم بالشان ہے لہذا انکی شان کا لحاظ کرتے ہوئے ہر ایک کو الگ بیان کیا ہے۔

وَالْبَعْثُ وَهُوَ أَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ تَعَالَى الْمَوْتَى مِنَ الْقُبُورِ بِأَنْ يَجْمَعَ أَجْزَاءَهُمُ الْأَصْلِيَّةَ وَيُعِيدَ الْأَرْوَاحَ إِلَيْهَا حَقًّا لِقَوْلِهِ تَعَالَى نَحْنُ أَنْكُمُ الْغَيْبُ ثُمَّ يَبْعَثُونَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ إِلَى الْغَيْرِ ذَلِكُمُ مِنَ النِّصْوَصِ الْفَاطِطَةِ الْغَائِبَةِ بِحُشَى الْأَجْسَادِ

## ترجمہ

اور بے شک (مرنے کے بعد دوبارہ اٹھایا جانا) اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مردوں کو قبروں سے اٹھائے اس طریقہ پر کہ ان کے اجزاء اہلہ کو جمع کر دے اور ان کی جانب ہوتوں کو لوٹا دے گا یہ حق ہے۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان "ثم انکم یوم القیۃ تبعثون" کی وجہ سے، اور اللہ تعالیٰ کے فرمان "قل یحییہا الذی انشاہا اول مرۃ" کی وجہ سے، اس کے علاوہ وہ نصوص جو قطعی ہیں جو جموں کے جمع کئے جانے کے سلسلے میں ناطق ہیں۔

## تشریح

تمام احکام شرعیہ کا مدار مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونے اور اس کے بعد کے احوال ماننے پر ہے ورنہ ساری شریعت باطل ہو کر رہ جاتیگی۔ اس لئے مصنفؒ نے یہاں سے بعثت اور ان کے بعد کے احوال آخرت کا ذکر فرمایا ہے کہتے ہیں کہ بعثت حق ہے جس پر ایمان لائے بغیر کسی مسلمان نہیں ہوتا۔ بعثت کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت کاملہ سے مردوں کو دوبارہ زندہ کرے گا یعنی ان کے اجزاء اہلہ کو جمع کر کے ان میں روح ڈال دے گا پھر اس کے بعد شر کے احوال سے زندہ کو سابقہ پڑے گا۔ یہاں شارح نے دلیل میں دو آیتیں ذکر فرمائی ہیں۔ پہلی آیت "ثم انکم یوم القیۃ تبعثون" پھر تم قیامت کے دن کھڑے کئے جاؤ گے یعنی جس نے پہلی مرتبہ پیدا کیا تھا وہی دوبارہ بنا کر کھڑا کر دے گا تاکہ پہلے وجود کی مستور قوتیں اور اعمال کے نتائج کامل ترین صورتوں میں ظاہر ہو کر ثابت کر دیں کہ اتنا بڑا کارخانہ کوئی بیکار اور بے نتیجہ ڈھونگ نہیں بنایا گیا۔ دوسری آیت "قال من یحیی العظام وہی زیم" قل یحییہا الذی انشاہا اول مرۃ ذلک یوم یخلق خلقاً یعلم" ابی بن خلف نے کہا تھا جب ہڈیاں کھو کر رہی ہو جائیں گی تو انکو کون زندہ کرے گا۔ یعنی اس الحق نے خدا پر کیسے فقرے چسپاں کئے گویا اس قادر مطلق کو عاجز مخلوق کی طرح فرق کر لیا ہے جو کہتا ہے کہ آخر جب بدن گل سڑ کر صرف ہڈیاں رہ گئیں وہ بھی بوسیدہ پرانی اور کھو کر رہی تو انھیں دوبارہ کون زندہ کرے گا ایسا سوال کرتے وقت اس کو اپنی پیدائش یاد نہیں

رہی ورنہ اس قطرہ ناچیز کو ایسے الفاظ کہنے کی جرأت نہ ہوتی، اپنی اصل پر نظر کر کے شرماتا اور کچھ عقل سے کام لیکر اپنے سوال کا جواب بھی حاصل کر لیتا ہو اگلی آیت میں مذکور رہے، ارشاد باری ہوگا کہ اے پیغمبرؐ۔ آپ فرمادیجئے کہ انکو وہ زندہ کرے گا جس نے انکو پہلی بار بنایا تھا اور وہ سب بنانا جانتا ہے یعنی جس نے پہلی مرتبہ ان ہڈیوں کو بن کر ان میں جان ڈالی اسے دوسری بار جان ڈالنا کیا مشکل ہے بلکہ یہ تو پہلے سے زیادہ آسان ہونا چاہئے (وہو اہون علیہ) اور اس قادر مطلق کیلئے تو سب ہی چیز آسان ہے پہلی مرتبہ ہو یا دوسری مرتبہ، وہ ہر طرح بنانا جانتا ہے اور بدن کے اجزاء اور ہڈیوں کے ریزے جہاں کہیں منتشر ہو گئے ہوں ان کا ایک ایک اس کے علم میں ہے۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ یہ دو آیتیں تو ہم نے بطور نوٹ پیش کر دیں ورنہ ایسی آیات بیشمار ہیں جن سے یہ بات یقینی طور سے معلوم ہوتی ہے کہ مرنیکے بعد دوبارہ اٹھایا جاتا ہے۔

**سوال :-** اجزاء اہلیہ سے کیا مراد ہے؟ **جواب :-** انسان کے بدن کا وہ حصہ جو اول پیدائش سے آخر حیات تک رہتا ہے اور بدن انسانی میں دیگر عواض و اسباب کیوجہ سے کوئی بیشی، لاغری اور موٹاپا ظاہر ہوتا ہے وہ اجزاء اہلیہ میں داخل نہیں ہیں۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ بدن انسانی میں دو قسم کے اجزاء ہوتے ہیں ایک اجزاء اہلیہ، کہ جو اول سے آخر تک باقی رہتے ہیں اور دوسرے اجزاء زائدہ اور عارضہ کہ جن میں تغیر و تبدل کمی بیشی ہوتی رہتی ہے جیسا کہ انسان بچہ اور جوان اور بوڑھا ہوتا ہے اول عمر سے آخر عمر تک وہ وہی انسان کہلاتا ہے حالانکہ اس مدت میں اس کے جسم میں ہزاروں تغیر و تبدل پیش آتے ہیں اور وقتاً فوقتاً جسم گھٹنا بڑھتا رہتا ہے، معلوم ہوگا کہ زید کے اجزاء اہلیہ میں کوئی تغیر نہیں ہوا، صورت اجزاء زائدہ میں تغیر و تبدل ہوتا رہا پس حشر کے وقت ہر انسان کے اجزاء اہلیہ علیحدہ کر دیئے جائیں گے اور ہر شخص اپنے اپنے اجزاء اہلیہ کے ساتھ اٹھایا جائے گا الفاظ دیگر انسان اور بدن میں فرق ہے کیونکہ بدن میں فزہی اور لاغری کیوجہ سے کمی اور زیادتی ہوتی رہتی ہے مگر انسانیت میں کوئی کمی اور زیادتی نہیں ہوتی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ اجزاء اہلیہ سے مراد وہی ذرات ہوں جو حضرت آدم علیہ السلام کی پشت سے عہد لینے کے وقت نکالے گئے تھے۔ کما قال اللہ تعالیٰ "واذا أخذ ربکم من بنی آدم ذریعتہم و ذلہم علیٰ انفسہم علیٰ انفسہم" اور حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کی اولاد کو ان کی پشت سے ذرات کی ہیئت اور شکل پر نکالا اور جب نہیں کہ یہ ذرات چھوٹے کے اعتبار سے اجزاء لا تجزئی ہوں، اور صورت اور ہیئت کے اعتبار سے انسان ہوں اسی لئے اللہ تعالیٰ نے ان پر ذرات کا اطلاق فرمایا، ذرات کا لفظ نہیں فرمایا اس لئے کہ ذریت کا اطلاق جب ہی ہوتا ہے کہ صورت بن چکی ہو، شاید اتنی تفصیل اجزاء اہلیہ کو سمجھنے کیلئے کافی ہو گئی ہوگی۔

وَأَنَّكَ الْفَلَسَفَةُ بِنَاءً عَلٰی مُتَنَاحٍ اَعَادَةُ الْمُعَدِّومِ بَعِيْنُهَا وَهُوَ مَعَ اِنَّهَا لَا دَلِيْلَ لِهَيْمٍ عَلِيْهِ  
يَعْتَدِبُهَا غَيْرُ مُضَيٍّ بِالْمَقْصُوْدِ لَا نِ مَرَادَاتُ اَنْ اَللّٰهُ تَعَالٰی يَجْمَعُ الْاِجْزَاءَ الْاَحْلِيَّةَ لِلْاِنْسَانِ وَيُعِيدُ  
رَوْحَهَا اِلَيْهِ سَوَاءٌ سَمِيَ ذٰلِكَ اَعَادَةُ الْمُعَدِّومِ بَعِيْنُهَا اَوْ لَمْ يَسَمَّ -

## ترجمہ

اور فلاسفہ نے بحث کا انکار کیا ہے بنا کر کہتے ہوئے معدوم کے بعینہ اعادة کے متنع ہونے  
پر اور یہ بات باوجودیکہ ان کے لئے اس پر کوئی معتد بہ دلیل نہیں ہے مقصود کے لئے  
مضہ نہیں اس لئے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اہلیہ کو جمع کرے گا اور انسان کی جانب  
اسکی روح کو لوٹا دے گا خواہ اس کا نام بعینہ معدوم کا اعادة رکھا جائے یا نہ رکھا جائے۔

## تشریح

فلاسفہ اپنی کوتاہ نظر سی کیوجہ سے جہاں دیگر حقائق شرعیہ کے سمجھنے میں بیچ و خم کے شکار ہوتے  
ہیں ایسے ہی انھوں نے معاد جسمانی کا یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ معاد جسمانی میں معدوم کا اعادة  
لازم آتا ہے حالانکہ معدوم کا اعادة محال ہے حالانکہ انکی یہ بات کہ معدوم کا اعادة محال ہے محض ایک غوی  
ہے جس پر کوئی دلیل قائم نہیں جس طرح معدوم کی ایجاد ممکن ہی نہیں بلکہ واضح ہے اسی طرح معدوم کی ایجاد  
ثانی یعنی اعادة بھی ممکن ہوگا وجود اور عدم موت اور حیات نفس ماہیت کے عوارض میں سے ہے نہ کہ  
عین ماہیت نہ لازم ماہیت جس طرح فوم اور لفظ اور حرارت اور برودت کا ماہیت واحدہ پر لوازم اور  
تعاقب جائز ہے اسی طرح وجود اور عدم کا توارد بھی ماہیت واحدہ پر جائز ہے، ایجاد اور اعدام، احیاء اور  
امات کا امکان کسی خاص زمانہ پر موقوف نہیں لہذا یہ کہنا کہ احیاء اور زمانہ سابق میں ہونیکے سبب ممکن ہے  
اور احیاء ثانی زمانہ لاحق میں ہونیکے وجہ سے متنع ہے غیر معقول ہے ہاں اگر اعادة بشرط الزمان الاول کے ہم قائل  
ہوتے تو بیشک استحالة لازم آتا پس جس طرح معدوم کی ایجاد زمانہ اول میں ممکن تھی بعینہ اسی طرح دوسرے  
زمانہ میں اس معدوم کی ایجاد ثانی بھی ممکن ہوگی زمانہ کے بدلنے سے جو ایجاد ممکن تھی وہ محال نہ بن جائے  
گی جن لوگوں نے معدوم کے بعینہ اعادة کو محال قرار دیا ہے انکی دلیل یہ ہے کہ معدوم اشارۃ عقلیہ کو قبول نہیں  
کرتا تو اس پر امکان خود کا حکم لگنا کیسے صحیح ہوگا؟

**جواب** - یہ اصول غلط ہے اس لئے کہ عقل افلاطون اور اسکندر یہ کی جانب اشارہ کرتی ہے جس کی صحت  
میں کوئی کلام نہیں اور اگر متنع پر حکم لگنا بالکل بے باطل ہے تو شریک الباری متنع، اجتماع التقيضين محال وغیرہ  
میں کیسے حکم ایجادنی لگا دے گا کیا؟ پھر ہماری گفتگو اس میں ہے کہ موجودات ثنائیت کے بعد لوٹائے جاسکتے  
ہیں تو یہ معدوم پر کہاں حکم ہوا۔

شارح کی عبارت ”وَهُوَ (اِی مُتَنَاحٍ اَعَادَةُ الْمُعَدِّومِ) مَعَ اِنَّهَا لَا دَلِيْلَ لِهَيْمٍ يَعْتَدِبُهَا غَيْرُ مُضَيٍّ بِالْمَقْصُوْدِ“  
ہو مبتدا ہے اور غیر مضہ اس کی خبر ہے۔ اور مقتر کے اندر ضمیر متشدد احوال ہے اور مبتدا اور خبر کے درمیان کا

پورا جملہ اس حال واقع ہے یعنی اگرچہ فلاسفہ کے پاس اپنے دعویٰ پر کوئی لائق اعتقاد دلیل نہیں بلکہ انکی ہر دلیل محدود و مشہد ہے اس کے باوجود عادیہ معدوم کو متنع کہنا ہمارے مقصود کیلئے مضہر نہیں کیونکہ ہم عادیہ معدوم کے قائل نہیں بلکہ ہم ایجاد بعد العدم کے قائل ہیں جس میں معدوم محض کا عادیہ نہیں بلکہ اس کے اجزاء اصلہ کا عادیہ ہے۔ اسلئے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ انسان کے اجزاء کے متفرق ہونے کے بعد اللہ تعالیٰ ان کو جمع کرے گا اور اس میں روح کا عادیہ کرے گا تو یہ اجزاء اصلہ کا عادیہ معدوم کے عادیہ کی قبیل سے نہ ہوگا اور اگر ہم اسی کا نام عادیہ معدوم رکھنا چاہتے ہو تو رکھ لو ہم تسمیہ میں تم سے جھگڑا نہیں کرتے مگر یہ یاد رکھنا کہ یہ درحقیقت عادیہ معدوم نہ کہلائیگا۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے بنی قریظہ جزیرہ طلب کیا تو وہ بولے کہ ہم جزیرہ تو نہ دیں گے اس میں ہماری ذات ہے البتہ ہم دو گن صدقہ دیکر یں گے۔ حضرت عمرؓ نے اسکو مان لیا اور فرمایا کہ یہ ہے جزیرہ ہی، نام تم اس کا جو چاہو رکھ لو۔

**تنبیہ (۱):** فلاسفہ طبعیین کہتے ہیں کہ نفس ناطقہ موت سے فنا ہو جاتا ہے اسلئے کہ نفس ناطقہ مزاج معتدل یا خون متسارع یا خلط معتدل یا اس بخار لطیف کا نام ہے جو قلب سے پیدا ہوتا ہے، توان لوگوں کے نزدیک نہ حشر ہے اور نہ ثواب اور نہ عقاب اور یہ کھلا ہوا شرک ہے۔ فلاسفہ البیین کا کہنا یہ ہے کہ نفس جو ہر مجرد عن المادہ ہے جو فنا کو قبول نہیں کرتا اور ان کے نزدیک حشر ہے مراد وہ کیفیات ہیں جو نفس پر بدن سے مفارقت کے بعد جاری ہوتی ہیں یعنی خوشی اور غم میں نے کہا کہ کمالات علیہ کا کاسب یہی نفس تھا۔ لہذا اس پر کیفیات مذکورہ کا جواز ہوگا، اور انھوں نے کہا کہ شریعت میں جو جنت کے اشجار و انہار وغیرہ، اور جہنم کے سانپ پھوڑوں وغیرہ کا ذکر ہے تو اس سے مراد یہی حشر و حیات ہے ان نعمتوں سے اور عقوبتوں سے صرف نفس کو واسطہ پر بیجا بیسی انھوں نے معاد جسمانی کا انکار کر لیا ہے۔ علماء رافضیہ و اجماع نے فلاسفہ کے مذکورہ دلوں گرد ہوں کی تکفیر کی ہے۔ اول کا کفر تو کھلا ہوا ہے اور ثانی کا کفر اسلئے کہ انھوں نے نہیوں قطعیہ میں ایسی تاویلات کی ہیں جو ان کے انکار کے مراد ہیں۔

**تنبیہ (۲):** معدوم کا عادیہ جائز ہے یا نہیں، اس میں عقائد کا اختلاف ہے۔ اکثر متکلمین اشاعہ اور مشائخ معتزلہ میں سے اسکو جائز قرار دیتے ہیں لیکن پھر معدوم کے شئی اور غیر شئی ہونے میں آپس میں اختلاف ہے (کمائیاتی) بعض متکلمین اور فلاسفہ اس کو محال قرار دیتے ہیں متکلمین میں سے جن لوگوں نے عادیہ معدوم کو محال قرار دیا ہے وہ معاد جسمانی کے منکر نہیں بلکہ وہ کہتے ہیں کہ معاد کے اندر معدوم کا عادیہ نہیں ہوتا بلکہ اجزاء اصلہ کے تفرق کے بعد ان کا اجتماع ہوتا ہے مگر عادیہ معدوم کہنا غلط ہے۔

وہذا یقظ ما قالوا ان لو اكل انسان انساناً بحيث صار جزءاً منه فملك الاجزاء اما ان تعاد في عار هو حق او في احد سوا فلا يكون الا خروماً اذاً جميع اجزائه، وذلك لان المعاد اذا هو الاجزاء الالهية الباقية من اول العمر الاخرة والاجزاء المأكولة فضيلة في الاكل لا اصلية۔

## ترجمہ

اور اس سے (ہمارے اجزاء اہلیہ کے اعادہ کے قائل ہونے سے) دور ہو جائیگا وہ اعتراض جو فلاسفہ نے کیا ہے کہ اگر کوئی انسان کسی دوسرے انسان کو کھائے اس طرح کہ ماکول آکل کا جزو رہے تو وہ اجزاء باقوان دونوں میں لوٹائے جائینگے اور یہ محال ہے یا ان دونوں میں سے ایک میں تو دوسرا اپنے پورے اجزاء کے ساتھ معاد (لوٹایا ہوا) نہ ہوا۔ اور یہ سقوطِ اعتراض ہے کہ جنگو لوٹایا جائے گا وہ اجزاء اہلیہ ہوں گے جو اقل عمر سے آخر عمر تک باقی رہیں گے اور اجزاء ماکولہ آکل میں زائد نہیں اہلیہ نہیں ہیں۔

## تشریح

یہاں سے شارح فلاسفہ کا ایک قوی اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ جب ایک انسان دوسرے کو کھایا جائے اور انسان ماکول آکل کا جزو بدن بن جائے اور دونوں مل کر ایک ہوں جائیں تو اگر بعثت کے وقت دونوں کو متحدہ اجزاء ہونگی وجہ سے ایک جسم کے ساتھ زندہ کیا جائے تو دوسروں کا ایک انسان کے ساتھ متعلق ہونا لازم آئے گا جو محال و باطل ہے اور اگر آکل اور ماکول کو علیحدہ علیحدہ زندہ کیا جائے اور حشر کے وقت آکل سے ماکول کے اجزاء علیحدہ کر لئے جائیں تو آکل کا لعینہ اور جمیع اجزاء حشر نہ ہوا حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ حشر لعینہ اور جمیع اجزاء ہو گا۔ شارح نے اسی بات کو یوں ارشاد فرمایا: ”تکلیف الاجزاء انان تعاد فیہا معاد و ہو محال“ یعنی وہ اجزاء جو اکل کے اجزاء بن چکے ہیں اگر ان کو آکل اور ماکول میں لوٹایا جائے تو یہ محال ہے اگرچہ دوسروں کا محل واحد کے ساتھ تعلق نہ ہو مگر جزو واحد کا آن واحد میں دو ممکنوں میں ہونا لازم آتا ہے جو بدایت باطل ہے۔ جواب اس کا وہ ہے جو ہم ماقبل میں تحریر کر چکے ہیں یعنی اجزاء اہلیہ کی حقیقت جب وہ سامنے رہے گی تو یہ اعتراض وارد نہ ہو گا اور آکل اور ماکول دونوں کو ان کے اجزاء اہلیہ کیساتھ لوٹایا جائیگا۔

فان قيل هذا قول بالتناهي لان البدن الثاني ليس هو الاول لما مر في الحديث من اهل الجنة جرد مرق وان الجعفي ضرسه مثل الحيد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناهي فيه قدم ساسخ -

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تو تناسخ کا قائل ہونا ہے اس لئے کہ دوسرا بدن وہ پہلا بدن نہیں ہے بلکہ اس کے کہدیش میں وارد ہوا ہے کہ اہل جنت بے بال اور بے داڑھی ہوں گے اور جنہی کی داڑھ اہل جنت کے مثل ہوگی اور اسی وجہ سے کہا جس نے کہا کہ نہیں ہے کوئی مذہب مگر تناسخ کا اس میں مضبوط قدم ہے۔

## تشریح

یہاں اولاً چند باتیں سمجھ لینی چاہئیں (۱) شارح جس کو آداگوں بھی کہتے ہیں جسکی حقیقت یہ ہے کہ روح بار بار اسی عالم حسی میں حیوان اور جنم بدلتی رہے اور مختلف حیوانوں اور جنموں



میں آنا ہی روح کی جزامہ و سزا ہے پہلے جون میں اس نے جیسے کارنامے کئے تھے اسی کے مطابق اسکو دوسرا جیون اور جہنم ملے گا۔ یہ ہندوؤں کا مذہب ہے (۲) مجرڈ، اُجرڈ کی جمع ہے۔ اگر دودھ ہے جسکو مواعج زینت کے علاوہ کہیں بال نہ ہوں، یعنی جتنی لوگوں کو پشیم اور بغل وغیرہ کے بال نہ ہوں گے۔ مجرڈ، اُجرڈ کی جمع ہے امر دودھ ہے جسکے دائرہ میں نہ ہو۔ ترمذی میں ہے کہ اہل جنت ایسی حالت میں ہوں گے کہ مواعج زینت کے علاوہ ان کے بدن پر بال نہ ہوں گے اور نہ ان کے دائرہ میں ہوگی اور وہ ایسے ہوں گے جیسے تیش یا تینتیس سال کی عمر میں ہوتے ہیں۔ ہرنسٹ، ڈاڑھ۔ اُحد، مدینہ میں ایک پہاڑ ہے جسکو دوسرے پہاڑوں سے متفرق اور الگ ہونیکلی وجہ سے اُحد کہا جاتا ہے۔

جب یہ تفصیل ذہن نشین ہوگئی تو اب سنئے! یہاں ایک اعتراض ہوتا ہے کہ آپ معاوجمانی کے تو قائل ہو گئے مگر درحقیقت یہ تو تناسخ کا قائل ہوتا ہے اس لئے کہ جو لوگ تناسخ کے قائل ہیں وہ یہی کہتے ہیں کہ روح ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہو جاتی ہے اور اس کے قائل آپ بھی ہو گئے؟ کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ جتنی لوگ اگر دودھ اور آمد ہوں گے اور جہنمی کی ڈاڑھ اُحد پہاڑ کے برابر ہوگی۔ حالانکہ اس کا پہلا بدن ایسا نہ تھا کہ بال نہ ہوں اور دائرہ میں نہ ہو، یا اس کی ڈاڑھ اُحد پہاڑ کے برابر ہو۔ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہ دوسرا بدن ہے اور اسی کو تناسخ کہتے ہیں۔ ایک طرف آپ تناسخ کا ابطال کرتے ہیں مگر یہاں کھلے الفاظ میں آپ نے تناسخ کا اعتراف کر لیا ہے، اور علامہ جلال الدین رومی صاحب شہنوی شریف نے اسی وجہ سے یہ فرمایا ہے کہ ہر مذہب تناسخ کا قائل ہے کیونکہ بدن آخری بدن دنیوی کا غیر ہے۔ اس سے بھی تناسخ کا ثبوت ہوتا ہے۔

**تنبیہ:**۔ مولانا رومی بہت بڑے بزرگ اور عالم اکبر اور حکم ہیں ان کے کلام کا یہ مطلب لینا جو ظاہر عبارت سے مفہوم ہوتا ہے قطعاً غلط ہے وہ ہرگز تناسخ کے نہ قائل ہیں اور نہ اس سے راہی ہیں بلکہ اس کلام سے ان کا مقصد ان لوگوں پر اعتراض کرنا ہے جو ان دلائل سے بحث کرتے ہیں اور ان کے علم اللہ کے حوالے نہیں کرتے۔ بات حضرت کی مناسب ہے حقیقی علم اللہ کی کو ہے مگر اہل اسلام کی اگر کچھ مجبوریاں سامنے آتی ہیں تو (مثلاً اعتراضات کفار) برہنہ مجبوری نصوص کو سامنے رکھتے ہوئے ان دلائل سے گفتگو تک نوبت پہنچ جاتی ہے جس میں وہ معذور رہیں۔ یہ معترض کا اعتراض ہے آگے شارح اس کا جواب دیں گے فرماتے ہیں۔

قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقاً من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمى مثل ذلك تناسخاً كان نزاعاً في مجرد الاسم ولا دليل على استعماله اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيقتها سواء سمى تناسخاً ام لا۔

## ترجمہ

تو ہم جواب دینے کے تنازع لازم آئیگا اگر دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاء اہلیہ سے پیدا نہ کیا گیا ہو اور اگر اس کے مثل کا نام تنازع رکھا جائے تو محض نام میں نزاع ہوگا اور اس بدن کے مثل کی جانب عادتہ روح کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ دلائل اس کے حق ہونے پر قائم ہیں خواہ اس کا نام تنازع رکھا جائے یا نہیں۔

## تشریح

شارح نے جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ تنازع اس وقت ہوتا جبکہ دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاء اہلیہ سے نہ بنایا جاتا اور یہاں جب دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاء اہلیہ سے بنایا گیا ہے تو دونوں بدنوں میں صرف ہیئت اور ترکیب کا فرق ہے۔ اور اس تغیر ہیئت کا نام تنازع نہیں ہے اس لئے کہ ان کے بدن میں اول عمر سے آخر عمر تک بیشمار تغیرات ہوتے رہتے ہیں مگر ان تغیرات کو بالا جماع تنازع نہیں کہا جاتا۔

اور اگر آپ کو صند ہے کہ روح کے اس بدن سے تعلق کو جو بدن اول کے اجزاء اہلیہ سے بنائے تنازع ہی کہا جائے تو تجھے مگر یہ اختلاف صرف اس سلسلے میں ہوگا کہ اس کا نام تنازع ہے یا نہیں؟ ہم اسکو تنازع کہنے کو تیار نہیں ہیں اور اس جیسے بدن کی جانب عادتہ روح کے استحالة پر کوئی دلیل عقلی اور نقلی قائم نہیں ہے بلکہ دلائل عقلیہ اور نقلیہ سے اس کے حق ہونے پر ثبوت ملتا ہے خواہ آپ اس کو تنازع سے تعبیر کریں یا کچھ اور کہیں۔

**مفت زکیا:** ایک حدیث میں ہے کہ صرف حضرت ابراہیمؑ اور ابو بکر صدیقؓ کو جنت میں داڑھی ہوگی حافظ ابن جریرؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث درست نہیں ہے اور کتب حدیث میں اس کا کچھ تذکرہ نہیں ملتا۔ طرانیؒ: بسند ضعیف ایک حدیث روایت کی کہ جنتی لوگ اُمرد اور اُجرد ہوں گے۔ علاوہ حضرت موسیٰؑ کے کہ ان کی داڑھی ہوگی جو ان تک ہوگی مگر اس سلسلہ میں سب روایات موضوع ہیں

**تنبیہ:** ہندوؤں کا عقیدہ تنازع کا ہے ہماری مذکورہ تحریرات سے جب حشر کا اثبات ہو گیا تو اس کا ابطال خود بخود ہو گیا اگر کسی کو تفصیل دیکھنی ہو تو علم الکلام کے ضمن میں اسکی تفصیلی تردید موجود ہے

وَالْوَزْنُ حَقٌّ لِّقَوْلِهِ تَعَالَى وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ وَالْمِيزَانُ عِبَارَةٌ عَمَّا يَعْرِفُ بِهِ مَقَادِيرَ الْأَعْمَالِ وَالْعَقْلُ قَاصِدٌ عَنِ ادِّسَالِ كَيْفِيَّتِهَا

## ترجمہ

اور وزن حق ہے، اللہ کے فرمان کی وجہ سے اور وزن اس دن حق ہے اور میزان مراد ہے اس چیز سے جس سے اعمال کی مقداریں معلوم ہوں اور عقل اسکی کیفیت کے

ادراک سے قاصر ہے۔

## تشریح

یعنی تمام انسانوں کے حج کر نیکے بعد اعمال کا وزن کر نیکے لئے ایک ترازو قائم کی جائیگی جس میں بندوں کے اقوال و افعال، اخلاق و اعمال سب کا وزن ہو گا تاکہ اس کی شان عدل اور انصاف ظاہر ہو اور شاہد باری ہے واللہ اعلم بالصواب۔ اور قیامت کے دن اعمال کا وزن حق ہے یعنی قیامت کے دن سب لوگوں کے اعمال کا وزن دیکھا جائے گا، جتنے اعمال قلبیہ اور اعمال جوارح دینی ہوں گے وہ کامیاب ہیں اور جن کا وزن، ہیکار یا وہ خسارہ میں رہے گا۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ہر شخص کے عمل و زن کے موافق لکھے جاتے ہیں ایک ہی کام ہے اگر اخلاص و صحت سے حکم شرعی کے موافق کیا اور ہر محل کیا تو اس کا وزن بڑھ گیا اور دکھاوے کو یا ریس کر کیا یا موافق حکم نہ کیا یا ٹھکانہ پر نہ کیا تو وزن گھٹ گیا آخرت میں وہ کاغذ ٹلیں گے جس کے نیک کام بھاری ہوتے تو برائیوں سے درگزر ہوا اور ہلکے ہوتے تو پکڑا گیا بعض علماء کا خیال ہے کہ اعمال جو اس وقت اعراض ہیں وہاں ایمان کی صورت میں مجتہد کر دیئے جائیں گے اور خود انھیں اعمال کو تولد جلتے گا کہا جاتا ہے کہ ہمارے اعمال تو غیر فالذات اعراض ہیں، جن کا ہر جزو وقوع میں آنے کے ساتھ ہی ساتھ معدوم ہوتا رہتا ہے پھر ان کا جمع ہونا اور نکلنا کیا معنی رکھتا ہے میں کہتا ہوں کہ گرام فون میں آج کل لمبی چوڑی تقریریں بند، بابائی ہیں کیا وہ تقریر اعراض میں سے نہیں؟ جن کا ایک حرف ہماری زبان سے اس دقت ادا ہو سکتا ہے جب اس سے پہلا حرف نکل کر فنا ہو جاتے پھر یہ تقریر کا سارا مجموعہ گرام فونوں میں کیسے جمع ہو گیا۔ اسی سے سمجھ لو کہ جو خداگرام فونوں کے موجب کا بھی موجب ہے اس کی قدرت سے کیا بعید ہے کہ ہمارے کل اعمال کے مکمل ریکارڈ تیار رکھے جس میں ایک شوشہ اور ذرہ بھی غائب نہ ہو، رہا ان کا وزن کیا جانا تو انھوں سے ہم کو اس قدر معلوم ہو چکا ہے کہ وزن ایسی میزان (ترازو) کے ذریعہ ہو گا جس میں کفایت اور رساں وغیرہ موجود ہیں لیکن میزان اور اس کے دونوں پہلے کس نوعیت اور کیفیت کے ہوں گے اور اس سے وزن معلوم کر نیکا کیا طریقہ ہو گا ان باتوں کا احاطہ کرنا ہماری عقل و افہام کی رسائی سے باہر ہے اس لئے ان کے جاننے کی ہمیں تکلیف نہیں دی گئی بلکہ ایک میزان کیا اس عالم کی جتنی چیزیں ہیں بجز اس کے ان کے نام ہم سن لیں اور ان کا کچھ اجمالی سا مفہوم جو قرآن و سنت سے بیان کر دیا ہے عقیدوں میں رکھیں، اس سے زائد تفصیلات پر مطلع ہونا ہماری حد و راز سے خارج ہے کیونکہ جن قوانین کے ماتحت اس عالم کا وجود اور نظم و نسق ہو گا ان پر ہم اس عالم میں رہتے ہوئے کچھ دسترس نہیں پاسکتے، اسی دنیا کی میزائوں کو دیکھ لو کتنی قسم کی ہیں ایک میزان وہ ہے جس سے سونا چاندی یا موتی ملتے ہیں ایک میزان سے غلہ اور سوختہ کا وزن کیا جاتا ہے ایک میزان عام ریلوے اسٹیشن پر ہوتی ہے جس سے مسافرین کا سامان تولتے ہیں اس کے علاوہ مقیاس انحراف یا مقیاس الہواء وغیرہ بھی ایک طرح کی میزائیں ہیں جس سے ہوا اور حرارت وغیرہ کے درجات معلوم ہو جاتے ہیں مگر مائیکر ہمارے بدن کی اندرونی حرارت کو جو اعراض میں سے ہے تول کر بتاتا ہے کہ اس دقت اس جسم میں اتنی دھگری حرارت پائی

جاتی ہے جب دنیا میں ہم بیسوں قسم کی میزائیں جو جسمانی ہیں مشاہدہ کرتے ہیں جن سے ایمان و اعراض کے اوزان و درجات کا تفاوت معلوم ہوتا ہے تو اس کا درمطلق کیلئے یہ کیا مشکل ہے کہ ایک حسی میزان قائم کر دے جس سے ہمارے اعمال کے اوزان و درجات کا تفاوت صورت و حشا ظاہر ہوتا ہے۔

**تنبیہ:**۔ الوزن یومئذ الحق۔ الوزن مبتدا، اور یومئذ اس کی خبر اور حق وزن کی صفت ہے اسی الوزن الحق کا حق یوم اذن سال الامم والرسول بعض حضرات کہتے ہیں کہ حق خبر ہے مبتدا محمدی کی یعنی ہوا حق، شارح نے فرمایا کہ عقل میزان کی کیفیت کے ادراک سے عاجز ہے لیکن احادیث نے اس کا کشف فرما دیا۔

و افکرتم المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امکن اعادتها لم یکن وزنها ولا نها  
معلومة لله تعالیٰ فوزنها عبث

**ترجمہ** اور معتزلے وزن کا انکار کیا ہے اسلئے کہ اعمال اعراض ہیں اگر ان کا اعادہ ممکن ہو تو ان کا وزن ممکن نہیں ہے اور اسلئے کہ اعمال اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں تو ان کا وزن کرنا عبث ہے۔

**تشریح** معتزلے نے کہا کہ وزن سے مراد حکم میں بدل و انصاف ہے یا جزاء اعمال ہے کیونکہ اعمال اعراض ہیں اور عرض و دروازوں میں باقی نہیں رہ پاتا تو اس کا اعادہ محال ہو گا اور اگر بالعرض اعادہ کو تسلیم کر لیں تو وزن غیر ممکن ہے اسلئے کہ وزن اجسام ثقلیہ کا ہوتا ہے اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو سب کچھ پہلے سے معلوم ہے اعمال تو نابلے فائدہ ہوا۔

والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال الى النبي فلو تنوزن فلا اشكال  
وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالیٰ معللة بالاعراض لعل في الوزن حكمة لا نعلم  
عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث۔

**ترجمہ** اور جواب یہ ہے کہ حدیث میں وارد ہے کہ اعمال کی کتابیں تولی جائیں گی تو کوئی اشکال نہیں اور اللہ تعالیٰ کے افعال کو معلل بالاعراض ماننے کی تقدیر پر شاید وزن میں ایسی حکمت ہے جس پر ہم مطلع نہیں ہیں اور ہمارا حکمت پر مطلع نہ ہونا عبث کو ثبات نہیں کرتا۔

**تشریح** شارح نے معتزلہ کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ بعض احادیث میں وارد ہے کہ اعمال نہیں بلکہ اعمال نے تو لے جائیں گے لہذا اعراض کے تولنے کا اشکال ختم ہو گیا اور باہر اشکال کہ تولنے سے کیا فائدہ ہے جب اللہ کو پہلے سے معلوم ہے تو اس کا جواب دیا کہ افعال باری معلل بالاعراض نہیں یعنی وہ کچھ کرے

اس میں اس کی کچھ غرض ہوا لیا نہیں ورد یہ نقصان کا باعث ہوگا اور اگر افعال باری کو مطلق بالا غرض مانا بھی جائے تو ہو سکتا ہے کہ اس میں ایسی حکمتیں اور مصالح ہوں جنکو ہم نہیں جانتے اور ہمارے جاننا باعث کومستلزم نہیں۔ ہم شروع میں جو تقریر پیش کر چکے ہیں اس سے یہ سارے اشکالات خود بخود ختم ہو جاتے ہیں آج کل تو خیالات کو توڑنے کی مشینیں موجود ہیں، طاقتوں کو توڑنے کی مشینیں موجود ہیں تو اعمال سئلے پر کیا اشکال ہو سکتا ہے۔ لہذا معتزلہ کی یہ تاویل کہ دن سے عدل وانصاف مراد ہے اس کی قدرت کی طرف عدم توجہ کی وجہ سے ہے۔

وَالْكِتَابُ الْمَشِيتُ فِي طَاعَاتِ الْعِبَادِ وَمَعَاصِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ كِتَابًا يُلْقَاهُ مَلَكٌ مِّنْ سَمَوَاتٍ مَّشْرُوءٌ أَوْ قَوْلٌ لَّهٗ تَعَالٰی  
فَاَمَّا مَنْ اَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ بِعِمَّتِهِ فَنُفُوسٌ يَّحَاسِبُ حَسَابًا يَّسِيرًا وَسَكَتٌ عَنْ ذِكْرِ الْحِسَابِ الْكِفَاءُ  
بِالْكِتَابِ وَالْكَرَمِ الْمَعْتَزِلَةُ زَعَمًا مِنْهُمْ اِنَّهُ عَيْتٌ وَالْجَوَابُ مَا مَرَّ۔

## ترجمہ

اور کتاب جس میں بندوں کی طاعات اور انکی معاصیات لکھی ہوئی ہیں مومنین کو ان کے داسنے ہاتھوں میں اور کفار کو ان کے بائیں ہاتھوں میں اور انکی پشتوں کے پیچھے سے دی جائے گی۔ (یہ کتاب) حق ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان کی وجہ سے "اور نکالیں گے ہم بندوں کیلئے قیامت کے دن ایسی کتاب جسکو وہ کھلی ہوئی پائے گا۔ اور اللہ کے فرمان کی وجہ سے" بہر حال جو شخص دیا گیا اپنی کتاب اپنے داسنے ہاتھ میں تو اس سے لہکا حساب ہوگا اور سکوت فرما مضمت نے حساب کے ذکر سے کتاب پر انکفاء کرتے ہوئے اور معتزلہ نے کتاب کا انکار کیا ہے ان کے اس گمان کی وجہ سے کہ یہ عبت ہے اور اس کا جواب وہی ہے جو گذر چکا۔ تمام لوگ اپنے اپنے اعمال نامے پڑھیں گے جن کے اندر انکی عبادتیں اور معاصی موجود ہوں گے۔

## تشریح

اللہ تعالیٰ نے ہر مکلف کے ساتھ دو فرشتے لگا رکھے ہیں ان میں سے ایک انکی نیکیاں لکھتا ہے اور دوسرا سیئات لکھتا ہے۔ کتاب حسنات داہنی جانب اور کتاب سیئات بائیں جانب رہتا ہے اور کتاب حسنات کتاب سیئات پر امیر ہے۔ یہ اعمال نامے مومنین اور کفار سب کو دیئے جائیں گے تاکہ اپنی ساری کفوت سامنے آجائے مومنین کو ان کے داسنے ہاتھ میں اور کفار کو بائیں ہاتھ میں دیئے جائیں گے جب کہ کفار کے ہاتھ پیچھے بندھے ہوئے ہوں گے تو وہیں بشت کے پیچھے بائیں ہاتھ میں ان کو کتاب دی جائیگی۔ مصنف نے دو آیتیں ذکر فرمائی ہیں دا، وخرج یوم القیمۃ کتابا یلفہ منشوراً اور نکال دکھائیں گے اسکو قیامت کے دن ایک کتاب کہ دیکھے گا اسکو کھلی ہوئی، یعنی نامہ اعمال اس کے ہاتھ میں دیدیا جائیگا کہ خود بڑھ کر فصلہ کرے، جو کام عمر میں کئے تھے کوئی رہا تو نہیں یا زیادہ تو نہیں لکھا گیا، ہر آدمی اس وقت یقین کرے گا کہ ذرہ عمل ملاک و کاست اس میں موجود ہے (۲) وَاَمَّا مَنْ اَوْفٰی كِتَابًا یَّعِیْنُہٗ فَنُفُوسٌ یَّحَاسِبُ حَسَابًا یَّسِیْرًا، سو جس کو

اعمال نامے اس کے دانے ہاتھ میں تو اس سے حساب لیں گے آسان حساب۔ آسان حساب یہی کہ بات بات پر گرفت نہ ہوگی محض کاغذات پیش ہو جائیں گے اور بدوں بحث و مناقشہ کے چھوڑ دیئے جائیں گے اور کفار کو پیٹھ کے پیچھے سے باتیں ہاتھ میں اعمال نامہ بچھایا جائیگا۔ فرشتے سامنے سے اس کی صورت دیکھنا پسند نہیں کریں گے گویا غایت کراہیت کا اظہار کیا جائے گا اور ممکن ہے کہ پیچھے سے شکس بندھی ہوں اسلئے اعمال نامہ پشت کیطوف سے دینے کی نوبت آئے تو اعمال نامہ کا دانے ہاتھ میں دیا جائے ناہی ہو نیکی علامت ہے وہ خوشی کے مارے ہر کسی کو کہتا پھرے گا کہ لو آؤ! یہ میرا اعمال نامہ پڑھو۔ اور جسکو اس کا اعمال نامہ پشت کیطوف سے باتیں ہاتھ میں دیا جائیگا یہ اس کی کم نعتی کی علامت ہوگی۔

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے کتاب کا تو ذکر کیا مگر حساب کا ذکر نہیں کیا وہ اس کی یہ ہے کہ کتاب مجملہ حساب کے ہے معتزلے جیسے وزن کا انکار کیا ہے ایسے ہی کتاب کا انکار کیا ہے اور انھوں نے کہا ہے کہ کتاب سے مراد خود مکلف ہے جس میں اس کے اعمال راسخہ مغنوش ہیں اور کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو سب کچھ علم ہے تو کتاب کا کیا فائدہ؟

شارح فرماتے ہیں کہ اس کا جواب دی ہے جو گذر چکا یعنی افعال باری محفل بالا عارض نہیں ہیں اور اگر بالقرض مان بھی لیا جائے تو اس کے اندر ایسی حکمت ہو سکتی ہے جس پر ہم مطلع نہیں ہو سکے اور ہمارا مطلع نہ ہونا یہ عجب کا سبب نہیں ہو سکتا۔

وَالسَّوَالُ حَقٌّ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ اللَّهَ يَدْرِي الْمُؤْمِنَ فَيَضَعُ عَلَيْهِ كَنَفًا وَيَسْتَرْقِيهِ فَيَقُولُ  
اَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا! اَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا فَيَقُولُ نَعَمْ اَوْ يَرَبُّ حَتَّى اَذْا قَرَأَ كَذِبًا نُوْبِهِ وَرَأَى فِي  
نَفْسِهِ اَنَّهُ قَدْ هَلَكَ قَالَ سَتَرْتَهَا عَلَيَّ فَوَالِدِ نِيَا وَاَنَا اغْفِرُ هَآلِكَ الْيَوْمَ فَيُعْطِي كِتَابَ حَسَنَاتِهِ  
وَامَا الْكَفَّارُ وَالْمُنَافِقُونَ فَيُنَادِي بِهَيْمٍ عَلَاسٍ اَوَسِ الْخَلَائِقُ هَلْ لَآءُ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَ رَبِّهِمْ اَكَلَا  
لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ۔

## ترجمہ

اور سوال حق ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ مؤمن کو قریب فرما بیٹھا اور اس پر اپنا بازو رکھ دے گا پھر فرما بیٹھا فلاں فلاں گناہ جانتے ہو وہ کہے گا جی ہاں اسے پروردگار (پہچانتا ہوں) یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ اسکو اس کے گناہوں کا مقرر بنادے گا اور وہ سمجھے گا کہ تو تو مارا گیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمائیں گے کہ میں نے دنیا میں تیرے اوپر پردہ ڈالا تھا آج بھی ان کو معاف کر رہا ہوں۔ تو اسکو اس کی نیکیوں کی کتاب دیدی جائیگی اور بہر حال کفار اور منافقین ان کو تمام لوگوں کے سامنے پکارا جائیگا کہ یہی وہ لوگ ہیں کہ جنھوں نے اللہ پر جھوٹ باندھا تھا، ظالمین پر اللہ کی لعنت ہو۔

## تشریح

اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے اعمال کے بارے میں سوال کریں گے، یہ سوال بھی حق ہے، آیات کثیرہ سے اس کا ثبوت ہے۔ فَسْئَلُكَ الَّذِينَ ارْسَلِ الْيَوْمَ الرَّسُلِينَ يَقُولُونَ سَمِعْنَا مِنْكَ لَمْعًا وَلَمْ نَرَاكَ فِي الْبُيُوتِ ۚ شَارِحٌ نے یہاں سوال کے بارے میں ایک حدیث ذکر فرمائی ہے جس کا مطلب ترجمہ سے ظاہر ہے۔

**تنبیہ:**۔ نوحہ آریب۔ اسی حرف ندا ہے اور رب بار کے کسرہ کے ساتھ ہے اور بار محذوف ہے یعنی ہاں اسے میرے پروردگار۔ فینادی۔ مجھوں کا معذ ہے اور منادی فرشتے ہوں گے۔ عَلَوُوسُ الْخَلَاقِ: ایک مطلب تو وہ ہے جو میں نے عرض کیا یعنی سب کے سامنے، اور اگر ظاہر برعمول کیا جائے تو مطلب یہ ہو گا کہ مخلوق کے سردوں کے اوپر سے آواز دیتے جائیں گے یعنی آواز اور آواز کے اگلے کہ فوفانی آواز زیادہ بلند ہوتی ہے۔

کتابو اعلیٰ دہم، یعنی ادیان باطلہ گھر کر انھیں اللہ تعالیٰ منسوب کیا۔ الالعتہ اللہ علیہ وسلم کے خلاف تھا کہ انھیں اللہ تعالیٰ منسوب کیا۔ لیکن ضمیر کی جگہ اسم ظاہر کر کے دیا گیا ہے۔ ان کے ظلم کی مذمت کر تین دجہ۔

وَالْحَوْضُ حَقٌّ لِقَوْلِهِ تَعَالَى اَنَا اَعْطَيْتُكَ الْكُوْثِرَ وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَوْضُ مَسِيحٍ شَهْرٌ وَرِزْاِيَا هُ سَوَاءٌ مَاؤُهُ اَبْيَضُ مِنَ اللَّبَنِ وَرِيعُهُ اَطْيَبُ مِنَ الْمُسْكِ وَكَذَلِكَ اَنْهُ اَكْثَرُ مِنْ غُيُومِ السَّمَاءِ مَنْ يَشْرَبُ مِنْهَا فَلَا يَظْمَأُ اَبَدًا وَاِلَا حَادِثٌ فِيهِ كَثِيْرَةٌ۔

## ترجمہ

اور حوض حق ہے، اللہ کے فرمان "اَنَا اَعْطَيْتُكَ الْكُوْثِرَ" کی وجہ سے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے۔ میرا حوض ایک مہینہ کی مسافت کا ہے اور اس کے سب سے سب کو شے برابر ہیں اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہے اور اسکی خوشبو مشک سے زیادہ عطر ہے اور اس کے جام آسمان کے ستاروں سے زیادہ ہیں جو اس میں سے پینے لگا اسے کبھی پیاس نہ لگے گی، اور احادیث اس سلسلہ میں بکثرت ہیں۔

## تشریح

حوض بھی حق ہے کوثر دراصل جنت میں ایک نہر ہے جو حق تعالیٰ شانہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا فرمائی ہے، اس کی ایک شاخ میدان حشر میں بھی ہوگی، میدان حشر میں ایک حوض ہو گا جس میں اس نہر کا پانی لا کر جمع کر دیا جائیگا اس حوض کو کبھی کوثر کہتے ہیں۔ قرآن کریم میں اس حوض کا ذکر ہے "اَنَا اَعْطَيْتُكَ الْكُوْثِرَ" اور احادیث میں اس کے عجیب و غریب اوصاف مذکور ہیں۔ حدیث میں ہے کہ اس کی مسافت ایک مہینہ کے برابر ہوگی، اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید اور مشک سے زیادہ خوشبودار ہو گا اور شہر سے زیادہ مسافرین اور بے گھر لوگوں سے زیادہ ٹھنڈا ہو گا اور اس پر جو کوزے اور آنچورے رکھے ہوں گے وہ آسمان کے ستاروں سے زیادہ چمکدار ہوں گے جو شخص ایک مرتبہ اس حوض کا پانی پی لے گا پھر کبھی اس کو پیاس نہ لگے گی، قبروں سے پیاسے اٹھیں گے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کے پیاسوں کو پانی پلائیں گے اسی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ساقی کوثر کہتے ہیں۔ اور یہ حوض شریعت کی صورت

مثالیہ ہے، شریعت بھی اصل میں پانی کے حوض کو کہتے ہیں۔ جس نے دنیا میں شریعت کے حوض سے پانی پیا وہ آخرت میں بھی حوض کوثر سے پئے گا اور جو یہاں محروم رہا وہ وہاں بھی محروم رہے گا۔ علامہ جلال الدین سیوطی فرماتے ہیں کہ حوض کوثر کے بائیں میں پیاس صحابہؓ سے بھی زیادہ روایات آئی ہیں منجملہ ان کے خلفاء راشدین بھی ہیں اس کے بعد ایک ایک حدیث کو علیہ علیہ ذکر کیا۔

**تنبیہ :-** بھریٹن کہتے ہیں کہ الوان سے اسم تفضیل مشتق نہیں ہوتا، کوئین اسکو صحیح مانتے ہیں اس حدیث کی روشنی میں کوئین کی بات صحیح ہے، یہ نحاۃ البھر کی چوک ہے کہ بدوی سے کلام سننا اسکو حجت سمجھیں اور سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم جو انصاف العرب ہیں ان کے کلام سے استدلال نہ کریں۔ قند بڑ

وَالَّذِي أَطْحَقَ وَهُوَ جَبِي مُهْمَدٌ وَعَلَامَتُنْ جَهَنَّمُ أَدَقُّ مِنْ الشَّعْرِ وَاحَدٌ مِنَ السَّيْفِ  
يَعْبُرُهُ أَهْلُ الْجَنَّةِ وَيَنْزِلُ أَفْدَأُ أُمَّ أَهْلِ النَّارِ -

**ترجمہ**

اور صراطِ حق ہے اور وہ ایک پل ہے جسکو جہنم کی پشت پر بچھا دیا جائیگا جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہوگا اہل جنت اسکو پار کریں گے اور اہل جہنم کے قدم یہیں پھسل جائیں گے۔ یعنی اس پل صراط کے اوپر سب کو گزرنا ہوگا جو تلوار سے زیادہ تیز اور بال سے زیادہ باریک ہوگا۔ (رواہ مسلم) جننی لوگ اس کے اوپر کو پار ہو کر جنت میں چلے جائیں گے اور کفار اور بعض عصاة مومنین پھسل جائیں گے اور جہنم میں گر جائیں گے۔

**تشریح**

وانكره اكثر المعتزلة لان لا يمكن العبور عليه وان امكن فيه وتعديب للمؤمنين  
والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه ويسهل على المؤمنين حظه  
ان منهم من يجوز كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابطة ومنهم كالجواد المسرع  
الى غير ذلك مما ورد في الحديث -

**ترجمہ**

اور صراط کا اکثر معتزلہ نے انکار کیا ہے اس لئے کہ اس کے اوپر کو گزرنا ممکن نہیں اور اگر ممکن ہو تو یہ مومنین کو غلاب دینا ہے اور جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر ہے اس بات پر کہ اس پر سے گزرنے کی قدرت دیدے اور اس گزرنے کو مومنین پر سہل فرما دے یہاں تک کہ مومنین میں سے کچھ تو ایسے ہوں جو اسکو درخشندہ بجلی کی طرح پار کریں گے، اور کچھ ایسے ہوں گے جو تیز رفتار ہوا کے مثل پار کریں گے اور کچھ ایسے ہوں گے جو تیز رفتار گھوڑے کی طرح پار کریں گے اس کے علاوہ ان طریقوں پر جو حدیث میں ہیں۔



## تشریح

معتزل نے پل صراط کا بھی انکار کیا ہے اور کہتے ہیں کہ اس کے اوپر کو گزرنا ہی ممکن نہیں اور اگر امکان ہو بھی تو اس میں مؤمنین کو عذاب دینا ہے مگر انھوں نے یہ بات اس لئے کہی ہے کہ اللہ کی قدرت کی جانب توجہ نہیں ہے۔

**نتیجہ :-** جہنم پر ایک پل بنایا جائیگا جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہوگا، تمام عالم کو اس پر سے گزرنا ہوگا۔ اول انبیاء اور مرسلین اور ان میں بھی سب سے پہلے بنی آدم صلی اللہ علیہ وسلم اس پر سے گذریں گے۔ مؤمنین میں سے علی اختلاف المراتب کوئی بجلی کی مانند اور کوئی ہوا کے مانند اور کوئی پرند اور تیز رفتار گھوڑے کی مانند اور کوئی اونٹ کے مانند اس پر سے گزرے گا اور جہنمی کٹ کر جہنم میں گر جائیں گے، پل صراط پر اندھیرا ہوگا سوائے ایمان کے اور کوئی روشنی نہ ہوگی اہل ایمان ایمان کی روشنی میں پل صراط سے گذریں گے۔ یوم لا ینخری اللہ البتّی والذین امنوا معہ نوری یعنی بن آئینہ ہم دیا تھا ہم جس دن اللہ تعالیٰ اپنے بنی کو اور اس پر ایمان لائے والوں کو رسوا نہ کریگا انکا نور ان کے سامنے اور ان کی رہنمائی کیلئے چلتا ہوگا۔

ایمان حقیقت میں ایک نور ہے اور کفر ظلمات اور تاریکی ہے جس کا انکشاف قیامت کے دن ہوگا اور حق جل شانہ نے اپنے فضل سے جب اپنے کسی خاص بندہ پر ایمان کی حقیقت منکشف فرمائی تو وہ نور کی شکل میں ظاہر ہوتی۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں جس پر دنیا میں چلنے کا حکم دیا گیا تھا اور سورۃ فاتحہ میں جس کا روزانہ سوال کیا جاتا تھا یعنی ”اھدنا الصراط المستقیم“ یہ صراط مستقیم حقیقت میں بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہے صراط مستقیم اس راستہ کو کہتے ہیں جو افراط و تفریط سے ٹھیک وسط میں واقع ہو مثلاً سخاوت اس خلق کو کہتے ہیں جو اہل ان اور بڈل کے ٹھیک وسط میں واقع ہو۔ اور شجاعت اس خلق کو کہتے ہیں جو جبن اور ہتھور کے درمیان ہو اور تواضع اس خلق کو کہتے ہیں کہ جو تکبر اور ذلت کے بین میں واقع ہو اور دیگر اخلاق کو اسی طرح سمجھنا چاہتے حق جل شانہ نے اس امت متوسط کے لئے یہ متوسط راستہ جو اخلاق متضادہ کے ٹھیک وسط میں واقع ہے تجویز فرمایا اور جہی راستہ سب سے بہتر ہے۔ فرمان رسالت ہے ”خیر الامور واسطی“ اسی طریق متوسط کا نام شریعت میں صراط مستقیم ہے جو حقیقت میں بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہے یہی صراط مستقیم قیامت کے دن پل صراط کی صورت میں ظاہر ہوگا جو شخص دنیا میں صراط مستقیم پر قائم رہا وہ آخرت میں بھی پل صراط پر قائم رہے گا اور جس شخص کے قدم دنیا میں صراط مستقیم پر نہ رہے بلکہ ڈمک گئے اور پھسل گئے اسی قدر آخرت میں اس کے قدم پل صراط سے ڈمک جائیں گے۔

ربنا افرغ علینا صبرا وثبت اقدامنا آمین یا ارحم الراحمین۔ اور پل صراط کا بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہونا احادیث صحیحہ سے ثابت ہے۔

یہ نکتہ یہاں ذہن نشین رکھنا چاہئے کہ پل صراط، صراطِ مستقیم یا دینِ خالص کی معنوی تہویر ہے۔

وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ لَّانَ الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثَ الْوَارِدَةَ فِي اثْبَاتِهَا مَشْهُورٌ مِّنَ النَّاسِ تَحْقُقُ وَأَكْثَرُ مِّنَ النَّاسِ تَحْقُقُ۔

**ترجمہ**

اور جنت حق ہے اور دوزخ حق ہے اسلئے کہ وہ آیات و احادیث جو ان دونوں کے اثبات میں وارد ہیں زیادہ مشہور ہیں پوشیدگی سے اور زیادہ ہیں احاطہ کرنے سے۔

**تشریح**

یہاں شارح نے عجیب عبارات استعمال فرمائی ہے یعنی اکثر مَن اُن تَحْقُقُ و اکثر مَن اُن یَحْقُقُ؛ کیونکہ اُن دونوں جگہ مصدر یہ ہے تو اس کے معنی ہوتے ہیں اکثر مَن اُن تَحْقُقُ و اکثر مَن اُن یَحْقُقُ؛ اسلئے بعض حضرات نے اس کی یہ توجیہ کی ہے کہ یَحْقُقُ میں تو مصدر اسم فاعل کے معنی میں ہے اور ثانی میں اسم مفعول کے معنی میں ہے۔ اب طلب یہ ہو گا کہ پوشیدہ رہنے والی چیز سے مشہور تر ہے اور جو چیز کسی جاتیں ان سے زیادہ ہیں۔

بہر حال جنت اور جہنم کوئی خواہ مخواہ کا ڈھکوسلہ نہیں بلکہ ان دونوں کا وجود ہے کتاب اللہ سے اس کا ثبوت ہے اور احادیث سے۔ اسلئے اگر کوئی دونوں کا یا ان میں سے کسی ایک کا انکار کر دے تو وہ کافر ہو گا۔

**تنبیہ:** جنت کو اسلئے جنت کہتے ہیں کہ اس میں باغات ہیں یا اسلئے کہ اس میں جو کچھ بندہ کبواسطے مہلتا ہے دنیا میں اس کو بندہ کے اوپر سے چھپایا جاتا ہے۔

**سوال:** جنت اور دوزخ کہاں ہوں گی؟ **جواب:** بعض حضرات فرماتے ہیں کہ جنت ساتویں آسمانوں کے اوپر عرش کے نیچے ہوگی۔ فرمانِ باری ہے: عِندَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰی، عِندَ بَابِ الْجَنَّةِ الْمَادِیْۃِ اور جہنم ساتویں زمین کے نیچے ہوگی مگر انصاف کی بات یہ ہے کہ ان دونوں کی تعین مکان کے سلسلے میں کوئی نص صحیح وارد نہ ہوئی اسلئے احتیاطاً کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے۔

تَمَسَّكَ الْمُنْكَرُونَ بِأَن الْجَنَّةَ مَوْصُوفَةٌ بِأَن عَرْضُهَا تُعْرَضُ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَهَذَا فِي عَالَمِ الْعَنَاصِرِ مَحَالٌّ وَفِي عَالَمِ الْإِفْلَاقِ أَوْ فِي عَالَمِ أَخْرَاجٍ عَنْهُ مُسْتَلْزِمٌ لِّجَوَازِ الْخُرْقِ وَالْإِلْتِيَامِ وَهُوَ بَطْلٌ قَلْنَا هَذَا مَبْنِیٌّ عَلَى أَصْلِكُمُ الْفَسَادِ وَقَدْ تَكَلَّمْنَا عَلَيْهِ فَوَضَعُہُ۔

**ترجمہ**

استدلال کیا ہے منکرین نے (فلاسفہ نے) کہ جنت موصوفہ ہے اس جنت کے ساتھ کہ اس کا عرض عالمِ عناصر میں محال ہے اور یہ عالم عناصر میں محال ہے اور عالمِ انفلاق یا کسی

دوسرے عالم میں جو اس سے خارج ہو (تویر) خرق والتیام کے جواز کو مستلزم ہے اور یہ باطل ہے ہم کہیں گے کہ یہ ہمتہاری اصل فاسد پر مبنی ہے جس پر ہم اس کے موقع پر کلام کر چکے ہیں۔

## تشریح

فلاسفہ کا خیال ہے کہ نفوس میں جہاں جنت و جہنم کا ذکر آیا ہے تو ان سے مراد وہ الم اور وہ لذت ہے جو روح کو بعد موت عارض ہوں گے اور فلاسفہ کی یہ تاویل کفر ہے کیونکہ اس میں نفوس کا انکار ہے اور دھوکہ ان کو یہ ہوا کہ قرآن میں جنت کی صفت بیان کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے "سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ مَّوَدَّعَتْ لِكُلِّ فَكِّهِ السَّامِعِ وَالْأَبْصَرِ" یعنی جنت کی وسعت آسمان اور زمین کی وسعت کے برابر ہوگی، تو اب اس پر سوال ہوگا کہ یہ جنت ہوگی کہاں، یا تو عالم غماہ میں یا اس کے علاوہ دوسرے عالم میں؟ اگر اول صورت کو مانیں تو باطل، اس لئے کہ عالم غماہ تو فلک القمر سے بھی چھوٹا ہے تو یہ عالم غماہ جنت سے بہت چھوٹا ہوا تو اب بتائیے کہ کبراہنہ میں کیسے آجائیگا اس لئے معلوم ہوگا کہ جنت عالم غماہ میں ہو، یہ تو مشکل ہے مذکورہ خرابی لازم نیکی وجہ سے۔ فلک القمر سے زمین کے اوپر تک فضاہ کو عالم غماہ کہتے ہیں اور اگر جنت کو کسی دوسرے عالم میں مانتے ہیں تو خرق والتیام لازم آجائیگا جو باطل ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہم جواب دیں گے کہ خرق والتیام کا بطلان فلاسفہ کی اصل فاسد کی بنیاد کی وجہ سے ہے اور ہم اس کے موقع پر اس پر کلام کر چکے ہیں۔ یعنی کتب مبسوط کے اندر ہم فلاسفہ کی اس عقیدہ کی دھجیاں اڑا چکے ہیں کہ یہ عقیدہ خلاف عقل بھی ہے اور خلاف نقل بھی۔

وَهُمَا الْجَنَّةُ وَالنَّارُ هُنَّ قَتَانِ الْآنَ مَوْجُودَتَانِ تَكْرِيرٌ وَتَأْكِيدٌ وَزَعْمُ أَكْثَرِ الْمُعْتَزِلَةِ أَنَّهُمَا إِنَّمَا تَخْلُقَانِ يَوْمَ الْحِزَابِ وَلَيْسَتْ قِصَّةُ آدَمَ وَحَقْوَاءَ وَاسْكَا هُمَا الْجَنَّةُ وَالْآيَاتُ الظَّاهِرَةُ فَوَاعِدُ أَهْلِهَا مِثْلُ أَعْدَتِ الْمُتَّقِينَ وَأَعْدَتِ الْكَافِرِينَ إِذَا ضُرِبَتْ فِي الْإِدْوَالِ عَنِ الظَّاهِرِ فَإِنَّ عَوْرَتَيْنِ مِثْلَ قَوْلِهِ تَعَالَى تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ فَيَعْمَلُهَا الَّذِينَ لَا يَرِيدُونَ عُلُوًّا وَلَا أَرْضًا وَلَا فَنَاءً أَقْلُنَا يَحْتَمِلُ الْحَالُ وَالْإِسْتِمْرَارُ وَلَوْ سَلِمَ فَقِصَّةُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَبْقَى سَكَاةُ عَنْ الْمَعَارِضَةِ

## ترجمہ

اور یہ دونوں یعنی جنت اور دوزخ اب پیدا شدہ ہیں دونوں موجود ہیں (مخلوقات) کے بعد موجودات، تکریر اور تاکید رہے۔ اکثر معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ یہ دونوں جزائر کے دن پیدا کی جائیں گی اور ہماری دلیل آدم و حواء اور ان دونوں کے جنت میں رہنے کا قصہ ہے۔ اور (ہماری دلیل) وہ آیات ہیں جو ان دونوں کے تیار شدہ ہونے میں ظاہر ہیں جیسے "أَعْدَتِ الْمُتَّقِينَ" اور "أَعْدَتِ الْكَافِرِينَ" اس لئے کہ ظاہر سے عدول کی کوئی ضرورت نہیں پس اگر معارضہ کیا جائے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے

مثلاً سے "ملک الدار الاخرۃ الخ" تو ہم کہیں گے کہ یہ حال اور استقرار دونوں کو محتمل ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو آدم علیہ السلام کا قصہ معارضہ سے سالم باقی ہے۔

## تشبیہ

جنت اور دوزخ اب بھی موجود ہیں اور اب پہلے سے موجود مخلوق ہیں بعض مغزور کو دھوکہ ہوا اور انھوں نے کہا کہ اب جنت و دوزخ نہیں بلکہ ان کو قیامت کے دن پیدا کیا جائیگا ہم کہتے ہیں کہ قرآن میں حضرت آدم اور حوا کے جنت میں رہنے کا تذکرہ ہے جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ موجود مخلوق ہیں نہ یہ کہ آئندہ پیدا کی جائیں گی اور اس کے علاوہ بہت ساری آیات ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جنت و دوزخ دونوں پیدا کی جا چکی ہیں جیسے جنت کے بار میں ارشاد ہے "أعدت للمتقين" ماضی کے صیغہ کے ساتھ، اور جہنم کے بارے میں ارشاد ہے "أعدت للكافرين" اس پر مغزور نے اعتراض کیا کہ جو پرستقبل میں آئی ہو مگر اس کے آنے کو پہنچتے اور یقین طور پر آنے کو بتانے کے لئے اس کو ماضی کے صیغہ سے تعبیر کر دیا جاتا ہے جیسے "نفع فی الصور" تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ "نفع فی الصور" اور اس جیسی بعض آیات میں برہنہ ضرورت ظاہر سے عدول کیا گیا ہے مگر ان آیات اعداد میں ظاہر سے عدول کی کوئی وجہ نہیں بلکہ انکو ظاہر پر محمول کیا جائے گا تو پھر ان دونوں کا موجود ہونا ظاہر ہے۔ اس پر مغزور نے پھر اعتراض کیا کہ جیسے یہاں ماضی کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے دوسری جگہ مستقبل کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے۔ جیسے ملک الدار الاخرۃ جملہا للذين لا يريدون علواناً فی الاصل ولا فساداً یعنی ہم دار آخرت ان لوگوں کے لئے کریں گے جو زمین میں بیکار الارادہ نہیں کریں گے اور نہ فساد کا ایسی زمین میں کفر اور بندوں پر ظلم کا ارادہ نہیں کریں گے۔ تو دیکھو یہاں جملہا مستقبل کا صیغہ مستقل ہے۔

**سوال :-** معارضہ کیا چیز ہے؟ **جواب :-** ختم کی دلیل کے خلاف دلیل پیش کر دینا۔

تو شارح نے اس معارضہ کا جواب دیا کہ جملہا مضارع کا صیغہ ہے جس میں حال اور استقبال دونوں کا احتمال ہے بلکہ اس کے حال کے معنی حقیقی اور استقبال کے معنی مجازی ہیں اور تمہارا استدلال مستقبل ہونے پر موقوف ہے۔ لہذا تمہارا استدلال باطل ہو گیا۔ اور اگر بالفرض آپ کے معارضہ کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو ہم کہیں گے کہ ہم نہ وہ آیت پیش کی ہے جس میں ماضی کا صیغہ ہے اور نہ اس کے خلاف دوسری آیت پیش کر دی جس میں استقبال کا صیغہ ہے تو ان دونوں میں تعارض ہو گیا لہذا دونوں آیتوں سے استدلال ساقط ہو گیا "اذا تعارضتا ساقطا" مگر ہم نے جو حضرت آدم اور حوا کا قصہ پیش کیا ہے وہ آیت معارضہ سے صحیح و سالم ہے لہذا ہم اس سے استدلال کریں گے تو ساری بات درست رہی کہ جنت اور دوزخ دونوں پیدا کی جا چکی ہیں۔ نیز ان دونوں کے پیدا کئے جانے پر اجماع سلف ہے اور وہ احادیث ہیں جو بطریق تواتر معنوی حد تواتر کو پہنچتی ہوئی ہیں۔

**تنبیہ :-** حضرت حوا کو حضرت آدم علیہ السلام کی بائیں پسلی سے پیدا کیا گیا جبکہ حضرت آدمؑ نوم دلفط کے

درمیان تھے۔ جب بیدار ہوئے تو ان سے کہا گیا کہ یہ کیا ہے تو انہوں نے کہا کہ مرآۃ (عورت) اسلئے کہ انکو مر (مرد) سے پیدا کیا گیا ہے، پھر کہا گیا کہ اس کا نام کیا ہے تو انہوں نے کہا تو اسلئے کہ انکو حی (زندہ آدمی) سے پیدا کیا گیا ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ چونکہ ان کے ہونٹ پر زبل تھا جسکو توہ کہتے ہیں اسلئے انکا نام توہار ہوا، اور بعض حضرات نے کہا کہ چونکہ ان کا رنگ گندمی تھا اسلئے ان کو حوا رکھا گیا ہے احوئی سے مشتق مانتے ہوئے جیسے فرمان باری "فَجَعَلْنَاهُ نَافِلًا اَحْوٰی" پھر اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کا حضرت حوا سے نکاح کر دیا اور بوقت نکاح یہ خطبہ ارشاد فرمایا: الْحَمْدُ ثَنَائِي وَالْعِظْمَةُ اَنْزَارِي وَالْكِبْيَاةُ رَدَائِي وَالْخَلْقُ كُلُّهُمْ عَبْدِي وَاَمَائِي وَاشْهَدُ وَاَيَامُلَا شِكْتِي وَحِمْلَةُ عَرْشِي وَسُكَّانُ سَمَوَاتِي اِنِّي زَوَّجْتُ حَوَّاءَ اِمْرَاَتِي عَبْدِي اَدَمَ بِدِيْعِ فِطْرَتِي وَصَعَّ يَدِي عَلٰی صِدْقِ نَقْدِ لِيْسُوْ سَبِيْحِي وَتَهْلِيْلِيْ يَادَمَ اَسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجَتُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا اَيَّامًا (تاریخ الخمیس ص ۴۷)

قالوا لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلها داء ثم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجوه فكذا الملزوم قلنا لا خفاء فانما لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه واما المراد بالعدم انه اذا فنى منه شيء جئ ببديلها وهذا لا ينافي الهلاك لحظۃ علوان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به، ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك فحين ذاك لم يعنى ان الوجود الا مكاني بالنظر الى الوجود الواجب بمنزلة العدم۔

## ترجہ

معتزلہ نے کہا ہے کہ اگر یہ دونوں اب موجود ہوں تو البتہ جنت کے پھلوں کا ہلاک ہونا، جائز نہ ہوتا اللہ کے فرمان "اَکَلْہَا دَائِمٌ" کیوجہ سے "لیکن لازم باطل ہے اللہ کے فرمان "کل شیء ہاک الا وجہ" کیوجہ سے تو ایسے ہی ملزوم (یعنی باطل ہے یعنی دونوں کا موجود ہونا) ہم کہیں گے کہ جنت کے پھلوں کا بعینہ دوام ممکن نہیں، اور دوام سے مراد یہ ہے کہ جب اس میں سے کوئی چیز فنا ہو جائے گی تو اس کا بدل لایا جائیگا اور ایک لحظہ ہلاکت کے منافی نہیں ہے۔ باوجود اس بات کے کہ ہلاکت فنا کو مستلزم نہیں ہے بلکہ اس کا انتفاع کے درجے سے نکل جانا کافی ہے اور اگر اسکو تسلیم کر لیا جائے تو جائز ہے کہ مراد یہ ہو کہ ہر ممکن فی حد ذاتہ ہلاک ہو نیوالہ اس معنی کے کہ وجود امکانی وجود واجب کے محاذ سے عدم کے درجہ میں ہے۔

## تشریح

معتزلہ میں سے ابوالبہا شرمعتزلہ نے جنت کے ابھی سے موجود ماننے پر ایک اعتراض کیا ہے یہاں سے شارح وہ اعتراض نقل کر کے اس کے متعدد جواب دیں گے۔

## اعتراض

اگر آپ جنت کو اب موجود مانو گے تو اس کے پھلوں کا ہلاک ہونا جائز نہ ہوتا کیوں کہ اگر اللہ

باری ہے۔ اکلہدائتم یعنی جنت کے پھولوں میں دوام ہے وہ ختم نہ ہوں گے حالانکہ ہلاکت لازمی ہے کیونکہ دوسرا ارشاد باری ہے "کل شیء ہلاک الا وجہ" یعنی ذات باری کے علاوہ سب کچھ فنا ہو گیا ہے۔ جب سب کچھ فنا ہو گیا ہے تو جنت کے پھل بھی فنا ہو گیا ہے ہیں حالانکہ اللہ نے فرمایا کہ جنت کے پھولوں میں فنایت نہیں ہے یہ اسی وقت درست ہو سکتا ہے کہ جنت کوئی محال موجود نہ مانا جائے بلکہ اس کا وجود قیامت کے دن مانا جائے پھر اس کے پھولوں میں فنایت نہ ہوگی اور کسی آیت سے اس کا تعارض نہ ہوگا۔

شارح نے جواب دیا کہ جنت کے پھولوں میں بھی فنایت ہے باعتبار افراد و اشخاص کے اور دوام ہے باعتبار نوع کے یعنی نوع ثمار جنت فنا نہ ہوگی افراد ختم ہو جائیں گے جبکہ کوئی فرد ختم ہوا تو اس کے بدلے میں دوسرا موجود ہوگا لہذا دونوں آیتوں کے درمیان کوئی تعارض نہیں رہا کیونکہ فنایت باعتبار جزئیات ہے اور دوام باعتبار نوع ہے۔ خلاصہ کلام دوام سے دوام عرفی مراد ہے یعنی مقدور ہر زمانے تک انقطاع نہیں ہوگا جیسے بولتے ہیں "دام الحرب بینہم" ان میں برابر جنگ چلتی رہی، حالانکہ رات میں تھوڑی دیر کیلئے بند بھی ہوتی رہی تو تھوڑی دیر کیلئے افراد پھولوں کی ہلاکت دوام کے منافی نہیں ہے۔

**جواب (۲)۔** اللہ تعالیٰ نے یہی توفیر فرمائی کہ ہر چیز ذات باری کے علاوہ ہلاک ہوگی یہ تو نہیں فرمایا کہ فنا ہوگی اور ہلاکت فنا ہونے کو مستلزم نہیں ہے تو ممکن ہے کہ پھولوں میں ہلاکت ہو جائے یعنی وہ قابل انتفاع نہ رہیں مگر ان کا مادہ اور ہولی موجود رہے، تو اب بھی دونوں آیتوں میں کوئی تعارض نہیں رہا، کیونکہ دوام ثمار جنت مادہ اور ہولی کے اعتبار سے ہے اور فنا ہونا صورت جمیعہ کے اعتبار سے ہے۔

**جواب (۳)۔** دونوں آیتوں میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ ثمار جنت دائمی ہیں ان میں فنایت نہیں مگر مہر حال ان کا خود امکانی ہے۔ در وجود باری تعالیٰ واجب ہے اور واجب کے مقابل میں وجود امکانی معدوم ہی کے درجہ میں ہے تو دوام باعتبار حقیقت ہے اور فنایت وجود واجب کے لحاظ سے ہے ورنہ پس اس میں فنایت نہیں ہے۔

باقیان لا تقنین ولا یفنی اھلہما ای دائمتان لا یطر علیہما عدم مستمر لقولہ تعالیٰ فی حق الفریقین خالدین فیہا ابدًا واما ما قیل من انہما یتھلکان ولولحظۃ تحقیق لقولہ تعالیٰ کل شیء ہالک الا وجہہم فلا ینافی البقاء بمعنی لانک قد عرفت انہ لا دلالت فی الایۃ علی الفناء وذهبت الجہمیۃ الا انہما تقنینان ویفنی اھلہما وهو قول مخالف للکتاب والسنة والجماع ولیسر علیہ شہدۃ فضلاء عن حجۃ۔

**ترجمہ**

(جنت اور جہنم) دونوں باقی رہنے والی ہیں اور دونوں فنا نہ ہوں گی اور دونوں کے اہل فناء ہوں گے یعنی دونوں ہمیشہ رہیں گے جن پر ایسا عدم طاری نہیں ہوگا جو برابر ہے فریقین (اہل جنت

اور اہل دوزخ) کے حق میں اللہ تعالیٰ کے فرمان کی وجہ سے "خالدین فیہا ابداً" (ہمیشہ ہمیشہ اس میں رہیں گے) اور جو کہا گیا ہے کہ جنت اور جہنم دونوں ہلاک ہوں گی اگرچہ ایک لحظہ کیلئے ہو اللہ تعالیٰ کے فرمان "کل شیء الا وجہ" کی تحقیق کی وجہ سے تو وہ اس معنی کے اعتبار سے بقا رکھنے والے ہیں اس لئے کہ آپ پہچان چکے ہیں کہ آیت میں فنا پر کوئی دلالت نہیں ہے اور کیا ہے فرقہ جہمہ اس بات کی جانب کہ جنت اور دوزخ دونوں فنا ہو جائیں گی اور ان دونوں کے اہل فنا ہو جائیں گے اور یہ ایسا قول ہے جو کتاب اور اسنت اور اجماع کے مخالف ہے اور اس پر کوئی شبہ بھی نہیں چہ جائیکہ کوئی دلیل ہو۔

### تشریح

یعنی جنت اور دوزخ ہمیشہ رہیں گی، کبھی فنا نہ ہونگی اور جو جننی اور دوزخی ہوں گے وہ بھی کبھی فنا نہ ہوں گے یعنی ان دونوں پر بھی ایسا عدم طاری نہ ہوگا جس کو عرف میں عدم سے تعبیر کیا جاسکے اور باری تعالیٰ کے قول "کل شیء الا وجہ" کی وجہ سے اگر لحظہ واحد کیلئے ان پر عدم طاری ہو جائے تو یہ وجود استمراری کے منافی نہیں ہے مگر یہ لحظہ واحد کی فنایت بھی فنا بر دنیا کے بعد از حشر سے پہلے ہوگی۔ لہذا بعد دخول اہل کے ان دونوں کا فنا ہونا اگرچہ آپن واحد کیلئے ہو ثابت نہیں ہوتا نیز یہاں بھی یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ چونکہ جنت اور دوزخ وجود امکانی ہے اور ذات باری واجب الوجود ہے اور وجود امکانی وجود واقعی کے مقابل میں گویا معدوم ہے اور فرمان باری "کل شیء الا وجہ" کا یہی مطلب لیا جائے تو کوئی اعتراض ہی وارد نہیں ہوتا اسی کو شارح نے علیٰ ایک قدر عرفانہ دلالت فی الایۃ علی الفناء سے تعبیر کیا ہے۔

سوال :- اس کی کیا دلیل ہے کہ جنت اور دوزخ اور ان کے اہل فنا نہ ہوں گے؟

جواب :- ارشاد باری "خالدین فیہا ابداً" اور غلو کا تقاضہ یہ ہے کہ نہ حال پر عدم طاری ہو اور نہ محل پر۔ فرقہ جہمہ میں سے ایک فرقہ جہمہ ہے جو جہم ابن صفوان ترمذی کی جانب منسوب ہے ان کا عقیدہ یہ ہے کہ جنت اور دوزخ اور ان کے اہل فنا ہو جائیں گے۔ اس پر شارح نے فرمایا کہ یہ قول مخالف قرآن بھی ہے اور احادیث کے بھی خلاف ہے اور اجماع امت کے بھی خلاف ہے اور اس پر ان لوگوں کے پاس کوئی حجت و دلیل تو کیا ہوتی کوئی کمر درے کمر دلیل بھی ان ڈیوٹوں کے پاس نہیں ہے۔ اسی دلیل ضعیف کو شارح نے شبہ سے تعبیر فرمایا ہے۔

تنبیہ :- صاحب نیرا نے یہاں پر لکھا ہے کہ فضلاء کی ترکیب عذاب قبر کی بحث میں گزر چکی ہے۔ قلت :- یہ سب وہ اس کی ترکیب دہاں نہیں گذری، البتہ شارح کے کلام میں لفظ فضلاء مذکور ہے۔ علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے فرمایا ہے کہ فضلاء ہمیشہ فعل مخدّر کی وجہ سے منسوب ہوتا ہے بر بنابر مصدریت اور فضلاء ادنیٰ اور اعلیٰ کے درمیان آتا ہے ادنیٰ کی نفی سے اعلیٰ کی نفی پر تنبیہ کی غرض سے ملاحظہ ہو حاشیہ بلکیم علی البیضاوی۔

تنبیہ :- خالدین فیہا ابداً ۱۔ خالدین حال مقدرہ ہے فادخلو ہا۔ یہاں مناسب ہے کہ حال کی تسمیہ

بیان کر دی جائیں۔ حال کی دو قسمیں ہیں، ۱) محققہ (۲) مقدرہ، محققہ جیسے جارِ زید رکبنا، کہ اس میں زید کا آنا و حقیقت بوقت رکوب ہوا ہے۔ اور مقدرہ کی مثال جیسے ”فادخلوا با خالدین“ یعنی اہل جنت سے کہا جائیگا کہ داخل ہو جاؤ۔ جنت میں اس حال میں کہ ہمیشہ رہنے والے ہو، حالانکہ بوقت دخول خلودنا ممکن ہے، تو یہ حال مقدرہ ہے کہ فرض کرتے ہوئے خلود کو اس میں داخل ہو جاؤ۔ گویا تقدیر عبارت یوں ہوگی ”فادخلوا با مقدرین الخلود“ پھر حال کی سات قسمیں ہیں۔ ایک منتقلہ جو ذواکمال سے جدا ہو جیسے جارِ زید رکبنا کہ رکوب زید سے جدا ہو سکتا ہے، دوسرا موقوفہ جو اکثر اوقات میں ذواکمال سے جدا نہیں ہوتا جیسے جارِ زید ابوک عطفو کا پس عطفو بت باپ کیلئے اکثر اوقات میں لازم رہتی ہے اور تیسرا دائمہ، یہ وہ حال ہے کہ ذواکمال سے کبھی جدا نہیں ہوتا جیسے ”کنفی بائد شہیداً“ چوتھا متغافلہ ہے، یہ وہ حال ہے جو ذواکمال کی ضمیر سے حال ہو جیسے جارِ زید رکبنا ”نہا جکنا“ پس ضاحک رکبنا کی ضمیر سے حال واقع ہے۔ پانچواں متزادہ، یہ وہ ہے کہ ایک ہی ذواکمال سے کئی حال واقع ہوں جیسے جارِ زید عالمنا رکبنا۔ چھٹا مطلوبہ، جس کا ذواکمال مطلوب ہو۔ ساتواں معنوی، جیسے زید فی الدار قائمنا۔ پھر موقوفہ کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ ہے جو اپنے عامل کو موقوفہ کرے جیسے ارشاد باری، ”ثم لا تیکم مذبذبین“ اور جیسے ارشاد باری، ”ولا تیکونوا فی الارض مفسدین“ پہلی آیت میں تالیف کی تاکید اور بارہمہ کیونکہ دونوں کے معنی ایک ہیں اور دوسری آیت میں، ”انما اور غشی کے ایک معنی ہیں۔ دوسری قسم وہ ہے کہ جو مضمون جملہ کی تاکید کرے جیسے زید انوک عطفو کہ اس میں عطفو کا مضمون جملہ کی تاکید کرتا ہے۔

**تنبیہ:** ”کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْہَہُ“ ہر چیز ہلاک ہے مگر اس کی ذات یعنی ہر چیز اپنی ذات سے معدوم ہے اور تقریباً تمام چیزوں کو فنا ہونا ہے خواہ کبھی ہو مگر اللہ کی ذات کہ نہ وہ کبھی معدوم تھا اور نہ کبھی وہ فنا ہو سکتا ہے۔ :- شع :-

اَلَا کُلُّ شَیْءٍ مَّا خَلَا اِنَّہٗ باطِلٌ وَکُلُّ شَیْءٍ اِلَّا حَالَتَا زَابِلٌ

فَاَلْ تَعَالٰی: کُلُّ مَنْ عَلَیْہَا فَاِنْ وَیَقُوْ حُجَّہٗ مَرَّتْکَ دُوَّ الْحَلَالِ وَالْاَصْحَامِ: اور بعض سلف نے اس کا مطلب یہ لیا ہے کہ سارے کام مٹ جائیں گے اور فنا ہو جائیں گے مگر ان کاموں کے جو غا افعال باطلہ کے گئے ہوں۔

**تنبیہ لطیف:** :- محاسبہ اعمال کے بعد انسان کا بوسکن ان کے اعمال کے مطابق قرار دیا جائیگا اسکو جنت یا دوزخ پہنچے ہیں۔

مذہب اسلام کا عقیدہ ہے کہ قیامت کے دن نیک لوگوں کو جنت میں اور بدکاروں کو دوزخ میں ڈالا جائیگا، ایک قسم کے لوگ وہ ہوں گے جو ہمیشہ کیلئے جنت یا دوزخ میں رہیں گے، اور ایک قسم کے وہ لوگ جو ایک خاص مدت کیلئے دوزخ میں رہیں گے اور پھر اس میں سے نکال کر جنت میں داخل کئے جائیں گے دوزخ اور جنت کی حقیقت کو سمجھنے کیلئے اس مقدمہ کو ذہن نشین رکھنا ازسب ضروری ہے کہ انسانی افعال خواہ وہ



کھتے ہیں بے حقیقت ہوں عالم پر اپنا ایک اثر ضرور چھوڑتے ہیں حتیٰ کہ ہماری ہر سانس جو منہ سے نکلتی ہے، ایسے ہی دفعہ میں ایک پانڈا اور نمایاں متوجہ پیدا کر دیتا ہے اور یقیناً ایک خفیف سی ہوا میں اتنی قدرت ہے کہ ایسے کے پیشمار جزا کی ترتیب کچھ اس طرح بلٹ جاتی ہے کہ پھر وہ اپنی اصلی حالت پر کسی صورت میں نہیں آسکتے۔ بالفاظ دیگر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسان کا ایک سانس دفنہ عالم کو بدل دینے کی صلاحیت رکھتا ہے اور گواہ اس کا اثر ہماری آنکھوں کو محسوس نہ ہو مگر ہم اس کے اثر کا انکار کسی صورت میں نہیں کر سکتے اور نہ ہماری کوششیں کسی عمل کے اثر کو زائل کرنے میں کامیاب ہو سکتی ہیں یہ تو ہو سکتا ہے کہ ایک قوی عمل کا اثر ایک ضعیف عمل کے اثر پر غالب آجائے لیکن یہ کسی طرح نہیں ہو سکتا کہ ضعیف سے ضعیف عمل بھی باطل ہو جائے اب یہ سمجھنا چاہئے کہ اثر اعمال کی دو صورتیں ہیں۔ ایک وہ اثر ہے جو جسم کے تغیر کا باعث ہوتا ہے، اور دوسرا وہ اثر ہے جو روح میں نفوذ کرتا ہے۔ چنانچہ جب ہم جسم پر کوئی زخم پاتے ہیں تو اس کا اثر جسم پر ہوتا ہے کہ جلد بدن شق ہو کر خون بہنے لگتا ہے اور دوسرا اثر روح پر ہوتا ہے کہ انسان کرب محسوس کرتا ہے۔ اب اگر وہ زخم اچھا ہو جائے یا تکلیف جاتی رہے تو یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ عمل جراثیم نے اپنا کوئی اثر اپنی نہیں چھوڑا نہ زخم کا نشان اگر تمام عمر باقی نہ بھی رہے گا تاہم نظام عضلات میں ایسا ایسی خرابی پیدا ہو جاتی ہے جو پھر درست نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح روح جو اثر لے چکی ہے وہ اس کے صفحے سے مٹ نہیں سکتا یہی حال تمام اعمال کا ہے۔

پس جس طرح صحت افزا اعمال سے جسم میں بالیدگی اور روح میں تازگی پیدا ہوتی ہے اسی طرح مضر صحت باتوں سے جسم لاغر اور روح افسردہ ہو جاتی ہے اور جو اچھا یا برا اثر اس کا ہم پر ہوتا ہے وہی ہمارے لئے باعث راحت و رنج بن جاتا ہے اب چونکہ جسم ایک فانی اور آبی چیز ہے اسلئے جسمانی اثرات انسانی زندگی کے قائم رہنے تک باقی رہتے ہیں اور روح جو کچھ غیر فانی ہے اسلئے اعمال کا روحانی اثر اس پر پانڈا اور دائمی ہوتا ہے۔ جسم ہر لحظہ متغیر ہے یہاں تک کہ بقول اہل تحقیق تیس سال کے بعد جسم کے تمام سابقہ ذرات تبدیل ہو کر بالکل نئے ذرات آجاتے ہیں اور پہلے ذرات کا کوئی شائبہ باقی نہیں رہتا۔ اس لئے عمل کا اثر بھی تقریباً محو ہو جانا یا ناقص طور پر باقی رہنا ہے لیکن روح کے آثار ان ذرات کی نہایت قوی اور پانڈا شکل میں ازل تک باقی رہتے ہیں بلکہ جسم سے منقطع ہونیکے بعد روح ہر اعمال سابقہ کے اثرات اتنے ہی قوی شکل میں نمایاں ہوتے ہیں جس طرح روح کی دوسری طاقتیں اپنی پوری قوت کیساتھ انفعال جسم کے بعد ظاہر ہو جاتی ہیں روح کیلئے جسم مثل ایک تفس کے ہے کہ جب تک روح اس میں مقید رہتی ہے اسکو حرکت و احساس سب نہایت ضعیف اور تابع جسم ہوتے ہیں۔ گو روح حاکم بدن ہے لیکن اس کے تمام احساسات کے آلات بھی جسمی ہیں مثلاً وہ جسم کی آنکھوں سے دیکھتی، جسم کے کانوں سے سنتی، اور جسم کی زبان سے بولتی ہے لیکن جو ہنسی کہ وہ جسم سے آزاد ہوئے بغیر ان حواس خمسہ کے سننے اور سمجھنے کے قابل ہو جاتی ہے پس اسی طرح اعمال انسانی کا جو اثر روح پر پڑتا ہے وہ اس درجہ ثابت و نمایاں ہوتا ہے کہ اسشاید مرتبہ محسوسہ سے اسکو غایت درجہ کی مشابہت ہو تی ہے پس جنت و دوزخ اور انکی نعمتیں اور

تکلیفیں درحقیقت اعمال انسانی کے انھیں اثرات کا بدلہ ہیں جن سے روح متاثر ہو چکی ہوتی ہے لیکن انکے اعمال کے نتائج کا حقیقی طور پر ظہور اس وقت تک نہیں ہوتا جب تک کہ روح اپنے آلات جسمیہ کو منہایت قوی اور لطیف شکل میں دوبارہ نہیں حاصل کر لے گی اور یہ اس وقت ہو گا جبکہ پھر قیامت کے دن روح کو اپنا پہلا جسم غیر فانی قوتوں کے ساتھ حاصل ہو جائیگا اور انھیں غیر فانی آلات جسمیہ کے ساتھ جنت یا دوزخ میں داخل ہوگی۔



اب مصنفؒ بحث شروع کرینگے کہ مومن گناہ کبیرہ کرنے سے مومن ہی رہتا ہے یا ایمان سے خارج ہو جاتا ہے ہاں سنت و ایجابات کا مسلک یہ ہے کہ چونکہ ایمان کی حقیقت فقط تقدیر قلبی ہے جو ارتکاب کبیرہ کے بعد بھی موجود ہے اس وجہ سے مرتکب کبیرہ مومن ہے۔ معتزکہ کہتے ہیں کہ وہ مومن نہیں البتہ کافر بھی نہیں۔ خوانسار کا عقیدہ ہے کہ وہ ایمان سے نکل کر کفر میں داخل ہو گیا۔ ہر فریق کے دلائل مع تردید ابھی آپ کے سامنے آئیں گے۔

لیکن شارح نے اولاً یہ بحث چھیڑ دی کہ گناہ کبیرہ کتنی ہیں، تو اس میں روایات مختلف ہیں کسی روایت میں تو کہا گیا ہے کہ اور کسی میں کچھ، اور بعض حضرات نے کہا کہ یہاں شریعت کا مقصد اخفاء ہے جیسے شب قدر کی تعین میں تاکہ لوگ ڈرے رہیں۔ بعض حضرات نے کہا کہ جس امر پر شریعت کی جانستہ وعید وارد ہو وہی کبیرہ ہے اور بعض حضرات سے منقول ہے کہ بندہ جس پر اصرار کرے وہ کبیرہ ہے، اور جس سے استغفار کر لے وہ صغیرہ ہے۔ بعض حضرات نے کہا کہ صغیرہ اور کبیرہ دونوں اضافی نام ہیں۔ ہر گناہ جب اسکو اسکے چھوٹے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو وہ کبیرہ ہے، اور اگر اس سے بڑے کے اعتبار سے دیکھا جائے تو وہ صغیرہ ہے۔ لاعلی قاری مرقاۃ صلیا پر لکھتے ہیں کہ گناہ کبیرہ وہ عینت عظیمہ ہے جس کا فی نفسہ جرم ہونا بڑا ہو اور جسکی سزا راسبت صغیرہ کے زیادہ ہو اور بعض نے کہا کہ جس پر خصوصیت کے ساتھ شریعت نے وعید فرمائی، اور بعض نے کہا کہ جس کے لئے کوئی حد معین کی گئی ہو اور بعض نے کہا کہ یہ نسبت اضافی ہے اور کبھی اشخاص و احوال کے تفاوت سے صغیرہ اور کبیرہ کے اندر بھی تفاوت ہو جاتا ہے جیسا کہ مشہور ہے حسنات الابرار سیئات المقرین، اور کبھی مفعول کے اعتبار سے اس میں تفاوت ہو جاتا ہے اسلئے کہ علماء در اسادات کی اہانت، جہلاء در عوام کی اہانت کے مثل نہیں ہے۔ شیخ ابن حجرؒ نے اس باب میں ایک نفیس کتاب تحریر فرمائی ہے جس کا نام الزواجر عن الکبائر ہے۔ بعض حضرات نے کہا کہ اگر غلط الہی کے اعتبار سے دیکھا جائے تو ہر معصیت کبیرہ ہے۔ اور بعض نے کہا کہ جب گناہ پر اصرار ہونے لگا تو وہ صغیرہ نہیں رہتی اور اگر استغفار کر لیا جائے تو گناہ کبیرہ نہیں رہتی اور بعض حضرات نے کہا کہ گناہوں میں کبیرہ کو مبہم و پوشیدہ رکھا گیا ہے تاکہ بندوں کے قلوب سے خوف ختم ہو جائے۔

مشکوٰۃ ص ۱۱ پر باب الکبائر مستقلاً موجود ہے جس میں گناہ کبیرہ کا ذکر ہے مگر حصر مقصود نہیں۔ اسی وجہ سے روایات میں اختلاف ہے۔

**تنبیہ :-** روایات کے نتیجے سے گناہ کبیرہ ششترہ ہیں، جن میں سے چار دل میں، اور چار زبان میں، اور تین بیٹ میں اور دو شرک گاہ میں اور دو ہاتھ میں اور ایک یہ ہیں اور ایک پورے بدن میں۔  
اب ان کی تفصیل دیکھتے جو چار قلب میں ہیں وہ یہ ہیں (۱) اللہ کے ساتھ شرک کرنا (۲) معصیت پر اصرار کا عزم و ارادہ (۳) اللہ کی رحمت سے یلوس ہونا (۴) اس کے غذا سے بے پرواہ ہونا۔

اور وہ چار جو زبان میں ہیں وہ یہ ہیں (۱) جھوٹی شہادت (۲) پاک دامن کو زنا کی تہمت لگانا (۳) عین غموس (۴) سحر و جادو۔

اور وہ تین جو بیٹ سے متعلق ہیں وہ یہ ہیں (۱) شراب پینا (۲) یتیم کا مال کھانا (۳) سود — اور وہ جو شرک گاہ سے متعلق ہیں وہ یہ ہیں (۱) زنا (۲) لواط — اور وہ دو جن کا تعلق ہاتھ سے ہے وہ یہ ہیں (۱) ناحق کسی مسلمان کا قتل (۲) چوری کرنا — اور وہ ایک جو پیر سے ہوتا ہے (۱) جہاد سے بھاگنا — اور وہ ایک جن کا تعلق پورے بدن سے ہے۔ والدین کی نافرمانی کرنا ہے۔ بعض حضرات نے اس سے بھی زیادہ گناہ کبیرہ شمار کرائے ہیں مگر بات وہی ہے جو فقہ عرض کر چکا ہے کہ شریعت کا مقصود اس باب میں متعین نہیں ہے۔ جب یہ تمام تفصیلات ذہن نشین ہوئیں۔ اب عبارت ملاحظہ ہو۔

وَالْكَبِيرَةُ وَقَدْ اخْتَلَفَتِ الرِّوَايَاتُ فِيهَا فَرَوَى ابْنُ عَمْرٍو اَنَّمَا سَعَةِ الشَّرِّكَ بِاللَّهِ وَقَتْلُ الْفَرَسِ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَذْفُ الْمَحْصَنَةِ وَالزَّنا وَالْفِرَاقُ عَنِ الزَّحْفِ وَالسَّحَرُ وَاشْكَالُ مَالِ الْيَتِيمِ وَتَحْقُوقُ الْوَالِدَيْنِ الْمُسْلِمِينَ وَالْاِلْحَادُ فِي الْحَرَمِ وَزَادَ ابُو هُرَيْرَةَ اَكْلُ الرِّبَا وَزَادَ عَلِيٌّ عَنِ الشَّرِيقَةِ وَشُرْبُ الْخَمْرِ

**ترجمہ :-** اور کبیرہ، تحقیق کہ کبیرہ کے سلسل میں روایات مختلف ہیں۔ پس عبداللہ ابن عمرؓ نے روایت کی کہ یہ نو ہیں۔ اللہ کے ساتھ شرک کرنا، اور کسی نفس کو بغیر حق کے قتل کرنا، اور بگڑا امن عورت کو زنا کی تہمت لگانا، اور زنا کرنا اور میلان جہاد سے بھاگنا، اور جادو، اور یتیم کا مال کھانا اور مسلمان والدین کی نافرمانی کرنا اور حرم میں گناہ کرنا۔ اور ابو ہریرہؓ نے سود کھانیکا اضافہ کیا ہے، اور حضرت علیؓ نے چوری کرنے اور شراب پینے کو زیادہ کیا ہے۔

**تشریح :-** الکبیرۃ مبتدأ ہے اور بعد میں جو مصنف کی عبارت آ رہی ہے لا تخرج الی وہ اس کی خبر ہے۔ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی یہ روایت امام بخاری نے الادب المفرد میں روایت کی ہے جس میں

تو چیزیں شمار کر لائی ہیں، شرک باللہ، یعنی الوہیت یا استحقاق عبادت میں کسی کو اللہ کا شریک ماننا اور یہی اکبر الذنوب ہے، کسی انسان کو ناحق قتل کرنا، ہاں جسکو حق کی وجہ سے قتل کرنا حکم ہے جیسے حدود قصاص میں امرتہ ہونکی وجہ سے وہ اس سے مستثنیٰ ہے۔ شرک کے بعد سب سے بڑا گناہ بغیر حق کے کسی مسلمان کو قتل کرنا ہے اور انواع قتل میں سب سے بدترین نوع کسی قریبی رشتہ دار کو قتل کرنا ہے ۱۲۔ لے کر اس میں ڈیل گناہ ہو گا، گناہ و قتل اور قطع رحمی کا گناہ، اور قتل قریب میں بھی سب سے بدترین یہ ہے کہ باپ کو قتل کیا جا اور پھر بیٹے کو قتل کرنا ہے (۳) قذف المحصنہ۔ یعنی پاکدامن عورت کو زنا کی تہمت لگانا۔ محصنہ: وہ مسلمان عورت ہے جو عاقل بالغ ہو اور فعل زنا سے پاکدامن ہو۔ محصنہ احصان سے ماخوذ ہے جس کے معنی حفاظت کے ہیں۔ سچا لکھو اسم فاعل کا صیغہ اور اسم مفعول کا صیغہ دونوں طرح پڑھنا جائز ہے۔ محصنہ ہونکی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ اللہ نے اسکو پاکدامن رکھا، اور محصنہ ہونکی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ اس نے اپنے آپکو پاکدامن رکھا۔ قرآن میں محصنات مستعمل ہے۔ ارشاد ہے: والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا بالبرہن مثبہا۔ فاجلدوہم ثمانین جلدۃً وکاتقبلوا لہم شہادۃً ابتر۔

۱۳، زنا۔ اہل حجاز کی لغت میں اس کو بغیر ہمزہ کے استعمال کرتے ہیں اور اہل نجد کی لغت میں ہمزہ کیساتھ زنا استعمال کرتے ہیں۔ قبل میں ایسی دلی جو ملک اور شہر ملک سے خالی ہو اس کو زنا کہتے ہیں کتب فقہ میں اس کی تفصیل موجود ہے۔

۱۵، میدان جنگ سے بھاگنا۔ جسکو حدیث میں الفرائض عن الزحف کہا گیا ہے۔ زحف لشکر کو کہتے ہیں جس کے لغوی معنی آہستہ آہستہ چلنے کے ہیں اور لشکر اپنی کثرت کی وجہ سے دور سے دیکھنے والے کو ایسا عیسو ہو گا کہ گویا بالکل آہستہ آہستہ حرکت کر رہا ہے بلکہ بسا اوقات حرکت کی قلت کی وجہ سے ایسا محسوس ہو گا کہ گویا کھڑا ہے اور مرد اس سے میدان جہاد سے بھاگتا ہے جہاں کفار سے جنگ ہو رہی ہو۔

مستعمل: جب کفار مسلمانوں سے زیادہ ہوں اس وقت بھاگنا کناہ کبیرہ نہیں ہے اس وقت فرار گناہ کبیرہ ہو گا جبکہ کفار مسلمانوں سے کم ہوں۔

۱۶، سحر، یعنی جادو۔ یعنی ذو خاصیت اسباب غیر مشرورہ کو ناحق کسی کو تکلیف پہنچانے کیلئے استعمال کرنا جیسے کسی کو بیمار کرنا یا ہلاک کرنا یا زمین کے درمیان تغریق۔ قال الشافعی: السحر هو علم یستفاد من حصول ملکۃ نفسانیۃ یتحد بدینا علی افعال غریبۃ بلا سبب خفیۃ (رد المحتار ص ۱۳۱) پھر فرمایا کہ اس کا سیکھنا اور سکھانا حرام ہے، پھر بحوالہ شرح الزعفرانی فرمایا کہ سحر حق ہے یعنی اسکا وجود ہے اور اس کا اثر ہوتا ہے پھر بحوالہ ذخیرۃ الفاظ فرمایا کہ اہل حرب کے جادو گروں کو جواب دینے کے لئے اس کا سیکھنا فرض ہے۔

قاضی شہار اللہ بانی جی فرماتے ہیں کہ قال البغوی السحر وجودہ حق عند اہل السنۃ و لکن انعل بہ کفر۔

اوشیح ابو منصور ماتریدیؒ نے جو سحر کو مطلقاً کفر قرار دیا ہے یہ تسامح ہے بلکہ اسکی حقیقت کی تفتیش ضروری ہے اگر اسکے اندر ان احکام کی تردید ہو جو ثبوت قطعی کے ساتھ شریعت سے ثابت ہیں تو کفر ہے ورنہ نہیں امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ بعض سحر کفر ہے اور بعض نہیں۔ ملاحظہ فرمائیے ص ۹۹

(۷) یتیم کا مال کھانا۔ یتیم اس صغیر کو کہتے ہیں جس کا باپ نہ ہو، اور حدیث میں اکل سے تعمیر کیا گیا ہے مگر مرد استعمال کی تمام صورتیں ہیں۔ ہاں معروف طریقہ پر اس کا مال کھانا ناجائز ہے۔

(۸) عقوق والدین۔ ماں باپ کی نافرمانی یعنی انکی اطاعت نہ کرنا، ہاں والدین اگر ایسی بات کا حکم کریں جو معصیت ہے تو انکی اطاعت نہیں کی جائیگی ”لا طاعة للخلق فی معصیۃ الخالق“ پھر حدیث میں والدین کے مسلمان ہونے کی قید ہے اسلئے کافر والدین کی اطاعت نہیں لیکن بقصر شرح احادیث حالت کفر میں بھی ان کے ساتھ احسان کا برتاؤ رکھے۔ دجاہر ہما فی الدنیا معروفاً، کافر والدین کے حق میں یہ آیت نازل ہوئی۔

(۹) احماد فی احرام۔ حرم میں گناہ کرنا۔ احماد کے لغوی معنی میل کے ہیں اسی وجہ سے قبر کی گھڑ کو اسوجہ سے گھد کہتے ہیں کہ وہ ایک جانب کو مائل ہوتی ہے مگر اس کا اسکا استعمال حق سے ہٹ کر باطل کی طرف مائل ہونے لگا۔ حرم مکہ اور اس کے اطراف کا وہ حصہ جو حرم میں داخل ہے جس کی حدود معروف ہیں۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں اکل رتو بھی مذکور ہے۔ رتہ کی تعریف اور اس کی تفصیل جانی پہچانی ہے اور حضرت علیؓ کی زنت میں بچوری اور شراب پینا بھی مذکور ہے۔ اب یہ نغداد بارہ ہوگئی۔

**تنبیہ:** ۱۔ کہا ترکی چار قسمیں ہیں ۱، وہ قسم جو بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوتی جیسے کفر، اور اسی کو شرک بالشر سے تعبیر کر دیا جاتا ہے ۲، وہ قسم جسکے بارے میں یہ توقع ہے کہ جو استغفار اور نیکیوں کیوجہ سے معاف ہو جاتی ہیں جیسے گناہ صغیرہ ۳، وہ قسم جو توبہ سے معاف ہو جاتی ہے۔ اور توبہ کے بغیر اللہ کی مشیت کے تحت ہے خواہ معاف کرے یا نہ کرے جیسے وہ گناہ کبیرہ جن کا تعلق حق اللہ سے ہے ۴، وہ قسم ہے جس میں بدلہ دینا ہو گا اس کے بغیر معافی نہ ہوگی جیسے بندگان کے حقوق دینا میں، اس کی صورت یہ ہے کہ وہ چیز اصل مالک کو دیدی جلتے یا اس کا عوض دیدیا جائے یا اس سے یہیں معاف کر لیا جائے ورنہ آخرت میں بدلہ ایسے ہوگا کہ صاحب حق کے گناہ اس پر ڈال دیئے جائیں گے یا اس کی نیکیاں صاحب حق کو دیدی جائیں گی۔

وقیل کل ما کمن مفسدۃ مثل مفسدۃ شئ مہاذکر او اکل منہ۔

اور کہا گیا ہے کہ ہر وہ گناہ جس کا فساد ان مذکورہ گناہوں کے فساد کے مثل ہو یا اس سے زیادہ ہو (وہ گناہ کبیرہ ہے)

مفسدۃ، مصدر میسی ہے بمعنی فساد یعنی بارہ گناہوں کا ذکر کیا گیا ہے اگر انہیں کے

ترجمہ

تشریح

مثل کسی دوسری گناہ میں فساد اور خسارابی ہو وہ بھی گناہ کبیرہ ہے۔

وَقِيلَ مَا تَوَعَّدَ عَلَيْهِ الْمَشَارِخَ بِمُخْصَصِهِ وَقِيلَ كُلُّ مَعْصِيَةٍ أَصْحَىٰ عَلَيْهَا الْعَبْدُ فِيهِ كَبِيرَةٌ  
وَكُلُّ مَا اسْتَعْظَمَ بِهَا مَعْصِيَةً

## ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ وہ گناہ جس پر صاحبِ شرع نے خصوصیت سے وعید فرمائی ہے (وہ کبیرہ ہے)  
اور ہر وہ معصیت جس پر بندہ نے اصرار کیا ہو وہ کبیرہ ہے اور ہر وہ گناہ جس سے بندہ نے  
استغفار کر لیا ہو وہ صغیرہ ہے۔

## تشریح

تَوَعَّدَ باب تَفَعَّل اور اِلْعَاد (افعال) دونوں کے معنی، ڈرانا، شائع، یعنی صاحبِ شرع  
جس کا اطلاق اللہ پر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ہو سکتا ہے، تو جس پر خصوصیت سے  
وعید آئی ہے وہ کبیرہ ہے۔ جیسے کل مصوٰی فی النار، رواہ البخاری و مسلم۔ اور جیسے مَنْ جَزَّ ثَوْبًا خِلاَ رَأْسِهِ لَمْ يَنْظُرْ اِلَّا اِلَیَّ  
یوم القيامة، رواہ الشیخان۔ خصوص کی قید لگا کر وعید عام سے احتراز مقصود ہے اس لئے کہ وعید عام تو ہر  
معصیت کو شامل ہے۔

وقال صاحب الكفاية والحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية  
اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة  
هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه، وبالجمله المراد ههنا ان الكبيره التي هي غير الكفر۔

## ترجمہ

اور صاحب کفایہ نے فرمایا ہے کہ حق یہ ہے کہ یہ دونوں اضافی نام ہیں جن کی بذات خود کوئی  
تقریف نہیں کی جاسکتی۔ پس ہر وہ گناہ جس کی اضافت کی جائے اس سے اوپر کی جانب  
تو وہ صغیرہ ہے اور اگر اضافت کی جائے اس سے نیچے کی جانب تو یہ کبیرہ ہے اور مطلق کبیرہ کفر ہے اس لئے کہ  
اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں ہے۔ اور حاصل کلام یہاں مراد یہ ہے کہ وہ کبیرہ جو کفر کا غیر ہے۔

عہ اس موضوع پر فقیر کی کتاب تنبیح الافکار فی تحقیق اسباب الازار کا مطالعہ فرمائیں جو اس موضوع پر جامع کتاب ہونے

کے ساتھ ساتھ تحقیقات علمیہ پر مشتمل ہے جس کی نوی کا اندازہ مطالعہ ہی سے ہو سکتا ہے۔ ۱۷ محمد یوسف غفرلہ

## تشریح

صاحب کفایہ فرماتے ہیں کہ حرکت مریضہ اور لطیفہ کے مثل صغیرہ اور کبیرہ کا بھی حال ہے، ہر گناہ کو صغیرہ اور کبیرہ کہا جاسکتا ہے یعنی جس گناہ کو اس سے بڑے گناہ کے اعتبار سے دیکھا جائے تو یہی کبیرہ ہے مگر یہ قول صاحب الکفایہ مخدوش ہے۔ یہاں چونکہ مسئلہ یہ ہے کہ کبیرہ گناہ کی وجہ سے مومن ایمان سے خارج ہوتا ہے یا نہیں، اس مسئلے معلوم ہوا کہ کبیرہ اگرچہ کفر کو بھی شامل ہے کیوں کہ کفر تو اکبر الذیوب ہے مگر یہاں مصنف کے کلام میں کبیرہ سے وہ گناہ کبیرہ مراد ہے جو کفر نہ ہو بلکہ ہو ظاہرہ۔

**تنبیہ:**۔ سوال: صاحب کفایہ کی بات غلط کیوں ہے؟ صاحب نبراس نے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں

لا تخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزل بغير المنزلين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان۔

## ترجمہ

(گناہ کبیرہ) بندہ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتی اس تصدیق کے باقی رہنے کی وجہ سے جو ایمان کی حقیقت ہے معتزلہ کا اختلاف ہے اس حیثیت سے کہ انھوں نے گمان کیا ہے کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر اور یہی منزلہ بین المنزلتین ہے بنا کرتے ہوئے اس بات پر کہ اعمال ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت کا جزو ہیں۔

## تشریح

جب ہمارے نزدیک ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اور وہ گناہ کی وجہ سے زائل نہیں ہوگی تو مرتکب کبیرہ کو مومن ہی کہا جائیگا اور معتزلہ کے نزدیک چونکہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں اس وجہ سے انھوں نے مرتکب کبیرہ کو مومن نہیں کہا کیونکہ اجزاء کے ختم ہو جانے سے حقیقت معدوم ہو جاتی ہے اور معتزلہ جو منزلہ بین المنزلتین کے قائل ہیں تو اس سے انکی مراد جنت اور جہنم کے درمیان کا درجہ ہے کیونکہ مرتکب کبیرہ ان کے یہاں مخلد فی النار ہے، شارح نے اسی مفہوم کو ”دہنا ہو الموئلہ“ سے بیان کیا ہے۔

ولا تدخله اى العبد المؤمن فى الكفر خلافا للخوارى فاتهم ذهاب الوان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافرا وانه لا واسطة بين الايمان والكفر۔

## ترجمہ

اور اگر گناہ کبیرہ، بندہ مومن کو کفر میں داخل نہیں کرتی، اختلاف ہے خواری کا اس لئے کہ وہ گئے ہیں اس بات کی جانب کہ کبیرہ بلکہ صغیرہ کا مرتکب بھی کافر ہے اور ایمان دکنفر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

## تشریح

یعنی مرتکب کبیرہ نہ کفر میں داخل ہوتا ہے اور نہ ایمان سے خارج ہوتا ہے۔ اول میں خوارج کا اختلاف ہے، اور ثانی میں معتزلہ کا تھا، خوارج کا عقیدہ یہ ہے کہ گناہ کا مرتکب خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ایمان سے نکل کر کفر میں داخل ہو جائے یعنی یہ لوگ منزلۃ بین المؤمنین کے قائل نہیں ہیں۔

**سوال :-** خوارج کون ہیں؟ **جواب :-** خوارج میں سب سے اول اور سب سے بدتر شخص کا نام ذوالخواریہ تھا، یہی وہ شخص ہے یعنی ذوالخواریہ یعنی جس نے اگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا تھا کہ عدل کرو! تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ارے تیرا بڑا ہو کہ اگر میں بھی عدل نہ کروں تو کون شخص کرے گا، دین اسلام میں یہ سب سے پہلا خارجی ہے اس کم سخت پر یہ آفت آپڑی کہ وہ اپنے نفس کی رائے پر نازاں ہوا اگر وہ صبر کرتا تو جان لیت کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے سے بہتر کسی کی رائے نہیں ہو سکتی اس خارجی کے تابعین وہ لوگ تھے جنہوں نے حضرت امیر المؤمنین علیؑ سے جنگ کی تھی، اس کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا اس کے جتنے سے ایک قوم نکلے گی جو قرآن پڑھیں گے اور وہ ان کے ملق سے نیچے نہیں اتریں گے اور دین سے ایسے نکل جائیں گے جیسے نشاۃ سے تیر نکل جاتا ہے۔ قصہ اس کا یہ ہوا کہ حضرت علیؑ اور معاویہؓ کے درمیان بہت مدت تک لڑائی قائم رہی تو حضرت معاویہؓ کے اصحاب نے مصباح بلند کئے اور اصحاب علیؑ کو دعوت دی کہ جو کچھ مصحف مجید میں ہے اس پر ہم اور تم راضی ہو جائیں اور کہا کہ ایک شخص تم اپنے میں سے بھیجو اور ایک شخص کو ہم اپنے میں سے بھیجئے ہیں اور ان سے عہد لیں کہ وہ اللہ کی کتاب پر عمل کریں، سب لوگوں نے کہا کہ ہم اس پر راضی ہیں۔ چنانچہ اہل اسلام نے حضرت عمر بن العاصؓ کو بھیجا اور ادھر اہل عراق نے حضرت علیؑ سے کہا کہ آپ ابوموسیٰ اشعریؓ کو بھیجئے حضرت علیؑ نے فرمایا کہ میری رائے نہیں ہے کہ ابوموسیٰؓ کو بھیجوں جو سادہ دل ہیں یہ ابن عباسؓ موجود ہے انکو کیوں نہ بھیجوں لوگوں نے کہا کہ ہم ان کو نہیں چاہتے کیوں کہ یہ تو آپ کی ذات کے مانند آپ کے قریبی ہیں۔ آخر آپ ابوموسیٰ اشعریؓ کو بھیجا اور حکم فیصلہ میں رمضان تک تاخیر ہوئی پس عروہ بن اذینہؓ نے کہا کہ تم لوگ اللہ کے حکم میں لوگوں کو حاکم بنائے ہو حالانکہ اللہ کا ارشاد ہے ”إِن الْحُكْمَ لِلَّهِ“ اور یہ شخص مع اپنے متبعین کے جماعت سے خارج ہو گیا، جب حضرت علیؑ مقام صفین سے واپس ہو کر کوفہ میں داخل ہوئے تو خوارج آپ کے ساتھ کوفہ میں داخل نہ ہوئے بلکہ انھوں نے موضع حروراء (کوفہ کے قریب مقام) میں اپنا جھنڈا جمایا حتیٰ کہ وہاں بارہ ہزار خوارج جمع ہو گئے اور کہنے لگے ”لا حکم الا للہ“ اور یہی خوارج کے ظاہر ہونیکی ابتداء ہے خوارج کثرت سے عبادت کرتے اور ساتھ میں یہ حماقت بھی رکھتے تھے کہ اپنے کو حضرت علیؑ سے بڑا عالم جانتے تھے اور یہی ان کا سخت مہلک مرض تھا حضرت علیؑ کو برابر ان کے خرد و لغات کی اطلاع ملتی رہی مگر آپ یہ فرماتے رہے کہ میں ان سے اس وقت تک قتال نہیں کروں گا جب تک کہ وہ ہم سے قتال نہ کریں حضرت ابن عباسؓ نے ایک دن حضرت علیؑ سے کہا کہ میرا ارادہ یہ ہے کہ اس گرد خوارج میں جا کر ان سے گفتگو



کردیں آپ نے فرمایا کہ مجھے انہی طرف سے آپکی ذات پر نفوذ ہے۔ میں نے عرض کیا کہ جی نہیں آپ مجھ پر نفوذ نہ کیجئے آپ نے مجھے اجازت دیدی تو میں نے بیش قیمت محلہ مہبت اور ان خارجیوں کے یہاں پہنچا میں نے ان کو سلام کیا تو انھوں نے کہا مر حبا سے ابن عباسؓ، آپ اس وقت کس عرض سے تشریف لائے ہیں؟ میں نے کہا میں تمہارے پاس مہاجرین و انصار کے پاس سے آیا ہوں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے داماد کے پاس سے آیا ہوں انھیں لوگوں پر قرآن نازل ہوا ہے، اور یہ لوگ قرآن کے معنی تم سے زیادہ سمجھتے ہیں۔ میری گفتگو سنا کر ان میں سے ایک قوم نے کہا کہ یہ شخص قریش میں سے ہے اور تم قریش سے منافقہ مت کرو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قریش کے حق میں فرمایا ہے ”بل ہم قوم خصمون“ یعنی یہ لوگ جھگڑالو (حجت باز) قوم ہیں پھر ان میں سے دو تین آدمیوں نے کہا کہ نہیں بلکہ ہم ان سے مباہلہ کریں گے تب میں نے کہا کہ وہ الزامات بیان کر دو تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے داماد پر اور مہاجرین و انصار پر لگاتے ہو حالانکہ انھیں لوگوں پر قرآن نازل ہوا ہے اور ان میں سے کوئی بھی تم میں شامل نہیں ہے خوارج نے کہا کہ وہ تین باتیں ہیں، میں نے کہا کہ اچھا بیان کرو، کہنے لگے کہ ایک تو یہ ہے کہ علیؓ نے خدا کے معاملہ میں لوگوں کو ثالثی بنا یا حالانکہ اللہ فرماتا ہے: ”إِنَّ الْحَكَمَ إِلَّا لِلَّهِ“ تو اس حکم الہی کے بعد دی کو حکم سے کیا تعلق رہا میں نے کہا یہ تو ایک ہوا۔ اور کیا ہے؟ کہنے لگے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ علیؓ نے لوگوں سے قتال کیا مگر نہ مخالفوں کو غلام باندی بنایا اور نہ ان کا مال لیکر غنیمت جہاد دی ٹھہرایا تو ہم پوچھتے ہیں کہ دوسرا فریق اگر مومن تھا تو ہم کو ان سے کیوں لڑایا، اور اگر کافر تھا تو غلام باندی کیوں نہیں بنایا؟ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ علیؓ نے ثالثی فیصلہ کا عہد نامہ لکھواتے وقت امیر المؤمنین کا لقب اپنے نام سے ملادیا۔ پس اگر وہ امیر المؤمنین نہیں تو امیر الکافرین ہوتے یعنی کافروں کے سردار ہوتے۔ میں نے کہا انکے علاوہ تو کوئی اعتراض نہیں، انھوں نے کہا بس یہی ہیں۔ میں نے کہا پہلا اعتراض کا جواب سنئے!

اللہ تعالیٰ نے ایک خرگوش کے معاملہ میں جس کی قیمت چوتھائی درہم ہوتی ہے دوسروں کے حکم پر اس کا فیصلہ راجع فرمایا ہے ”يُحْكَمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ“ اور اللہ تعالیٰ نے شوہر و بیوی کے معاملہ میں فرمایا ہے ”وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا ابْعَاوْا مِنْكُمْ مِنْكُمْ اَبْلًا وَحُكْمًا“ میں نے کہا تمہارے اعتراض کا جواب ہو گیا کہنے لگے ہاں! رہا تمہارا دوسرا اعتراض تو میں پوچھتا ہوں کہ کیا تم اپنی ماں حضرت عائشہؓ کو اپنی اندری بناؤ گے۔ اگر تم کہو کہ وہ ہماری ماں نہیں ہے تو تم اسلام سے خارج ہوتے اور اگر تم کہو کہ انکو باندی بنائیں گے تو خارج ہوتے۔ فرماں باری ہے ”وَإِذَا زَوَّجْتُمْ فَابْتِغُوا لَهُنَّ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ“ کہتے تمہارا جواب ہو گیا، کہنے لگے ہاں۔

رہا تمہارا تیسرا اعتراض تو میں پوچھتا ہوں کہ جب صلح حدیبیہ میں حضورؐ نے کفایہ مکہ سے صلح کی تھی، تو آپ نے حضرت علیؓ سے فرمایا تھا کہ لکھو ”ہذا ما یصلح علیہ محمد رسول اللہ“ تو مشرکوں نے اس پر اعتراض کیا تو آنحضرتؐ نے فرمایا کہ اے اللہ تو جانتا ہے کہ میں رسول اللہ ہوں پھر فرمایا کہ اے علیؓ اس کو

مٹا دو، تو بتائیے کہ آپ رسول اللہ نہیں تھے۔ ابن عباسؓ کی اس مکالمت سے خوارج میں سے دو ہزار آدمی تو بکر کے واپس آئے اور باقی اپنی گمراہی پر مقتول ہوئے۔ یہ ان کا برہنہ ہزرت مخمقر تعارف ہے اس سے زیادہ تفصیل کا یہاں محل نہیں ہے۔

لَنَا وَجْهٌ الْاَوَّلُ مَا يَسْمَعُ مِنْ اَنْ حَقِيقَةُ الْاِيْمَانِ هُوَ التَّصْدِيقُ الْقَلْبِي فَلَا يَخْرُجُ  
الْمَوْثِقُ عَنْ الْاِتِّصَافِ بِهِ الْاَبَامَا يَنَافِيهِ وَحُجْرَةُ الْاَقْدَامِ عَلَى الْكِبْرَةِ لَغَلْبَةُ شَهْوَةِ اَوْ  
حَمِيَّةٍ اَوْ اَنَفَةٍ اَوْ كَسَلٍ خُصُومًا اِذَا اَقْتَرَنَ بِهِ خَوْفُ الْعِقَابِ وَرَجَاءُ الْعَفْوِ وَالْعَزْمُ  
عَلَى التَّوْبَةِ لَا يَنَافِيهِ

### ترجمہ

ہمارے استدلال میں چند طریقے ہیں، اول طریقہ وہ ہے جو غریب آ رہا ہے کہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق قلبی ہے تو مومن تصدیق قلبی سے متصف ہونے سے خارج نہیں ہوگا مگر ایسے عمل سے جو تصدیق کے منافی ہو اور محض اقدام گناہ کبیرہ پر شہوت غلبہ کی وجہ سے یا غیرت کی وجہ سے یا شنگ و عار کی وجہ سے یا کابلی کی وجہ سے جب کہ اس کے ساتھ عقاب کا خوف اور معافی کی امید اور نوبہ کا ارادہ ملا ہوا ہو تصدیق کے منافی نہیں ہے۔

### تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس اپنے دعویٰ پر تین قسم کے دلائل ہیں پہلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہوا کہ گناہ کبیرہ سے وہ تصدیق قلبی ختم نہیں ہو جاتی جو ایمان کے منافی ہے اور جب مومن نے گناہ کا ارتکاب کیا غلبہ شہوت کی وجہ سے جیسے زنا وغیرہ، یا غیرت قومی کی وجہ سے کوئی حرکت کر بیٹھا یا سستی کی وجہ سے نماز وغیرہ کو ترک کر دیا تو یہ منافی تصدیق نہیں کیوں کہ تصدیق پر دلالت کرنے والی چیزیں موجود ہیں یعنی سزا کا خوف، معافی کی امید، توبہ کا ارادہ۔ یہ سب امور وجود تصدیق پر دال ہیں۔

فَعَمَّ اِذَا كَانَ بِطَرِيقِ الْاِسْتِعْلَالِ وَالْاِسْتِغْفَافِ كَانَ لَفْظُ الْكُفْرِ عَلَامَةً لِلتَّكْذِيبِ

### ترجمہ

ہاں جب کہ گناہ حلال سمجھنے کے طریقہ پر ہو اور لہذا سمجھنے کے طریقہ پر ہو تو یہ کفر ہوگا اس کے تکذیب کی علامت ہو نیکی دہرے۔

### تشریح

یعنی اگر کسی گناہ کو حلال سمجھ کر کیا یا اس کی وقعت دل میں نہیں رہی تو چونکہ یہ تکذیب کی علامت ہے لہذا یہ منافی تصدیق ہے اس وجہ سے اس کو کفر کہا جائیگا۔

وَلَا نَزَاعَ فِيهِ، مِنَ الْمَعَاصِي مَا جَعَلَهُ الشَّارِعُ اِمَارَةً لِلتَّكْذِيبِ وَعِلْمٌ كَوْنُهُ  
عَنْ لَيْثٍ بِالْاِدْلَةِ الشَّرْعِيَّةِ كَسُجُودِ الصُّلَمِ وَالْقَاءِ الْمَصْحُفِ فِي الْقَاذِرَاتِ وَالتَّلَفُّظِ  
بِكَلِمَاتِ الْكُفْرِ وَخَوُذُ لَيْثٍ مِمَّا ثَبَتَ بِالْاِدْلَةِ اِنَّهُ كُفْرٌ۔

## ترجمہ

اور کوئی نزاع نہیں ہے اس سلسلہ میں کہ گناہوں میں سے بعض وہ ہیں جنکو شارع نے تکذیب  
کی علامت ٹھہرا یا ہے اور ان کا ایسے ہی ہونا (علامت تکذیب ہونا) اور شرعیہ سے معلوم  
ہو گیا ہے جیسے بت کو سجدہ کرنا، اور قرآن کو گندگیوں میں ڈال دینا اور کلمات کفر کا تلفظ کرنا اور ان کے مثل ان  
کاموں میں سے جن کا دلائل سے کفر ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ کچھ گناہ ایسے ہیں جنکو شریعت میں تکذیب کی علامت شمار کیا گیا ہے تو جب  
تکذیب پائے گی تو یہ تصدیق کے منافی ہے لہذا اب ان افعال کو کفر کہا جائیگا اس لئے ان  
افعال کا کفر ہونا اجماع سے ثابت ہے اور جو چیز اجماع سے ثابت ہو وہ ایسی ہی ہے جیسے کلام شارع سے ثابت  
ہو جیسے بتوں کو سجدہ کرنا، قرآن کریم کو گندگیوں میں پھینک دینا، کلمات کفر یہ بولنا، اللہ کے ناموں میں سے  
کسی کے ساتھ استہزار، ایسے ہی کسی حکم شرعی کا استہزار یہ سب کفر ہے۔

وَبِهَذَا يَخْلُ مَا يُقَالُ اَنْ الْاِيْمَانَ اِذَا كَانَ عِبَارَةً عَنِ التَّصْدِيقِ وَالْاِقْرَارِ يَنْبَغِي اَنْ  
لَا يَصِلُ الْمَوْءُونُ الْمَقْرَرُ الْمَصْدُقُ كَأَفْرَاءِ بَشَرٍ مِنْ اَفْعَالِ الْكُفْرِ وَالْفَاعِلُ مَا لَمْ يَتَحَقَّقْ مِنْهُ  
التَّكْذِيبُ اَوْ الشَّكُّ

## ترجمہ

اور اسی تقریر سے حل ہو جاتا ہے وہ اعتراض جو کیا جاتا ہے کہ ایمان جبکہ مراد ہے تصدیق اور  
اقرار سے تو مناسب یہ ہے کہ وہ مؤمن جو مقرر اور تصدیق کرے یا وہ کافر نہ ہو کسی بھی چیز سے  
افعال کفر اور الفاظ کفر میں سے جب تک کہ اس سے تکذیب یا شک متحقق نہ ہو۔

## تشریح

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب حقیقت ایمانی تصدیق قلبی  
ہے اور وہ موجود ہے تو بعض گناہوں کی وجہ سے آپنے اسکو کافریوں کہا جبکہ تصدیق  
برقرار ہے اور ابھی تکذیب یا شک اس کی جانب سے متحقق نہیں ہوا تو اس کا جواب دیا کہ کیا جائے  
جب ان افعال کو شریعت نے تکذیب کی علامت قرار دیا تو چونکہ اجتماع تعین محال ہے لہذا جب تکذیب  
آئی تو تصدیق ختم ہو گئی اور کفر کے احکام جاری کر دیئے اسی وجہ سے صراحت تکذیب یا شک کے ان  
افعال کو کفر قرار دیا گیا ہے۔

الثَّانِي الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ النَّاطِقَةِ بِإِطْلَاقِ الْمُؤْمِنِ عَلَى الْعَصَا وَكَفَوْلِهِ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُنتُمْ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَفْصُوحًا وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْكُمُ بَيْنَهُمَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَهُوَ كَثِيرٌ

ترجمہ

(ہمارے لئے) دوسرے طریق استدلال وہ آیات و احادیث ہیں جو گنہگار پر مومن کے اطلاق کے سلسلہ میں ناطق ہیں جیسے فرمان باری یا ایہا الذین الہ اور جیسے فرمان باری یا ایہا الذین آمنا الہ اور جیسے فرمان باری وان طائفان الہ اور ایسی آیات و احادیث بجز تہ ہیں۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ ہمارا دوسرا استدلال اُن آیات و احادیث سے ہے جنہیں گنہگار کو مومن کہا گیا ہے۔ پھر شارح نے تین آیات ذکر فرمائی ہیں (۱) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُنتُمْ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ اے ایمان والو! تمہارے اور مقتولین کے سلسلے میں قصاص فرض کر دیا گیا ہے۔ قصاص کی تعریف اور اس کا تفصیلی حکم کتب فقہ میں موجود ہے۔ یہاں تو مقصود یہ ہے کہ جس قاتل پر قصاص واجب ہوا ہے اس نے ناحق ایک مسلمان کو قتل کر دیا تو یہ گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوا، اس کے باوجود اس کو ایمان کے ساتھ خطاب کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ اس کا ایمان برقرار ہے۔ قتلی قتل کی جمع ہے مجبئی مقتول۔

(۲) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَفْصُوحًا۔ اے ایمان والو! اللہ کی جانب خالص توبہ کرو۔ لغت میں توبہ کے معنی رجوع کے ہیں اور شریعت میں معصیت سے طاعت کی جانب رجوع کو توبہ کہتے ہیں۔ نصوح نفع سے مبالغہ کا صیغہ ہے معنی خالص۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ توبہ گناہ کے بعد ہوتی ہے مگر اس کے باوجود ان کو اہل ایمان کہا گیا۔ معلوم ہوا کہ گناہ کی وجہ سے بندہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ (۳) وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا أَتَبْنِعُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي وَيُحْمِلْهُنَّ إِلَى الْكُفْرِ لَا إِلَى الْإِيمَانِ لَمَّا ظَنَّنَا أَنَّ كُفْرَهُمَا كَانَ عَنِ الْغَوَىٰ فَوَلَّيْنَا الْأُمَّةَ الَّتِي قَاتَلُوا لِيَكُونَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابٌ مُّهِينٌ۔ اور اگر مسلمانوں کے دو فریق آپس میں لڑ پڑیں تو ان میں لڑا کر ادھر اگر ان میں سے ایک دوسرے پر زیادتی کرے تو ہم زیادتی کرنے والے فریق سے یہاں تک لڑو کہ وہ اللہ کے حکم کی جانب پھر جائے۔ اس آیت کا شان نزول انصاری کے دو گروہ ادس و ذررج کے ایک وقتی ہنگامے کے متعلق ہوا ہے جس کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں، یہاں تو یہ بتانا ہے کہ آپس میں قتال گناہ ہے اس کے باوجود دونوں فریق کو مومنین سے تعبیر فرمایا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا، پھر شارح فرماتے ہیں کہ ایسی آیات و احادیث بے شمار ہیں جن میں مرتکب کبیرہ کو مومن کہا گیا ہے۔

الثَّالِثُ اجْتِمَاعُ الْأُمَّةِ مِنْ عَصِي النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا بِالْصَّلَاةِ عَلَى مَنْ مَاتَ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ وَالِدَاعِ وَالْإِسْتِغْفَارِ لَهُمْ مَعَ الْعِلْمِ بِأَنَّ تَكْبَاهُمْ الْكُفْرُ بَعْدَ الْإِتِّفَاقِ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ لِعَصْرِ الْمُؤْمِنِ

## ترجمہ

(اور ہمارے لئے) تیسرے طریق استدلال امت کا اجماع ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے ہمارے زمانے تک اس شخص پر نماز جنازہ پڑھنے کے سلسلہ میں جو اہل قبلہ میں سے بغیر توبہ کے مر جائے اور ان کیلئے دعا اور استغفار کرنا ان کے ارتکاب کبائر کو جاننے کے باوجود اس بات پر متفق ہونیکے ساتھ ساتھ کہ یہ (نماز جنازہ وغیرہ) غیر مومن کے لئے جائز نہیں ہے۔

## تشریح

یہ ہماری تیسری دلیل ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے آج تک امت کا اس بات پر اجماع و اتفاق ہے کہ اگر مرتکب کبیرہ بغیر توبہ کے مر جائے تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے اور اس کے لئے دعا کی جاتی ہے اور استغفار کیا جاتا ہے جبکہ یہ بھی مسلم بات ہے کہ نماز جنازہ فقط مومن ہی کی ہوتی ہے اور اسی کے لئے دعا عار ہوئی ہے اور استغفار ہوتا ہے اگرچہ لوگ یہ بھی جانتے ہوں کہ یہ مرتکب کبیرہ ہے تب بھی اس کی نماز جنازہ پڑھتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ مومن ہی ہوتا ہے کناہ کی وجہ سے وہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

وَاجْتِمَاعُ الْمُخْتَلِزَةِ بَوَاقِعِ الْأَوَّلِ أَنَّ الْأُمَّةَ بَعْدَ اتِّفَاقِهِمْ عَلَى أَنَّ مَرْتَكِبَ الْكَبِيرَةِ فَاسِقٌ اخْتَلَفُوا فِي أَنَّ مَوْمِنٌ وَهُوَ مَذْهَبُ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ أَوْ كَافِرٌ وَهُوَ قَوْلُ الْخَوَارِجِ أَوْ مُنَافِقٌ وَهُوَ قَوْلُ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ فَاخْتَلَفُوا بِالْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ وَتَرَكَنا الْمَخْتَلَفَ فِيهِ، وَقَلَّتَا هُوَ فَاسِقٌ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا كَافِرٌ وَلَا مُنَافِقٌ۔

## ترجمہ

(اور معتزلہ نے دو طریقوں پر بحث کیڑی ہے اول یہ کہ امت اپنے اس بات پر متفق ہونے کے ساتھ کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے اس بارے میں مختلف ہیں کہ وہ مومن ہے اور یہ اہلسنت و الجماعت کا مذہب ہے یا کافر ہے یہ خوارج کا قول ہے یا منافق ہے اور حسن بصریؒ کا قول ہے تو ہم نے متفق علیہ کو لے لیا اور مختلف فیہ کو چھوڑ دیا اور ہم نے کہا کہ وہ فاسق ہے نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے اور نہ منافق ہے یہاں سے شارح معتزلہ کی دو دلیلیں پیش فرما کر دونوں کا جواب دیں گے، پہلی انکی دلیل یہ ہے کہ امت کا اس پر اتفاق ہے کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں پھر آگے اختلاف ہے۔ اہل سنت و الجماعت نے اسے مومن کہا اور خوارج نے اسے کافر کہا اور حسن بصریؒ

۱۷۱ منافق کہا لہذا ہم نے اس قول کو لے لیا جس پر سب کا اتفاق ہے اور مختلف فیہ کو چھوڑ دیا۔ لہذا ہم نے کہا کہ وہ فاسق ہے نہ مؤمن ہے اور نہ کافر ہے اور نہ منافق ہے۔ معتزلہ کا پہلا استدلال تمام ہو گیا۔

وَالْجَوَابُ أَنَّ هَذَا أَحَادُثَ لِلْقَوْلِ الْمَخَالَفَ لِمَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ السَّلَفُ مِنْ عَدَمِ الْمَنْزِلَةِ  
بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ فَيَكُونُ بَاطِلًا

**ترجمہ**

اور جواب یہ ہے کہ یہ گھڑانا ہے ایسے قول کا جو اجماع سلف کے مخالف ہے یعنی منزلہ بین المنزلتین کا ہونا تو یہ باطل ہو گا۔

**تشریح**

شارح نے جواب دیا کہ وہ بھائی معتزلہ! خوب بات کہی، مگر یہ بھول گئے کہ تمہاری یہ بات اجماع امت کے خلاف ہے۔ کیا امت میں سے کوئی منزلہ بین المنزلتین کا قائل ہے اور آپ کو معلوم نہیں کہ خلاف اجماع جوابات گھڑی جاتی ہے وہ باطل ہوتی ہے۔

**تنبیہ:** حضرت حسن لہری بڑے بزرگ محدث اور مفسر اور بہت بڑے فقیہ ہیں ان کے بارے میں ہرگز یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ مرتکب کبیرہ کو منافق کہیں اس لئے کہ نفاق کفر مطہن کو کہتے ہیں جبکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ زبان سے اسلام ظاہر کرے اور اندر کفر بھرا ہوا ہو، تو ایسے بڑے محدث پر یہ خصوص مخفی ہوں یہ امر مستبعد ہے لہذا حتیٰ یہ ہے کہ نفاق کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ نفاق فی التقصید ۲۔ نفاق فی العمل۔ انواع کفر میں سب سے بدترین نوع نفاق فی التقصید ہے۔ اسی لئے ارشاد باری ہے اِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَجَةِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ۔ اور نفاق فی العمل طاعات کا ترک ہے اور خلوص عمل کے سلسلہ میں ظاہر و باطن کا عدم اتفاق ہے اور یہ کفر نہیں اور یہی حضرت حسن لہریؒ کی مراد ہے اور انکی یہ اصطلاح شریعت ہی سے ماخوذ ہے۔ حدیث میں ہے "اَرَأَيْتَ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَانُ مَنَافِقًا خَالِصًا وَمَنْ كَانُ فِيهِ فَخْصَةٌ مِنْهُمْ كَانَتْ فِيهِ فَخْصَةٌ مِنَ النِّفَاقِ حَتَّى يَدْعَبَهَا اِذَا تَمَنَّيْتَ خَانَ وَاِذَا احْدَثَ كَذَبَ وَاِذَا خَاطَبَهُمْ فِي مَشْغَلِهِمْ جَسَّاسٌ حَتَّى يَخْلُصَ مِنْهُمْ حَسَنُ لِهَرِي" نے منافق کہا ہے وہ ان کے نزدیک خلد فی النار نہیں۔ تو ان کا مسلک جمہور اہل سنت و الجماعت کے مخالف نہیں۔ قندبر۔

الثَّانِي اِنَّهُ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ لِقَوْلِهِ تَعَالَى اَفَمِنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا جَعَلَ الْمُؤْمِنُ مُقَابِلًا  
لِلْفَاسِقِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَزِيْزُ فِي الزَّانِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا اِيْمَانَ لِمَنْ  
لَا اِيْمَانَ لَهُ وَلَا كَفَرَ لِمَا تَوَاصَرَتْ اَنْ اَلَا مِمَّةٌ كَانُوا لَا يِقْتُلُوْنَ وَلَا يَجْرُونَ عَلَيْهِ  
اِحْكَامُ الْمَرْتَدِّينَ وَيَدْفُونَهُ فِي مَقَابِرِ الْمُسْلِمِيْنَ۔

## ترجمہ

دوسرا استدلال یہ ہے کہ وہ مؤمن نہیں اللہ کے فرمان کی وجہ سے اَفَنِّ کَانَ الْاِمْؤْمِنُ کو فاسق کا مقابل ٹھہرایا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان لایزنی الزانی لہٰذا کی وجہ سے اور حضور کے فرمان لَا اِیْمَانَ لِبَرِّی الْکَیْمِجہ سے۔ اور نہ وہ کافر ہے بوجہ اس کے کہ بطریق تو اتزیہ بات ثابت ہے کہ امت اس کو قتل نہیں کرتی تھی اور نہ اس پر مرتدین کے احکام جاری کرتی تھی اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتی ہے۔

## تشبیہ

یہ معتزلہ کا دوسرا استدلال ہے جس میں انھوں نے یہ ثابت کیا ہے کہ مرتکب کبیرہ نہ مؤمن ہے اور نہ کافر ہے۔ کافر نہ ہونے پر انھوں نے اجماع سے استدلال کیا ہے اور مؤمن نہ ہونے پر کچھ احادیث اور آیاتوں سے استدلال کیا ہے یہاں شارح نے ایک آیت اور دو حدیثیں ان کے استدلال میں بیان کی ہیں۔ آیت ”اَفَنِّ کَانَ مَوْمِنًا کَمَنْ کَانَ فَاسِقًا“ کیا جھادہ شخص جو ایمان والا ہے اس شخص کے برابر ہے جو فاسق ہے (کافر) یعنی ایماندار اور دہلے ایمان کا انجام برابر ہو جائے تو سمجھو کہ خدا کے یہاں بالکل اندھیر بجھری ہے (الغیاز باللہ) تو معتزلہ کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں مؤمن اور فاسق میں تقابل ثابت کیا گیا ہے اور یہ مقابلہ مفارقت پر دلالت کرتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ فاسق غیر مؤمن ہے اس سے فاسق کا مؤمن نہ ہونا ثابت ہو گیا۔

پہلی حدیث ”لَا یَزْنِی الزَّانِی فِیْ بَیْتِی وَهُوَ مَوْمِنٌ“ وَلَا یَسْرِقُ السَّارِقُ حِیْنَ یَسْرِقُ وَهُوَ مَوْمِنٌ وَلَا یَشْرِبُ الْخَمْرُ حِیْنَ یَشْرِبُهَا وَهُوَ مَوْمِنٌ (رواہ البخاری و مسلم عن ابی ہریرۃ) اس حدیث سے معلوم ہو گیا کہ مذکورہ گناہوں کے کرنے سے ایمان جاتا رہتا ہے اور یہی ہمارا مسلک ہے کہ مرتکب کبیرہ مؤمن نہیں ہے۔ دوسری حدیث ”لَا اِیْمَانَ لِمَنْ لَا اِمَانَةَ لَهُ“ (رواہ الترمذی عن ابی ہریرۃ) اس سے بھی معلوم ہوا کہ امانت کی حفاظت نہ کرنے پر ایمان نہیں رہتا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ مؤمن نہیں۔ یہ تین دلیل ہیں جو مرتکب کبیرہ کے مؤمن نہ ہونے پر دہی گئی ہیں اور وہ کافر بھی نہیں اس کی دلیل اجماع امت ہے کیونکہ بطریق تو اتزیہ امت کا یہ عمل چلا آ رہا ہے کہ مرتکب کبیرہ کو قتل کرتے اور نہ اس پر مرتدین کے احکام جاری کرتے اور اس کو مسلمان کے قبرستان میں دفن کرتے چلے آئے ہیں۔ جب مذکورہ دلائل سے مرتکب کبیرہ کا مؤمن ہونا ثابت ہوا اور نہ کافر ہونا تو منزله بین المنزلتین ثابت ہو گیا۔

وَالْجَوَابُ اَنْ الْمَرَادَ بِالْفَاسِقِ فِي الْاَيَةِ هُوَ الْكَافِرُ فَانَ الْكَفْرَ مِنْ اعْظَمِ الْفُسُوقِ وَالْحَدِثُ وَارِدٌ عَلٰی سَبِيلِ التَّغْلِيظِ وَالْمَبَالِغَةِ فِي الزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِي بِدَلِيلِ الْاَيَاتِ وَالْاَحَادِيثِ الْثَلَاثَةِ عَلٰی اَنْ الْفَاسِقَ مَوْمِنٌ حَتّٰى قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا بِيْ ذَرِّ الْعَامِلَ الْبَالِغَ فِي السَّوْءِ اِلٰى وَاَنْ زَيْنًا وَانْ سَرَقَ عَلِيٌّ رَضِمَا نَفْتِ ابْنِ دُرٍّ۔

اور احادیث کی دلیل سے جو دلالت کرنیوالی ہیں اس بات پر کہ فاسق مومن ہے یہاں تک کہ فرمایا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوذرؓ سے جبکہ انھوں نے سوال میں مبالغہ کیا وہ **وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ عَلَى رِجْلِ الْفَالِجِ وَزَنَى**

**تشریح** یہاں سے شارح معتزلہ کے استدلال کا جواب دے رہے ہیں۔ جو زمانہ میں تو ان کا ہمارے ساتھ اتفاق ہے عین کی کافر نہیں لہذا اس کا جواب دینے کی ضرورت نہیں مہلے حزمہ میں

اختلاف ہے یعنی ان کے نزدیک منومن نہیں تو ایت کا جواب یہ دیا کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے۔ لَآ اِلٰہَ اِلَّا اَللّٰہُ اَلْغَیُّ اَلْکَلْبُ ” اور فسق کا یہ لفظ ہے کہ جو کافر ہو اور فسق سے مراد کافر ہے۔ لَآ اِلٰہَ اِلَّا اَللّٰہُ اَلْغَیُّ اَلْکَلْبُ ” اور فسق کا یہ لفظ ہے کہ جو کافر ہو

مومنین اور کفار کا تقابل مقصود ہے اور دونوں حدیثوں کا جواب یہ دیا کہ یہ مبالغہ فی الزجر پر محمول ہیں اس

ی کیا دیں ہے؟ اسی دیں وہ آیات اور احادیث ہیں جن میں فاسی کو مومن کہا گیا ہے تو آیات و احادیث میں مذکور ہو چکی ہیں یہاں شارح نے ایک حدیث نقل فرمائی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ زانی اور چور بھی مومن

ہیں اور اسی وجہ سے جنت میں مہرور جائیں گے اگرچہ کتاہوں کی سزا بھگتنے کے بعد جائیں۔ حدیث یہ ہے:

مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَرَمَاتِ عِلَّا ذَلِكَ إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ فَإِنْ زَانِيًا وَإِنْ سَاقًا

قَالَ وَأَنْ زُفِّيَ وَأَنْ سَرِقَ قُلْتُ وَأَنْ زُفِّيَ وَأَنْ سَرِقَ قَالَ وَأَنْ زُفِّيَ وَأَنْ سَرِقَ قُلْتُ وَأَنْ زُفِّيَ وَأَنْ سَرِقَ

رغم کے معنی ہیں خاک آلود ہونا، اور رغم الالف مراد ہے ذلت سے۔ بہر حال اس حدیث سے صاف معلوم

ہوا کہ اگر کوئی حدیث اس سے متعارض معلوم ہو تو اس کی تاویل کی جائے اسکو زجر پر اور تشدید پر عمل کر لیا

جائے۔ باقی اس حدیث کے پورے نکات اور پہلی حدیثوں کے تفصیلی جوابات کیلئے مرقات اور العلیق الصبح دیکھ لیں۔

وَاحْتَجَّتِ الْخَوَاصُّ بِالنُّصُوحِ الظَّاهِرَةِ فِي أَنَّ الْفَاسِقَ كَأَنَّهُ قَدْ كَتَبَتْهُ تَعَالَى وَمَنْ لَمْ يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ وَقِهِ لِي يَا تَعَالَى وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ وَ

كقوله عليه السلام من ترك الصلوة متعمداً فقد كفر وفي ان العذاب مختص بالكافر

وقوله تعالى ان العذاب عمن لدنك ولولئلا يصيبها الا ما سئى الذي لدنك ولولئلا  
وقوله تعالى ان العذاب اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك والجواب انها مترجمة

الظاهر للنصوص القاطعة، على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر ولا اجتماع المنعقد على ذلك  
عامة، والخوارج خارج عن اعتقاد علماء الاجتماع، فلا يعتد بهم.

\*\*\*\*\*



اور استدلال کیا ہے خوارج نے ان نفیوں سے جو ظاہر ہیں اس سلسلہ میں کہ فاسق کا فر ہے جیسے فرمان باری ومن لہ الدین اور جیسے فرمان باری ومن کفی الذی اور جیسے فرمان نبی علی السلام فوقہ۔ اور انھوں نے استدلال کیا ہے ان نفیوں سے جو ظاہر ہیں اس سلسلہ میں کہ عذاب میں ہے جیسے فرمان باری ان العذاب الہ اور لا یمکلف الہ اور جیسے فرمان باری ان المؤمنین یہ ہے کہ یہ نفیوں متروکہ النظائر ہیں ان نفیوں کی وجہ سے جو قطعی ہیں اس سلسلہ میں کہ نہیں ہے، اور اس اجماع کی وجہ سے جو اس پر متفق ہو چکا ہے جیسا کہ گذر چکا ہے اور خوارج جماعت سے جن پر اجماع متفق ہو چکا ہے تو ان کا کوئی شمار نہیں ہے۔

شارح نے یہاں خوارج کے استدلال میں پانچ آیات اور ایک حدیث نقل کی ہے۔ خوارج کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ بعض نصوص قرآنہ اور احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ناسق کافر ہے کہ بعض عصاة مومنین کو بھی عذاب ہوگا اور قرآن سے یہ پتہ چلتا ہے کہ عذاب صرف کفار راضعہ کو ہوا کہ جن لوگوں کو آپ مسلمان اور مغرب کہتے ہیں وہ مسلمان ہیں ہی نہیں مسلمان ہوتے تو انکو عذاب ہی نہ ہوتا تو گویا خوارج کی دلیلوں کے دو جز ہر دو گئے پہلے ثبات اور دوسرا عذاب کا کفار کیلئے مخصوص ہونا۔ شارح نے ہر جز پر تین تین دلیلیں سند درجہ ذیل ہیں۔

پہلی آیت: وَمَنْ لَمْ يَخُفْكُمْ يَمَأْزِلَ اللَّهُ فَاُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ اور جو کوئی حکم نہ کرے اس کے موافق جو اللہ نے اتارا سو وہی لوگ ہیں کافر۔ ما انزل اللہ کے موافق حکم نہ کرنے سے غالباً یہ مراد ہے کہ منصوص حکم کے وجود ہی سے انکار کر دے اور اس کی جگہ دوسرے احکام کا اپنی رائے اور خواہش سے اضافہ کر لے جیسا کہ یہود نے حکم زحم کے متعلق کیا تھا تو ایسے لوگوں کے کافر ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔ اور اگر مراد یہ ہو کہ ما انزل اللہ کو عقیدہ ثابت مان کر کچھ فیصلہ علماء اسکے خلاف کرے تو کافر سے مراد عملی کافر ہوگا، یعنی اس کی عملی حالت کافروں جیسی ہے۔

مگر خوارج نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ عدمِ عمل سے مراد عدمِ عمل ہے اور بھر عدمِ عمل کی وجہ سے اسکو کافر کہا گیا ہے لہذا ہمارا مقصد ثابت ہو گیا کہ تارکِ عمل (مترکب کبیرہ) کا فر ہے۔ مگر جو تفسیر احقر نے بیان کی ہے اس سے معلوم ہو گیا کہ آیت کا سیاق بتا رہا ہے کہ یہ آیت یہود کے متعلق نازل ہوئی جنھوں نے تورات کے حکمِ رجم کا انکار کیا یا عدمِ عمل سے مراد عدمِ تصدیق یا استہانت کے طریقہ پر عدمِ عمل ہے۔

دوسری آیت :- وَكَانَ كَثُفٌ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ اور جو کوئی ناشکری کرے گا اسکے بعد سودی لوگ ہیں نافرمان۔ یعنی ایسے الغامات غلبہ کے بعد ناشکری کرنا بہت بڑے نافرمان اور ہیڈ مجرم کا کام ہے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جو کوئی خلیفہ راجہ جسے کی خلافت اور اسکے فضیل و شرف سے منکر

ہو ان الفاظ سے اس کا حال سمجھا گیا مگر خوارج اس سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ ضعیف فصل خبر کا مبتدأ پر قہم کر نیکی لے آتی ہے، تو آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ کافر کے علاوہ کوئی اور فاسق ہے ہی نہیں جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ہر فاسق کافر ہے اور یہی مدعل ہے، مگر استدلال محدود ہے۔ پیچھے سے پوری آیت دیکھنے سے اور معنی مفہوم ہونے میں جیسے ہم تفسیر میں اشارہ کر چکے ہیں۔ یعنی یا تو اس میں طاعین غلغلہ اربعہ کی سورہ حالی کا ذکر ہے۔ اور اگر یہی معنی لے جائیں جس پر خوارج کو ضد ہے تو پھر ہم کہیں گے کہ یہ تعریف حقیقی نہیں ہے بلکہ مبالغہ کیلئے ہے ورنہ کافر ایمان سے پہلے فاسق نہ ہوتا بلکہ فاسق ہونا خاصہ ہو جانا متدہونی کی صورت میں حالانکہ یہ خلاف اجماع ہے، یا یہاں کفر سے کفران لغت مراد ہے، اسی وجہ سے بعض اہل کفرافران ہے کہ اس نعمت کی سب سے پہلے ناشکری کرنا اے حضرت عثمانؓ کے قاتلین ہیں یا یہ مراد ہے کہ یہی لوگ فوق کے اندر کامل ہیں اور کامل الفسق کافر ہی ہوتا ہے، لہذا استدلال درست نہیں ہے۔

تیسری دلیل حدیث: من ترک الصلوة متعمداً افقد کفراً (رواہ الطبرانی فی المعجم الاوسط)

مگر اس حدیث سے بھی ان کا استدلال درست نہیں مندرجہ ذیل وجوہ کی وجہ سے۔ (۱) ترک سے مراد فریضت کا انکار ہے (۲) تعدد کے معنی استدلال ترک یا استہانت کے ہیں (۳) کفر سے مراد کفران لغت ہے نہ کفر مطلق ایمان (۴) یہ ارشاد تغلیظ و تہدید پر محمول ہے (۵) اس کے معنی قارب الکفر کے ہیں جب کوئی شہر میں داخل ہونے کے قریب ہو جائے تو بولتے ہیں دخل البلد (۶) بقول امام شافعیؒ یہ مطلب ہے کہ وہ مباح الدم ہونے میں کفار کے مشابہ ہو گیا۔ اسی وجوہات کے ہوتے ہوئے استدلال کیسے درست ہوگا۔ یہ خوارج کے جز اول کے دلائل مع انکی تردید آپ کے ہیں۔ اب جز ثانی کے دلائل دیکھئے!

پہلی دلیل۔ ان العذاب علی من کذب و کفر۔ پوری آیت اس طرح سے ہے و انفاذ او حرم الکفر ان العذاب علی من کذب و کفر۔ یعنی ہم کو یہ وحی ہوئی ہے کہ عذاب اس پر ہے جو جھٹلائے اور منہ پھیر لے یعنی جو باری بات مان کر سیدھی راہ چلے گا اس کیلئے دونوں جہان میں سلامتی ہے اور جو کذب اور اصرار کرے گا اس کیلئے عذاب یقینی ہے خواہ صرف آخرت میں ہو یا دنیا میں بھی اب ہم اپنا انجام سوچ کر جو راستہ چاہتا ہو اختیار کر لو۔ خوارج نے اس سے اس طرح استدلال کر نیکی کو شش کی ہے کہ من کذب کی تشریف من کذب کو مسند کے لئے صہم کو اسطے ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ عذاب فقط کذب ہی کو ہوگا اور کو نہ ہوگا۔ اور چونکہ فساق کا معذب ہونا بھی ممکن ہے۔ لہذا معلوم ہو کہ وہ بھی کذب ہو گئے اور جب کذب ہوئے تو کافر ہو گئے مگر استدلال محدود ہے جس کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) قاعدہ مذکورہ جن شرائط کو چاہتا ہے وہ آیت میں مفقود ہیں۔ فلا یصح الاستدلال (۲) العذاب میں اللام عہد خارجی کا ہے یعنی عذاب دائمی اور اللام میں اہل عہد خارجی ہے۔ کذا تحقیق فی المسکوٰۃ۔

(۳) عذاب کذب ہی کیلئے تو ہے اور مرتب کبیرہ اللہ اور اس کے رسول کا مکذب کب ہے۔ اس پر خوارج کا یہ

قول کہ فاسق مکذّب ہی ہے باطل ہے کیونکہ سزا کا خوف امید عفو اور ارادۂ توبہ منافی تکذیب موجود ہے۔  
جزء ثانی کی دوسری دلیل فائدہ زائداً انکشاف لا یتصلہ الا الاشغال الذی کذب و قویٰ  
سویں نے ہم کو ایک سچائی بتائی آگے ڈرا دیا اس میں وہی گرسے گا جو بڑا بھختے جس نے جھٹلایا اور نہ پھرا  
ایک پھرتی ہوئی آگے شاید دوزخ کا وہ طبقہ مراد ہے جو بڑے بھاری مجرموں اور بد بختوں کے لئے مخصوص  
ہے، وہی بھخت ہمیشہ کے لئے اس میں گرسے گا پھر کبھی نکلتا نصیب نہ ہوگا۔ کما تدرک النہوض  
یہاں بھی خوارج نے ایسے ہی استدلال کیلئے کہ دوزخ میں صرف مکذّب ہی داخل ہوگا اور مکذّب کافر  
ہوتا ہے اور متکبر کبیرہ بھی مکذّب ہے۔ مگر ہم اس کا جواب دے چکے ہیں۔

جزء ثانی کی تیسری دلیل ان الجذی الیوم والستوء علی الکفرین، یعنی قیامت کے دن ذلت و رسوائی  
کافرین ہی کی ہوگی۔ خوارج کا استدلال یہ ہے کہ آیت میں عذاب اور رسوائی فقط کفار کے لئے بتائی گئی  
ہے اور بعض عصا کا عذاب ظلم ہے لہذا مکمل ہوا کہ وہ بھی کافر ہیں مگر جواب دی ہے جو گذر چکا ہے کہ آیت  
میں الف لام عہد خارجی کا ہے یعنی عذاب دائمی، اور دائمی ذلت فقط کفار کی ہوگی اور اظہر من الشمس  
فیہ کلام المتوالی کے طریقہ پر جب عصا پر مومنین کو بعد عذاب راحت ملے گی تو گویا عذاب ہوا ہی نہیں۔

شارح نے خوارج کی ساری دلیلوں کا یہ جواب دیا کہ یہ سب نصوص متروکہ الظاہر ہیں (یعنی انکا مطلب  
وہ ہے جو ہمہ دلیل کے تحت ذکر کر چکے ہیں اور ان کے متروک الظاہر بخوبی دلیل وہ نصوص ہیں جن سے یہ  
معلوم ہوتا ہے کہ متکبر کبیرہ کافر نہیں ہے، نیز نصوص کے ساتھ ساتھ امت کا اجماع ہے جس کا ذکر ماقبل  
میں گذر چکا ہے۔

**سوال**۔ جب خوارج نے اتفاق نہیں کیا تو اسکا کیا کیسے ہو گیا؟

شارح نے جواب دیا کہ خوارج کا وجود تو بعد میں ہوا ہے اس سے پہلے ہی امت کا اجماع جب ہو چکا تو  
خوارج کا اختلاف اجماع کو مہر نہ ہوگا، یا یہ مطلب ہے کہ اجماع جو حجت ہے وہ اہل حق کا ہوتا ہے اور خوارج  
ان میں سے نہیں ہیں لہذا ان کے اختلاف و عدم اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہے اسی کو شارح نے بابل لفاظ  
تعبیر کیا والخوارج خوارج عمّا انعقد علیہ لاجتماع، پہلے خوارج میں اصطلاحی معنی مراد ہیں، اور  
ثانی میں لغوی معنی مراد ہیں۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰی لَا یَغْفِرُ اَنْ یَّشْرَکَ بِهِ بِاِجْمَاعِ الْمُسْلِمِیْنَ لَکُنَّمْ اَخْتَلَفُوْا فِیْ اَنْتَہَا هَکَل  
یَجُوْزُ عَقْلًا اَمْ لَا فَذَہَبْ بَعْضُہُمْ اِلَیْہَا یَجُوْزُ عَقْلًا وَاِنَّمَا عَلِمَ عَدَمَہٗ بِدَلِیْلِ  
السَّمْعِ وَبَعْضُہُمْ اِلَیْہَا یَمْتَنِعُ عَقْلًا لِاَنْ قَضِیَۃَ الْحُکْمَةِ النُّقْرَۃُ بِلَوْنِ الْمُسْمٰی وَالْمَحْسَنِ

## ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ معاف نہیں کرے گا اس بات کو کہ اس کے ساتھ شرک کیا جائے اجماع مسلمان کے ساتھ لیکن علماء نے اس بار میں اختلاف کیا ہے کہ یہ عقلاً جائز ہے یا نہیں۔ تو گئے ہیں ان میں سے بعض اس بات کی جانب کہ یہ عقلاً جائز ہے اور اس کا عدم (عدم مغفرت شرک) دلیل سمی سے منکوم ہوا ہے اور گئے ہیں ان میں سے بعض اس بات کی جانب کہ یہ عقلاً متنع ہے اس لئے کہ حکمت کا تقاضہ نیکو کار اور بدکار کے درمیان فرق کرنا ہے۔

## تشریح

مصنف کا یہ فرمان آیت قرآن سے اقتباس ہے ارشاد باری ہے اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُشْرَكَ بِهٖ وَكَ يَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ۔ اسی وجہ سے تمام اہل قبلہ خواہ اہلسنت ہوں یا ان کے علاوہ سب اسی بات پر متفق ہیں کہ مشرک و کافر کی مغفرت نہیں ہوگی۔ پھر اختلاف اس میں ہے کہ کافر کی مغفرت عقلاً ممکن ہے یا نہیں۔ تو اشعری کا مذہب یہ ہے کہ عقلاً تو ممکن ہے مگر اس کا وقوع نہیں ہوگا اس لئے کہ اللہ کی جانب سے کوئی چیز بھی بیع نہیں ہوتی اگر وہ تمام کفار کو معاف کر کے جنت میں داخل کرنا تو جائز تھا کیونکہ وہ مالک ہے جو چاہے سو کرے مگر چونکہ اللہ نے ارشاد فرمایا کہ ان کی مغفرت نہ ہوگی، اب اس میں تعلق نہ ہوگا اور ان کی بخشش نہ ہو سکی۔ اگرچہ عقلاً ممکن ہے اور معتزلہ کے نزدیک کافر کی مغفرت عقلاً بھی متنع ہے کیونکہ حکمت الہی کا تقاضہ ہے کہ اچھے اور برے کے درمیان تفریق کرے اور اگر دونوں فریق کی مغفرت کر دی گئی تو تفریق کہاں رہی اور امتیاز کہاں ہوا اور اس کی بنیاد اسی سابق اصول پر ہے کہ ان کے نزدیک تفریق واجب ہے۔ اور اشاعرہ کے نزدیک اللہ کوئی چیز واجب نہیں ہے مگر شارح کا بیان کچھ مبہوم ہے جس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ شاید دونوں قول اہلسنت ہی کے ہیں اس وجہ سے شارح کے لئے مناسب تھا کہ اس کو معتزلہ کی جانب منسوب کر کے انہی مذکورہ چاروں دلیلوں کو رد کرتے تاکہ التباس دور ہو جاتا لیکن یہ ممکن ہے کہ شارح نے اس لئے یہ طریقہ اختیار کیا ہو کہ یہی قول بعض ماترید یہ کا بھی ہے اسی وجہ سے شارح نے ان دلائل کی تردید نہیں کی۔

**تنبیہ**۔ یہاں شرک سے مراد مطلق کفر ہے جو تقابل کے ذریعہ سے مفہوم ہے اور آیت میں شرک سے بغیر کیا گیا ہے اس لئے کہ کفار مکہ مشرکین تھے اور وہی آیت کے مخاطب ہیں۔ اگر کوئی شخص اللہ کے ساتھ شرک ذکر سے ادبوت کا انکار کرے وہ بھی کافر ہے، جس شخص میں ایمان نہ ہو وہ کافر ہے، اور جو دل میں کفر اور ظاہر میں ایمان رکھے وہ منافق ہے، اور اگر ایمان کے بعد اس سے پھر جائے تو یہ مرتد ہے اور اگر وہ دمج و دودل کو ماننا ہے تو مشرک ہے، اور اگر کسی دین کی جانب انتساب رکھے تو کٹالی ہے اور اگر دہر کی قدامت کا قائل ہو اور حوادث کو اس کی جانب منسوب کرنا ہو وہ دہری ہے اور جس کی مذکورہ کیفیت انوار نبوت اور انوار شرع کے ساتھ ساتھ ہو تو وہ زندقہ ہے۔ بہر حال کفار جس قسم کے بھی ہوں انہی کی مغفرت نہ ہوگی۔

والکفر نہایت فی الجبائیر لا یحتمل الاباحتہ و رفع الحرمة اصلاً فلا یحتمل العفو و سرفع  
الخرامة والیضاً الکافر یعتقد لاحقاً ولا یطلب له عفواً و مغضوباً فلم یکن العفو عنہ  
کما یشاء والیضاً هو اعتقاد الابد فیوجب جزاء الابد و هذا یخالف سائر الذنوب۔

### ترجمہ

اور کفر جرم کا آخری درجہ ہے جو نہ اباحت کا احتمال رکھتا ہے اور نہ بالکل حرمت کے ختم ہونے کا  
تو وہ معافی اور عذاب کا اٹھانے کا نہ کما بھی احتمال نہ رکھے گا، اور نیز کافر کو حق اعتقاد  
کرتا ہے اور اس سے معافی اور مغفرت طلب نہیں کرتا تو اسکو معاف کرنا حکمت نہ ہوگا اور نیز کفر ہمیشگی کا اعتقاد  
ہے تو یہ ہمیشگی کی سزا کو واجب کرے گا اور یہ تمام گناہوں کے خلاف ہے۔

### تشریح

یہ فسر بق ثانی کے دلائل ہیں کہ کافر کو معاف کرنا عقلاً متنع ہے۔ ان کی ایک دلیل پہلا آچکی  
یعنی لان قبحیۃ الہ، دوسری دلیل کفر سے بڑا جرم ہے جو نہ کبھی حلال ہوگا اور نہ کبھی  
اس کی حرمت ختم ہوئی۔ لہذا اس میں معافی کا احتمال اور رفع عذاب کا بھی احتمال نہ ہونا چاہئے۔ دوسرے گناہ  
تو ایسے ہیں جو بعض صورتوں میں حلال ہو جاتے ہیں جیسے قتل مؤمن فی العاصی اور فی الجوارح ہے۔ اور  
محرمات کا دوا بعض صورتوں میں استعمال جائز ہے۔ رہا بحالت اکراہ کلید کفر کا لفظ تو وہ کفر ہے نہیں  
بلکہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے جب یہ ختم ہوگی تو کفر ہوگا (مگر اس فرق کو یہ جواب دیا  
جا سکتا ہے کہ اگر جرم کی سختی عدم عفو کو مقتضی ہے تو کیا انتہائی درجہ کا کرم بڑے جرم کو معاف نہیں  
کر سکتا؟ لہذا عقلاً متنع کہنا درست نہیں ہے۔

تیسری دلیل۔ کافر کو حق سمجھتا ہے اور جب وہ اسی کو حق خیال کئے ہوئے ہے تو اس سے معافی  
بھی طلب نہیں کرے گا اور نہ مغفرت کا طلب گار ہوگا لہذا ایسے شخص کو معاف کر دینا حکمت نہیں ہے۔ اس  
کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے کیونکہ انتہائی درجہ کا کرم بے مانگے بھی عطا کر دیتا ہے  
جو حقیقی دلیل۔ کافر کا خیال یہ ہے کہ جب تک بھی زندہ رہے گا اسی حال کفر پر رہے گا لہذا ایسے جرم کی  
سزا بھی دائمی ہوگی، دوسرے گناہوں کا یہ حال نہیں ہے بلکہ مؤمن عاصی گناہ پر مداومت کا ارادہ نہیں  
رکھتا بلکہ توبہ کی توفیق کا طلب گار ہوتا ہے اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ اعتقادِ ابد غیر مسلم ہے بلکہ اعتقادِ موت  
سے ختم ہو گیا اور نیز انتہائی کرم اعتقادِ ابد پر بھی جزا ابدی نہ دے تو کیا اعتقادِ ابدی ہے، بہر حال یہ گفتگو  
محال و متنع ہونے پر سختی ورنہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ کفار کی مغفرت نہ ہوگی۔

**تنبیہ:**۔ نہایت حیرت کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ بعض صوفیہ کا خیال ہے کہ آخر کار کفار کی بھی نجات ہوگی  
لہذا وہ بھی جنت میں داخل کئے جائیں گے اور ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ رہیں گے جہنم ہی میں مگر ان  
پر کھٹکھٹادی اور سلامتی بنا دیا جائیگا لہذا وہ دوزخ کی آگ سے اور سانپ بچھوڑوں کے ڈسنے سے

ایسی ہی لذت حاصل کرینگے جیسے اہل جنت درختوں کے سایہ سے اور حوران جنت ساتھ تملذ ہونے سے۔ اور تعجب یہ ہے کہ حافظ ابن تیمیہ اتنے بڑے محدث ہوئیکے باوجود اس کے قائل ہو گئے اور استدلال میں کہا کہ تعذیب ابدی رحم الراحمین سے جائز نہیں ہے نیز ارشاد باری لا تقنطوا من رحمۃ اللہ ان اللہ یغفر الذنوب جریماً انہ ہو الغفور الرحیم۔

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ فرمان باری ان اللہ لا یغفران لیشراک الہ کے مقابلہ میں یہ فرمان زیادہ مؤکد ہے لہذا یہی واجب العمل ہوگا اور دونوں کے درمیان تعارض اس طرح ختم ہو جائیگا کہ ان کو اللہ تعالیٰ عذاب دے گا پھر ان کی سزا مکمل ہونے سے پہلے ان کو چھوڑ دیگا تو مغفرت اور عدم مغفرت دونوں صادق ہوئیں اور آیات خلود کی ان لوگوں نے یہ تاویل کی ہے کہ اس سے مکش طویل مراد ہے۔ آخری قول کو صاحب نبراس نے صاحب فتوحات مکبہ شیخ محی الدین ابن العربی کی جانب منسوب کیا ہے مگر یہ انتساب غلط ہے۔ علامہ شعرانی نے ایواقیق و الجواہر میں متعدد جگہ ہر جگہ کہا ہے کہ یہ قول شیخ کا نہیں ہے۔ بہر حال یہ باتیں جمہور امت کے خلاف ہیں اور یہ قول کفر ہے بلکہ اجماع امت کفار کے حق میں خلود فی النار کا ہے، اجماع سے مٹنا غلط ہے۔ انہو السواد الاعظم کما ورد فی الحدیث۔

نہیں آتیں جو بھی میں گمہ بازوں کی پناہوں میں سحر میں پڑیاں انکی ملا کر تین راہوں میں مگر ادلیا کر کام کی شان میں اور علماء محققین کی شان میں بھی گستاخی مناسب نہیں کف لسان ہنزدری ہے البتہ قول غلط کی تردید ضروری ہے۔

و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء من الصغائر والکبائر مع التوبۃ اوبدونہا  
خلافاً للمعزلۃ وفی فقرہ بالحکم ملاحظۃ للایۃ الدالۃ علی ثبوتہ والایات والاخذ  
فی ہذا المعنی کثیرۃ۔

**ترجمہ** اور اللہ تعالیٰ مغفرت کر دیگا مشرک کے علاوہ جسکی چاہے گا صغائر اور کبائر میں سے توبہ کرے۔  
ساتھ یا بغیر توبہ کے معتزل کا اختلاف ہے اور حکم کے بیان کرنے میں لحاظ ہے اس آیت کا  
جو اس کے ثبوت پر دلالت کر نیوالی ہے اور آیات و احادیث اس معنی میں کثرت ہیں۔

**تشریح** یعنی اللہ تعالیٰ مشرک کو تو معاف نہیں کرے گا اس کے علاوہ جتنے بھی گناہ ہیں خواہ مخواہ  
ہوں یا کبیرہ جس کیلئے چاہے گا معاف کر دے گا سب کے لئے نہیں فرمایا بلکہ مشیت پر  
رکھا ہے جس کیلئے چاہے گا۔ اگر میں یہ کہوں کہ یہ تفسیر ممکنہ خاصہ ہے اگرچہ جہت قضیہ مذکور نہیں ہے مگر وہ  
تفسیر کے پیش نظر ممکنہ خاصہ ہونے میں بھی کلام نہیں ہے دیکھا لا ینفخ، تو کچھ بے جا نہ ہوگا جس میں طرفین کی

مذرت کا سلب مقصود ہوتا ہے اور یہی آیت کا حاصل ہے کہ نہ مغفرت حاصل ہے اور نہ واجب و مہروری ہے۔  
ہاں ہو سکتی ہے وہ بھی سب کی نہیں بلکہ جس کی وہ چاہے گا توبہ کی ہو تب بھی، اور توبہ نہ کی ہو تب بھی معاف  
کر سکتا ہے مگر معتزلہ کہتے ہیں کہ گناہ کبیرہ بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوتا، آیات کثیرہ اور احادیث کثیرہ سے  
گناہوں کی مغفرت کا ثبوت ہے۔ وفقی فقہ پر الحکم اللہ سے شارح یہ فرماتے ہیں کہ مصنف نے جو یہ عبارت  
پیش کی ہے یہ فرمان باریؑ اِنَّ اللہَ الْغَفُورَ الْکَرِیْمُ ہے اللہ سے مقبض ہے۔ بالفاظ دیگر شارح یوں کہتے ہیں  
کہ یہ مذکورہ مسئلہ قرآن سے ثابت ہے۔

**تنبیہ :-** توبہ کہتے ہیں کچھ شرائط ہیں جیسی گناہ ہوگی ویسی ہی اس کی توبہ ہوگی۔ اور توبہ کی حقیقت یہ ہے  
التوبۃ ان یرجع عن القبائح ویعزم ان لا یعود، بالفاظ دیگر التوبۃ علی الذنوب علی المعصیۃ والاعذار  
علی عدم العود۔ اور یہاں بہت تفصیلات ہیں جن کے احاطہ کا یہ محل نہیں ہے۔

وَالْمَعْتَزِلَةُ یُخَصِّصُونَهَا بِالْمَصْحَافِ وَالْکِتَابِ الْمَقْرُوءِ وَالتَّوْبَةِ وَتَمْسُکُوا بِوُجْهِهِ  
الاولی الایات والاحادیث الوارده فی وعید العصاة۔

**ترجمہ** اور معتزلہ مغفرت کو خاص کرتے ہیں صحائف کے ساتھ اور ان کبار کے ساتھ جو توبہ سے ملی ہوئی  
ہوں اور انھوں نے دو طریقہ پر استدلال کیا ہے اول وہ آیات اور احادیث ہیں جو کہ  
گزاروں کی وعید کے سلسلہ میں وارد ہیں۔

**تشریح** جیسے فرمان باریؑ وَمَنْ یَعِصِرِ اللہَ وَرَاسُؤْلَہٗ فَاِنَّ لَنَا لَآجِمَ خَالِدٍ فِیْہَا اور جیسے  
فرمان باریؑ وَمَنْ یَقْتُلْ مُؤْمِنًا مَّتَعِیْنًا فَحِزَّآءُ مَا جِہَنَّمَ خَالِدًا فِیْہَا اور جیسے فرمان  
باریؑ وَرَانَ الْعُجَّارَ لَقِیْ جَحِیْمَ۔  
قلتے :- مگر ظالم نہیں سمجھے ہیں، مومن کے اشارہ کو مومن یتبع احد و اللہ اس کے ارادے کو۔ قندبر

وَالْجَوَابُ اَنَّہَا عَلَیْہِمْ عَمُومًا اِنَّہَا تَدُلُّ عَلَی الْوُقُوعِ دُونَ الْوُجُوبِ وَقَدْ کَثُرَتْ  
النصوص فی العفو فیخص صر المذنب المغفور عن عموماً الوعید۔

**ترجمہ** اور جواب یہ ہے کہ یہ نصوص ان کے عام ہونے کی تقدیر پر وقوع پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ وجوب  
پر اور معافی کے سلسلہ میں نصوص بکثرت ہیں تو مغفور گنہگار کو وعید کے عموماً سے  
خاص کر لیا جائے گا۔

## تشریح

یہاں سے شارح معتزلہ کے استدلال کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ آیات اور احادیث میں عموم نہیں ہے بلکہ اس سے بعض عصاۃ مراد ہیں۔ فلا یصح الاستدلال۔ اور جبکہ نفوس کثیرہ سے یہ بھی ثابت ہے کہ گناہوں کو معاف کر دیا جائیگا تو جو نفوس بظاہر عام مستکوم ہوتے ہیں ان سے بعض عصاۃ مؤمنین کی تخصیص ضروری ہے تاکہ تعارض باقی نہ رہے۔

**تنبیہ:**۔ یہاں وجوب کا ذکر جو طرزا خلاف موضوع تھا مگر چونکہ معتزلہ عامی کی سزا کو واجب کہتے ہیں اس لئے شاید شارح نے اس کا ذکر کر دیا ہے ورنہ وجوب کا اس جواب سے کوئی تعلق نہیں ہے بہر حال اس کا ترک مناسب تھا۔ اصل وجہ یہ ہے کہ شارح نے یہ عبارت موافق سے اغذی کی ہے انھوں نے معتزلہ کو اسی انداز پر جواب دیا ہے۔

**تنبیہ:**۔ بعض عقین نے یہاں معتزلہ کو جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ آیات مذکورہ میں فقط کفار مراد ہیں، لہذا انکس لا یؤثر فیہ ان کا عموم تسلیم نہیں مگر یہ جواب غلط ہے اس لئے کہ تمام مسلمانوں سے بالکلہ عذاب کی نفی خلاف نفوس بھی ہے اور خلاف اجماع بھی ہے۔ قنبر

وَنَزَعَم بَعْضُهُمْ اَنَّ الْخُلَفَ فِي الْوَعْدِ كَرُمٌ فَيَجُوزُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَالْمَحْقُوقِ عَلَيْهِ عِلَافُ خِلَافِهِ  
كَيْفَ وَهُوَ تَبْدِيلُ الْقَوْلِ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَىٰ

## ترجمہ

اور گمان کیا ہے ان میں سے (اہل سنت میں سے) بعض نے، کہ وعید کی خلاف ورزی کر م ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے جائز ہے اور محققین اس کے خلاف ہیں یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ یہ قول کی تبدیلی ہے اور ارشاد باری ہے مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَىٰ

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ بعض اشاعرہ نے معتزلہ کے استدلال مذکور کا یہ جواب دیا ہے کہ ہاں نفوس میں وعید ضرور دار دہوئی ہے لیکن اگر اللہ اس وعید کے خلاف کر دے تو یہ اس کا کرم ہوگا اور یہ جائز ہے جب برنا کر م خلف وعید جائز ہوئی تو معلوم ہو گیا کہ کچھ گنہگار ایسے ہوں گے جنکو اللہ تعالیٰ معاف کر دے گا اور ان کو ان وعیدات کا مورد نہیں ٹھہرائیگا۔ اس کی مثال ایسی سمجھو جیسے کوئی بادشاہ غصہ میں اگر مجرم کو قتل کی دھمکی دے اور پھر اس کو معاف کر دے تو یہ فعل محمود ہے ایسے ہی باری تعالیٰ اگر وعید میں تخفیف کر دے تو یہ اس کا کرم ہوگا لہذا اس میں کوئی قباحت نہیں ہاں وعدہ کی خلاف ورزی بیع ہے اور کذب بعض شارح فرماتے ہیں کہ یہ جواب ضعیف ہے بلکہ غلط ہے خلف وعید مثل خلف وعدہ کا جائز ہے، اور بیع ہے کیونکہ اس میں اللہ کے فرمان کی تبدیلی لازم آتی ہے حالانکہ اس ارشاد ہے لَا تَخُونُوا وَاللَّهُ يَخُونُ وَقَدْ قَدْ مَتُّ اَيْكُمْ بِالْوَعْدِ، مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَىٰ وَمَا اَنَا بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ (میرے پاس



(اسے کفار) جھگڑانے اور اور میں پہلے ہی تمکو عذاب سے ڈرا چکا تھا، نہ میری بات بدلتی ہے اور نہ میں بندوں پر ظلم کرتا ہوں۔ یعنی اب یہاں تک تک مت کرو، دنیا میں سب کو نیک و بد سے اکراہ دیا تھا اب ہر ایک کو اس کے جرم کے موافق سزا ملے گی جو گمراہ ہوا اور جس نے اغواء کیا سب اپنی حرکتوں کا خمیازہ بھگتیں گے اور ہمارے یہاں ظلم نہیں ہوگا فیصلہ ہوگا عین حکمت اور عین انصاف ہوگا اور بات نہیں بدلتی، یعنی کافر بخشنا نہیں جاتا بھلا شیطان کفر کی بخشش کہاں۔

**تنبیہ:**۔ اللہ کے وعدہ اور وعید میں خلاف نہیں ہو سکتا، اس لئے یہ جواب غلط ہے اگرچہ بعض حضرات نے اس جواب کو درست کر نیک کی بخشش کی ہے مگر کوشش لا حاصل ہے البتہ یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہاں عموماً وعیدات وارد ہوئی ہیں مشیت پر متعلق ہیں یہ تعلق بالمشیت خود مشیر ہے کہ کچھ افراد مجرمین میں سے ایسے ہوں گے جن کی مغفرت کر دی جائے گی لیکن اس کو خلف وعید سے تعبیر کرنا غلط ہوگا ہاں اگر مشیت کے ساتھ تعلق نہ ہوتا اور وعید مطلق ہوتی پھر مغفرت ہوتی تو خلف وعید سے تعبیر کی گنجائش تھی۔

الثانی ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقديراً على الذنب واغراءً للغير عليه، وهذا اينا فحكمة ارسال الرسل والجواب ان مجر وجواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلاً عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجع جانب الوقوع بالنسبة الى فعل واحد وكفوبها زاجراً۔

## ترجمہ

معتزل کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ گنہگار جب اس بات کو جانے لگا کہ اس کو اس کی گناہ پر سزا نہیں دی جائیگی تو اس کو گناہ پر ثابت رکھنا اور اس کے جو گناہ پر ابھارنا ہوگا اور پیغمبروں کے بھیجنے کی حکمت کے منافی ہے اور جواب یہ ہے کہ محض معافی کا جواز عدم سزائے گمان کو بھی ثابت نہیں کرتا، علم کو تو کیا ثابت کرے گا (اور یہ ظن اور علم عدم عقاب) کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ وہ عموماً جو وعید کے سلسلہ میں وارد ہوتیں جو بڑی تہدید (دھمکی) سے ملی ہوئی ہیں ہر ایک کی جانب نسبت کرتے ہوئے سزا کی جانب وقوع کو ترجیح دیتی ہیں اور یہ (یعنی جانب وقوع کا رائج ہونا) زاجر ہونے کے اعتبار سے کافی ہے۔

## تشریح

یہ معتزل کا دوسرا استدلال ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر آپ یوں کہیں گے کہ گناہوں پر سزا نہیں ملے گی تو وہ تو آزاد ہو کر گناہ کرے گا اور اس کا دیکھا دیکھی دوسرا بھی کرے گا تو یہ کہنا تو گنہگار کے اندر ثابت قدمی اور اس کے بغیر میں ابھار پید کرے گا حالانکہ یہ انبیاء کو بھیجنے کی حکمت کے خلاف ہے کیونکہ ارسال رسل کی حکمت ہی یہ ہے کہ لوگ گناہوں سے بچیں اور طاعات کی جانب متوجہ ہوں اور معاصی سے انکوزر ہو۔ تو شارح نے جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے یہ کہہ کر کہا کہ سب کو معاف ہی کر دیا جائیگا بلکہ گناہوں پر سزا نہیں ملے گی۔

اور وہ بھی بعض کے حق میں تو کون بوقوت ہوگا جسکو یہ شبہ ہوگا کہ اس مغفرت کا مستحق ہوں گا اس کا نکلن بھی حاصل نہیں علم یقین ہونا تو دور کی بات ہے اور پھر جن نفوس کے اندر رو عیدات وارد ہوئی ہیں ان میں سخت تہدید اور ڈاسٹ ڈیٹ ہے جو ہر ایک کی ہوا خراب کر دینے کے لئے کافی ہے لہذا تمہارا یہ استدلال تو غلط ہے لہذا بات وہی رہی جو چار امسک ہے کہ چاہے وہ معاف کر دے اور چاہے سزا دے اس کی مشیت پر ہے۔ اور بقول فقیر یغفر ما ذُنُوبِ الْغَافِلِ ممکنہ خاصہ ہے جو فقط وجوب اور امتناع کی نفی کے لئے ہے جب وجوب کی نفی ہوگئی تو زجر برقرار ہے۔ فَتَدْبِرُ

وَيَجْزِي الْعُقَابُ عَلَى الصَّغِيرَةِ سَوَاءٌ اجْتَنَبَ مِنْ تِلْكَ الْكَبِيرَةِ أَمْ لَا لَدُ خَوْلَهَا تَحْتَ قَوْلِهِ تَعَالَى وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَالْأَحْصَاءُ أَمْثَلُ الْوَسْوَاسِ وَالْمَجَازَاةُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ۔

## ترجمہ

اور جائز ہے سزا دینا صغیرہ پر خواہ اس کا مرتکب کبیرہ سے بچے یا نہ بچے اس صغیرہ کے داخل ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے فرمان ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء کے تحت میں۔ اور اللہ تعالیٰ کے فرمان لا یغادر صغیرۃ الخ کی وجہ سے۔ اور احبار رسول اور مجازاۃ کے لئے ہی ہے اسکے علاوہ دیگر آیات اور احادیث۔

## تشریح

یعنی اگر اللہ چاہے تو شرک کے علاوہ دیگر گناہوں کو معاف کر دے گا، اور اگر چاہے تو صغائر کے اور پر بھی گرفت کر سکتا ہے۔ گناہ صغیرہ کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) گناہ کبیرہ سے بچتا ہو۔ (۲) گناہ کبیرہ سے بچتا ہو۔ دونوں صورتوں میں صغیرہ پر عقاب ہو سکتا ہے یہ قضیہ بھی ممکنہ خاصہ ہے جہاں طرفین کے علم استحالہ کو ثابت کرنا مقصود ہے یعنی عقاب چھوڑی بھی نہیں اور ممتنع اور محال بھی نہیں معافی بھی ہو سکتی ہے اور گرفت بھی ہو سکتی ہے۔ اس پر شارح دو دلیلیں پیش فرمائی ہیں۔ (۱) آیت مذکورہ فاسبق یعنی اِنَّ اللّٰهَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِهِ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء کیونکہ اس میں باری تعالیٰ نے یہی فرمایا ہے کہ شرک کے علاوہ دیگر گناہ جسکو ہم چاہیں گے معاف کر دیں گے اور غیر شرک میں جیسے کبیرہ داخل ہے ایسے ہی صغیرہ بھی داخل ہے تو عفو صغیرہ میں وہی امکان خاص ثابت ہو گیا اور یہی مصنف کا مقصود ہے۔

فَلْتَجِ - غیر شرک عام ہے جس کے دو فرد ہیں (۱) صغیرہ (۲) کبیرہ۔ اور عام کی مغفرت تقریر مذکور کما بین بطریق امکان خاص (بمشیت الہی) ہے اور یہ اصول بھی سکتا ہے کہ جو حکم عام کا ہوتا ہے وہ خاص کے لئے بھی ثابت ہوتا ہے۔ لہذا خاص (صغیرہ) بھی تحت الجواز داخل ہے یعنی معافی بھی ہو سکتی ہے اور نہیں بھی ہو سکتی۔

دوسری آیت :- وَ وَضِعَ الْكِتَابَ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِیْهِ، وَیَقُولُونَ یٰوَلَدُنَا مَا لَیْذَا الْكِتَابِ لَا یُعَذِّبُنَا صَغِيرَةً وَ لَا كَبِیْرَةً اِلَّا اَحْصَا هَآءَا۔ کھا جائیگا حساب کا کاغذ سیر تو دیکھے گا مجرموں کو ڈرتے ہیں اس سے جو اس میں لکھا ہے اور کہتے ہیں ہائے خرابی، کیسا ہے یہ کاغذ نہیں چھوڑی اس نے چھوٹی بات اور نہ بڑی مگر اس نے تو ساری گئی خرابی۔ یعنی اعمال نامہ سب کے ہاتھوں میں دیدیا جائے گا اس میں اپنے گناہوں کی فہرست پڑھ کر محرم خوف کھائیں گے کہ دیکھئے آج کیسی سزا ملتی ہے، ذرہ ذرہ عمل آنکھوں کے سامنے ہوگا اور ہر ایک چھوٹی بڑی نیکی بدی اعمال نامہ میں درج پائیں گے۔ جب آیت کی تفسیر معلوم ہوگئی تو اب استدلال سنئے کہ یہ احصاء (گھبراہٹ) کیوں ہوگا اس لئے تاکہ اس پر باز پرس ہو اور کچھ سزا ہو لہذا مدعا ثابت ہو گیا۔

**سوال :-** حضور والا آپ کی بات سے کہ احصاء مجازاً اکیلے ہوتا ہے اس سے تو عقاب کا وجوب ثابت ہوتا ہے جواب آپ کے مسلک کے خلاف ہے۔

**جواب :-** شارح کے کلام کی مراد یہ ہے کہ احصاء اسی فعل کا ہوگا جو فی نفسہ مجازاً کے لائق ہو یعنی وجوب و امتناع سے قطع نظر کرتے ہوئے نفس جواز ثابت ہوتا ہے اور یہی ہمارا مقصود ہے۔

**جواب (۲) :-** غایت منیا کو مستند نہیں ہو کر فی جیبے میں نے بیٹھے کیلئے چار پائی بنائی حالانکہ وہاں اس کا بیٹھنا ضروری نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ چار پائی ایسی چیز ہے جس پر بیٹھا جاسکتا ہے۔

پھر شارح فرماتے ہیں کہ ان کے علاوہ اور بھی آیات و احادیث ہیں جو جواز عقاب صغیرہ پر دال ہیں۔ جیسے مَنْ یَعْمَلْ سُوْءً یَّجْزِ بِہِ اَوْ جِیْہِ وَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا یَّرَ اَیُّکُمْ اُحْسَنُ اور ان سب میں اوضح بیان حضرت سعد ابن معاذ انصارى کو قبر کا روج چنا ہے قطرات بول کی وجہ سے جبکہ وہ صاحب تقویٰ اور صاحب مناقب عظیم تھے ہیں۔

وَذَهَبَ بِعُضْرِ الْمُعْزَلَةِ اِلٰی اَنفِہِ اِذَا اجْتَنَبَ الْکِبَارُ لَمْ یَجْزِ تَعْذِیْبُہِ لَا یَمْنَعُہُ اَنْ یَمْنَعَ عَقْلًا بَلْ یَمْنَعُہُ اَنفِہُ لَا یَجِوزُ اَنْ یَقَعَ لِقَامُ الْاَدْلَةِ السَّمِیْعِیۃ عَلٰی اَنفِہِ لَا یَقَعُ لِقَوْلِہِ تَعَالٰی اِنْ تَجْتَنِبُوْا کِبَارَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْہُ نَکْفُرْ عَنْکُمْ سَبْعًا نَّکْم۔

**ترجمہ :-** اور گئے ہیں بعض معتزلہ اس بات کی جانب کہ جب وہ کبار سے بچے گا تو اسکو عذاب دینا جائز نہیں اس معنی کو نہیں کہ یہ عقلاً متمنع ہے بلکہ اس معنی میں کہ وقوع جائز نہیں دلائل نقلیہ کے قائم ہو نیکی وجہ سے اس بات پر کہ اس کا وقوع نہیں ہے جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے اِنْ تَجْتَنِبُوْا کِبَارَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْہُ نَکْفُرْ عَنْکُمْ سَبْعًا نَّکْم۔

**تشوہ** بعض معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ جب بندہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے بچے گا تو اسکی تعذیب جائز نہیں ہے اور انکی مراد اس عدم حواز سے افتناع عقلی نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ اس کا وقوع نہیں ہوگا، اسے کہ وہ اکل نفسیہ ہی پہ چلنا ہے کہ اس تعذیب کا وقوع نہیں ہوگا۔ اصفہان نے استدلال میں ایک آیت پیش کی ہے **اِنْ تَجِدْبُنَا فَاَعْلَمَنَّ** عند نفرض عنکم شیئا نعلم: اگر تم ان کبار سے بھوکے جن سے تم کو منع کیا گیا ہے تو ہم تمہاری سیئات کو مٹا دیں گے، اس سے ثابت ہوا کہ جب گناہ کبیرہ سے اجتناب کیا جانا ہے تو صغائر معاف ہو جاتے ہیں۔

تنبیہ کا یہ معنی نہ لے اچھی کم بھی کیوجہ سے اس آیت سے یہ سمجھ لیا کہ اگر کبیرہ گناہوں سے بچتے رہو گے انہی کبیرہ گناہ ایک بھی نہ کرو گے تو پھر محض صغیرہ کو گنتی ہی ہوں مگر درمیان کر دی جائیں گے اگر اور صفات کے ساتھ کبیرہ کیفیت مالتفی ایک یا دو بھی شامل ہو گئی تو اب معافی ممکن نہیں بلکہ سب کے ہر نامزدوری ہو گئی۔ اہل حق نے دونوں صورتوں میں مواخذہ اور معافی کو بطریق امکان خاص جائز قرار دیا ہے۔ اول صورت میں معافی کا لازم ہونا اور دوسری صورت میں مواخذہ کو واجب سمجھنا معتزلہ کی بدہی ہے اور اس کی تائید کے ظاہری الفاظ اور سرسری مضمون سے جو معتزلہ کا مذہب رائج نظر آتا ہے اس کا جواب کسی نے تو یہ دیا ہے کہ انتقار بشرطے انتقار مشروط کوئی ضروری امر ہرگز نہیں۔ کسی نے یہ کہا کہ لفظ کبائر سے جو آیت میں مذکور ہے اکبر الکبائر یعنی خاص شرک مراد لیا ہے، اور لفظ کبائر جمع لائیکلی وجہ تعدد انواع شرک کو قرار دیا جاتا ہے اور اس کے ذیل میں چند اور باتیں بھی زیر بحث آ گئیں (کماسبائی)

مگر ہم ان سب امور کو نظر انداز کرتے ہوئے صرف اس آیت کے محقق اور مدعو یعنی ایسے بیان کئے دیتے ہیں جو لصوص اور عقل کے مطابق اور قواعد اور ارشاد محققین کے موافق ہوں اور بشرط فہم والذہات یعنی مذکور کے بعد تمام مضمین بائیں خود بخود حل ہو جائیں اور خلاف معتزلہ خود بخود منہحل ہو کر معتزلہ کے عدم تدبر اور کم فہمی پر رجعت قوی فرمائے اور اہل حق کو اس کے ابطال و تردید کی طرف توجہ فرمائے کی حاجت ہی نہ رہے۔

سو غور سے سنتے: کہ یہ تو ظاہر ہے کہ ارشاد باری "اِنْ يَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْفُونَ عَنْهُ لَنَنْفِرْ عَنْكُمْ كَمَا نَفِىْنَا عَنْكُمْ" میں انکار ہے اور ارشاد اللہ بن یحییٰ کہ کبائر الاثم والغو حش الا للمم جو سورہ نوح میں موجود ہے۔ ان ہر دو ارشاد کا مدعی ایک ہے صحت لفظوں میں تھوڑا سا فرق ہے تو اب جو مطلب ایک آیت کا ہو گا وہی دوسری آیت کا لیا جائیگا۔ سورہ نوح کی آیت کی نسبت حضرت ابن عباسؓ کا ارشاد بخاری وغیرہ کتب میں صاف موجود ہے "عن ابن عباس قال ما رأيت شيئاً أشبه باللمم مما قال ابو مہرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ لکتب علی ابن آدم خطہ من الزخۃ ادراک ذلک لا محالۃ فزی العین النظر ورنی اللسان المنطق والنفس تمنی وتشتقی والفرج یصدق ذلک ویکذب"۔ بشرط فہم اس حدیث سے ہر دو آیات سالک کے واقعی اور تحقیقی مطلب کا

سُرخ لگ گیا اور حضرت ابن عباسؓ جبرالامت اور لسان القرآن کے فرانے سے یہ بھی علوم ہو گیا کہ لم اور علیؓ نذا القیاس سیئات کے معنی اس سے بہتر نہیں۔ تو اب مطلب کے مقابل میں کوئی دوسری تفسیر پر مضمون آیت کے متعلق کیونکر قابل ترجیح اور لائق پسند ہو سکتی ہے یا تخم میں معتزلہ کی ہرزہ گوئی کیلئے قابل التفات اور لائق جواب ہو سکتی ہے اور واقعی حدیث مذکور کا مطلب اور حضرت ابن عباسؓ نے جو اس سے بات نکالی ہے ایسی عجیب اور قابل قبول تحقیق ہے جس سے مضمون ہر دو آیت محقق ہو گیا اور معتزلہ کے خرافات کی گنجائش اور اہل حق کو اس کی تردید کی ضرورت بھی نہ رہی اور ذیلی اور ضمنی اقوال و اختلافات بھی بہت خوبی سے طے ہو گئے۔ چنانچہ اہل فہم ادنیٰ تا مل سے سمجھ سکتے ہیں۔ بضرر توضیح ہم بھی حدیث مذکور کا خلاصہ عرض کئے دیتے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ آیت سورہ نجم میں لفظ ظلم فرمایا گیا ہے جس کی معانی کا وعدہ کیا گیا ہے، اس کی تعین اور تحقیق کے متعلق حدیث ابو ہریرہؓ سے بہتر کوئی چیز نہیں ملی۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ابن آدم کے ذمہ جو زنا کا حصہ مقرر فرمایا ہے وہ ضرور اس کو مل کر رہے گا سو فعل زنا میں آنکھ کا حصہ تو دیکھنا ہے اور زبان کا حصہ یہ ہے کہ اس سے بائیں کی جاہیں جو فعل زنا کیلئے مقدمات اور اسباب ہوں۔ نفس کا حصہ یہ ہے کہ زنا کی تمنا کرے اور اسکی خواہش کرے لیکن فعل زنا کا تحقق اور اس کا بطلان دراصل فرج یعنی شرمگاہ پر موقوف ہے یعنی اگر فرج سے زنا کا صدور ہو گیا تو آنکھ زبان، دل سب کا زانی ہونا محقق ہو گیا اور اگر باوجود تحصیل جملہ اسباب و ذرائع صرف فعل فرج کا تحقق نہ ہوا بلکہ زنا سے توبہ اور اجتناب نصیب ہو گیا تو اب تمام وسائل زنا جو کہ فی نفس مباح تھے فقط زنا کی تبعیت کے باعث گناہ قرار دیتے گئے تھے وہ سب کے سب لائق مغفرت ہو گئے یعنی ان کا زنا ہونا باطل ہو گیا اور گویا ان کا قلب ماہیت ہو کر بجلتے زنا عبادت بن گئی کیونکہ فی نفس وہ افعال نہ معصیت تھے نہ عبادت بلکہ مباح تھے صرف اسوجہ سے کہ وہ زنا کیلئے وسیلہ بنتے تھے معصیت میں داخل ہو گئے تھے جب زنا کیلئے وسیلہ نہ رہے بلکہ زنا ہی بوجہ اجتناب معدوم ہو چکا تو اب ان وسائل کا زنا کے ذیل میں شمار نہ ہوگا اور انکو معصیت قرار دینا انصاف کے صریح مخالف ہے مثلاً ایک شخص مسجد میں بیٹھنا چوری کے خیال سے مگر وہاں جاکر عین موقع پر تنہا پیش آیا اور چوری سے توبہ کی اور رات بھر اللہ کے واسطے نماز پڑھتا رہا تو ظاہر ہے کہ چور قرار سے کفارہ کا ذریعہ نظر آتا تھا وہ اب توبہ اور نماز کا ذریعہ ہو گیا۔ تو اس حدیث ابو ہریرہؓ کو سنکر ابن عباسؓ سمجھ گئے کہ یہاں پر جو بائیں ہیں وہ دراصل گناہ نہیں مگر گناہ کا سبب ہو کر گناہ ہو جاتی ہیں تو آیت کا مطلب یہ ہوا کہ وہ لوگ بڑے گناہ اور کھلے گناہ سے توبہ کیجئے ہیں ہاں صدور ظلم کی نوبت آجاتی ہے مگر بڑے اور اصلی گناہ کے صدور سے پہلے ہی وہ اپنے قصور سے تائب اور محتجب ہو جاتے ہیں تو اب ابن عباسؓ نے جیسے حدیث ابو ہریرہؓ سے آیت سورہ نجم کا مطلب سمجھ لیا ہم کو چاہئے کہ وہی معنی حسب ارشاد ابن عباسؓ ہم آیت سورہ نساء کے بے تکلف سمجھ لیں جس کے بعد رحمہ اللہ نہ ہم کو اس کی

جزوت ہوگی کہ اس آیت کی توضیح میں گناہ کبیرہ اور صغیرہ کی مختلف تفسیریں نقل کریں اور نہ معتزلہ کے استدلال کے جواب کا فکر ہوگا اور کچھ سیئات کی وجہ اور دخول جنت کا سبب بھی بسہولت مطابق قواعد معلوم ہو جائے گا اور اجتناب کے معنی بھی ظاہر ہو جائیں گے اور چھوٹی چھوٹی باتیں اشارۃ اللہ بشرط تدبیر طے ہو جائیں گی۔ خلاصہ ہر دو آیت کا حسب ارشاد حدیث و بیان ابن عباسؓ یہ ہوا کہ جو لوگ ان گناہوں سے رکیں گے اور ان کے ارتکاب سے اپنے نفس کو بچائیں گے جو گناہ کہ گناہوں کے سلسلہ میں مقصود اور طے سے سمجھے جاتے ہیں تو اس اجتناب اور رک جانے کی وجہ سے ان کے وہ برے کام جو انھوں نے کسی بڑے گناہ کے حصول کی طمع میں کئے ہیں معاف کر دیئے جائیں گے اور حسب ارشاد ائمہ احناف مقام ذبیہ و نفی النفس عن الهوی فان الجنة لهم المأوی، وہ لوگ جنت میں داخل ہوں گے، یہ مطلب نہیں کہ سلسلہ زنا کے صغیر کسی دوسرے سلسلہ کے طے گناہ مثلاً شراب خوری نہ کرے سے فرو گذاشت ہو جائیں گے یا شراب خوری کی وجہ سے ان کا مواخذہ لازم اور واجب ہو جائیگا۔ واللہ اعلم ہذا من افادات شارح مسلم۔

وَاجِبٌ بَانَ الْكِبَرَةُ الْمُطْلَقَةُ هِيَ الْكُفْرُ لِأَنَّهُ الْكَامِلُ وَجَمْعُ الْأَسْمَاءِ بِالنَّظَرِ إِلَى الْأَوَاقِ الْكُفْرِ  
وَإِنْ كَانَ الْكُلُّ مِلَّةً وَاحِدَةً فِي الْحُكْمِ وَالْإِفْرَادِ الْفَتْحَةُ بِأَفْرَادِ الْمُخَاطَبِينَ عَلَى  
مَاتَمَّهِدٍ مِنْ قَاعِدَةٍ أَنَّ مُقَابَلَةَ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ يَقْتَضِي انْقِسَامَ الْأَحَادِ بِالْأَحَادِ كَقَوْلِنَا  
رَكِبَ الْقَوْمُ وَوَابِهَمُ وَلِبَسُوا ثِيَابَهُمْ۔

## ترجمہ

اور جواب دیا گیا ہے اس طریق پر کہ مطلق کبیرہ وہ کفر ہے اسلئے کہ کفر ہی کامل ہے اور اس  
رکبانہ جامع لانا انواع کفر کے مخاطب ہے اگرچہ حکماً سب ایک ہی ملت ہو یا مجمع لانا کفر  
کے ان افراد کے مخاطب ہے جو مخاطبین کے افراد کے ساتھ قائم ہیں اس مقررہ قاعدہ کے مطابق کہ جمع کا جمع سے  
مقابلہ، آحاد کا آحاد پر انقسام کو مقتضی ہے جیسے ہمارا قول: ركب القوم ووابہم اور لبسوا ثيابہم۔  
تشریح یہاں سے شارح معتزلہ کے استدلال مذکور کا جواب دے رہے ہیں اگرچہ اس کا تفصیل جواب  
ابھی عرض کر چکے ہیں مگر شارح کی سمجھ دیکھئے۔ فرماتے ہیں کہ سماعتی قاعدہ یہ ہے المطلق  
اذ أطلق يراد به الفرد الكامل، اور لفظ کبیرہ کا فرد کامل کفر ہے۔ لہذا اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر تم  
کفر سے تائب ہو جاؤ گے تو ہم باقی گناہوں کو اسلام کی برکت سے معاف کر دیں گے۔ لہذا اب معتزلہ  
کا استدلال درست نہیں رہا۔

سوال :- ارے سماعتی یہ جواب تو غلط ہے۔ کیسے؟ اس لئے کہ آیت میں جمع کا صیغہ لبا تر استعمال کیا  
گیا ہے اور جمع بھی جمع کثرت ہے تو اس سے کفر مراد لینا کیسے صحیح ہو جائیگا؟

**جواب (۱):** یہ بات تو صحیح ہے کہ کفر کو ملت واحدہ ہی شمار کیا گیا ہے مگر جہاں فقہا نے اس کے واحد ہونے کو کہا ہے وہ باعتبار جنس ہے لیکن اگر نوع کے اعتبار سے دیکھو گے تو اس میں تعدد ہے مثلاً کفر کفار، کفر نصرائی، کفر یہودی، کفر مجوسی، کفر اہل ہندو تو اس میں اتحاد جنسی ہے اور تغایر نوعی ہے کما لا یخفی لہذا یہ اعتراض درست نہیں ہے۔

**جواب (۲):** عربی زبان کا ایک مقررہ قاعدہ ہے کہ جب مفرد کی اضافت جمع کی طرف ہوتی ہے تو مضان ایک ہوتا ہے اور مضان الیہ متعدد ہوتے ہیں جیسے کتابہم (ان کی کتاب) الوہم (ان کا وہم) ان کا باب (ان کے یہاں کتاب اور باب ایک ہیں اور مالک اور بیٹے متعدد ہیں۔ اور جب جمع کی اضافت جمع کی طرف ہوتی ہے تو مضان اور مضان الیہ دونوں متعدد ہوتے ہیں مثلاً رَوَوْا عَنْ اَبَانِہُمْ انھوں نے اپنے اپنے والد سے حدیث روایت کی۔ اَخَذُوْا اَقْلَامَہُمْ انھوں نے اپنے اپنے قلم لئے ان دونوں مثالوں میں ہر راوی کا باب الگ ہے اور ہر شخص کا قلم جدا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اضافت کی پہلی صورت میں جمع کے تمام افراد (مضان الیہ) ایک چیز میں شریک ہوتے ہیں اور دوسری صورت میں تقسیم الاحاد علی الاحاد ہوتی ہے۔ جب یہ قاعدہ ذہن نشین ہو گیا تو اسی دوسری صورت والے قاعدہ کو یوں کہہ لو کہ جب جمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ ہوتا ہے تو وہاں تقسیم الاحاد علی الاحاد ہوتی ہے۔ اب آیت میں غور کیجئے ان تحتنبوا صیغہ جمع ہے۔ کما تریث صیغہ جمع ہے جمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ ہے تو اصول مذکور کے مطابق یہاں احاد کی احاد پر تقسیم ہوگی۔ لیکن اگر تم میں سے ہر ایک اپنے اپنے کفر سے بچے گا، تو کفر تو متحد ہے مگر جن افراد کے ساتھ اس کا قیام ہے ان میں تعدد کا اس وجہ سے کفر کو لفظ کیا تریثی صیغہ جمع سے تعبیر کیا گیا۔ ہر فرد قائم کا تعلق الگ الگ ہر فرد مقوم سے ہوگا اسی کو تقسیم الاحاد علی الاحاد سے تعبیر کیا گیا ہے۔ شارح نے مثال دی جیسے رب القوم دواہم، یعنی سب اپنے اپنے گھوڑے پر سوار ہوئے یعنی اس میں بھی تقسیم الاحاد علی الاحاد ہے جیسے لبسوا ثیابہم یعنی سب کپڑے پہنے مگر ہر ایک نے اپنا اپنا کپڑا پہنا۔ یہاں بھی تقسیم الاحاد علی الاحاد ہے فقہر تر

وَالْعَفْوَةُ الْكَبِيرَةُ هَذَا مِنْ كَوْنِهِ فِيمَا سَبَقَ الْاِنَّ اَعَادَةَ لِيُحْتَمَلَنَّ تَوَكُّفُ الْمُوَاخَذَةِ عَلَى الذَّنْبِ يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْعَفْوَةِ كَمَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْمَغْفَرَةِ وَلِيُتْلَقَ بِهِ، قَوْلُهُ اِذَا لَمْ تَكُنْ عَنْ اسْتِحْلَالِ وَالْاسْتِحْلَالِ كَفَرًا لَهَا فِيهِ مِنَ التَّكْذِيبِ الْمَنَافِي لِلتَّصَدِيقِ وَبِهَذَا اَيَّاقُولُ الْمَنْصُورُ الدَّالَّةُ عَلَى تَخْلِيدِ الْعَصَاةِ فِي النَّارِ اَوْ عَلَى سَبَبِ اسْمِ الْاِيْمَانِ عَنْهُمْ۔

**ترجمہ:** اور کبیرہ کو معاف کر دینا جائز ہے، یہ بات ماقبل میں مذکور ہو چکی مگر مصنف نے اس کا اعادہ کر دیا تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ گناہ پر مواخذہ کو ترک کر دینا، اس کے اوپر لفظ عفو کا

اطلاق کر دیا جاتا ہے جیسے اس پر لفظ مغفرت کا اطلاق کر دیا جاتا ہے تاکہ اس کے ساتھ مصنف کا یہ قول مستحق ہوگا جب کہ حلال سمجھنے کے طریقہ پر نہ ہو اور حلال سمجھنا کفر ہے اس لئے کہ اس میں وہ تکذیب ہے جو تصدیق کے معانی ہے اور اس تناویل کے ساتھ ان نصوص کو منول کر دیا جائے گا جو دلالت کرتے ہیں عصاۃ کے خلافی النار ہونے پر یا جو دلالت کرتے ہیں عصاۃ سے اسم ایمان کے سلب پر۔

## تشبیہ

مصنف نے فرمایا کہ اللہ گناہ کبیرہ کو معاف کرے جائز ہے یعنی بطریق امکان خاص اس میں مرجع اور معتزلہ دونوں کی تردید ہوگئی۔ مرجع کا عقیدہ یہ ہے کہ مومن کی تکذیب جائز نہیں، اور معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ صاحب کبیرہ مخالفی النار ہے۔ تو اس میں ان دونوں کی تردید ہوگئی۔

**سوال** :- ارے یہ مسئلہ تو پہلے اچکا ہے یعنی ویغفر مادون ذلک لمن یشاء من الصغائر والکبائر۔  
**جواب** :- جی ہاں آؤ چکا ہے مگر مصنف نے اس کو یہاں بھی بیان کر دیا کیوں؟ اس میں دو نکتے پیش نظر ہیں (۱) ترک مواخذہ کو جیسے مغفرت کہا جاتا ہے اس کو غو سبھی کہا جاتا ہے تو پہلے اسکو مغفرت سے تعبیر کیا تھا اور یہاں عفو سے (۲) آگے مصنف کا متن آ رہا ہے اذ العفو عن الاستیصال، تو اگر اس سے پہلے مصنف العفو کا اضافہ نہ فرماتے، بات بے جوڑ ہو جاتی، خلاصہ کلام اس قول آئندہ کے جوڑ اور ربط و تعلق کے پیش نظر مصنف نے العفو علی الکبیر کا اضافہ کر دیا ہے۔ اب مصنف کے کلام کا مطلب یہ ہو گیا کہ گناہ کبیرہ کی بطریق امکان خاص معافی تو ہو سکتی ہے مگر ایک شرط ہے کہ اس گناہ کبیرہ کو حلال سمجھ کر نہ کیا ہوا اس لئے کہ اگر حلال سمجھ کر کیا تو پھر معافی ہرگز نہ ہوگی۔ کیونکہ جس چیز کا شریعت سے گناہ کبیرہ ہونا ثابت ہو چکا ہے اسکو حلال سمجھنا کفر ہے اور اقبل میں بحث گذر چکی ہے کہ کفر کی معافی نہ ہوگی۔

**سوال** :- جب ایمان کی حقیقت تہدیت قلبی ہے تو استحصال معصیت کو کفر کیوں کہا گیا۔  
**جواب** :- اس لئے کہ معصیت کو حلال سمجھنا تکذیب ہے اور تکذیب تصدیق کے معافی ہے۔ اور اجتماع نفیضین محال ہے۔ لہذا تصدیق ختم ہوگئی اس لئے اسکو کفر کہا گیا ہے۔

اب شارح ایک گروپ پیش فرماتے ہیں کہ جن نصوص میں یہ وارد ہوا ہے کہ عصاۃ کو عذاب دائمی ہوگا اور وہ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے، یا وہ نصوص جن میں مرتکب کبیرہ کو مومن ہی نہیں کہا گیا اور ان سے ایمان کا نام ہی سلب کر دیا گیا ہے جیسے ومن یقلع مؤمناً متعمداً فجزاءہ جہنم خالداً فیہا اور یسعی لایزنی الزانی حین یزنی و هو مؤمن وغیرہ نصوص تو ان میں ہی تناویل کر لینی چاہئے کہ یہ وعید ان لوگوں کے حق میں ہے جو گناہوں کو حلال سمجھ کر کرتے ہیں تاکہ نصوص کے درمیان تناقض ختم ہو جائے۔





### بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ہم بطور تہنید کے پانچ باتیں عرض کرتے ہیں۔ (۱) شفاعت کے کیا معنی ہیں قال السید الشفاعۃ۔  
السؤال فی التجاؤن عن الذنوب من الذی وقع الجنایت فی حقہ، یعنی مجرمین کے گناہوں سے درگزر کی  
درخواست شفاعت ہے، دراصل شفاعت کے معنی الضمان کے ہیں اور چونکہ شفاعت کرنوالا دوسرے کی شفاعت کر کے  
اسکو اپنے ساتھ ملا لیتا ہے (۲) قاضی عیاضؒ کا فرمان ہے کہ تمام الہست والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ شفاعت عتلاً  
جائز اور عقلاً اس کا ثبوت ہے آیات سے اور ایسی احادیث سے جو بطریق قدرش ترک ہر دوا ترک ہو چکی ہوئی ہیں،  
اور خوارج اور بعض معتزلہ کے علاوہ کسی نے اس کا انکار نہیں کیا (دسیاتی تفصیل)۔

(۳)۔ شفاعت کی پانچ قسمیں ہیں۔ موقت حشر کی ہولناکی سے راحت اور تعیل حساب۔ یہ قسم مہر جنہور کے  
کے ساتھ مخصوص ہے۔ بغیر حساب کے ایک قوم کو جنت میں داخل کرنا، اس کے باریکین بھی آثار سے یہی معقول  
ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مخصوص ہے۔ ان لوگوں کے باریکین سفارش جو جہنم کے مستحق ہو چکے ہیں۔  
جو گنہگار مومن جہنم میں داخل ہو چکے ہیں انکی شفاعت اور شفاعت کیو جسے جہنم۔ اخراج۔ یہ قسم انبیاء  
اور ملائکہ اور صلحا میں مشترک ہے۔ جنت کے لئے رفع درجات کی شفاعت۔ قسم خامس اور اول کا معتزلہ بھی  
انکار نہیں کرتے۔ (۴) جیسے دنیا میں مشاہدہ ہے کہ مجرم بھی تو خود بادشاہ وغیرہ سے عافی مانگ لیتا ہے اور  
آہ وزاری کر کے چھکارا حاصل کر لیتا ہے اور کبھی چھکارے کیلئے مقربین بارگاہ شاہی کی سفارش اسکی مددگار  
ہوتی ہے ایسے ہی دربار خداوندی میں مجرم کی ربانی کے مختلف طریقے ہیں جہاں توبہ استغفار اور اطاعت  
ہے وہاں انبیاء کی شفاعت بھی ہے۔ (۵) شفاعت کرنوالے انبیاء اور ملائکہ اور صلحا مشہد ہوں گے۔  
ابن ماجہ ص ۱۳۳ میں حدیث ہے۔ یشفع یوم القیمۃ ثلاثۃ الانبیاء وشر العلماء وشر الشہداء

وَالشَّفَاعَةُ ثَابِتَةٌ لِلرَّسُلِ وَالْآخِيَاءِ فُحِقَ أَهْلُ الْكِبَارِ بِالْمُسْتَفِيزِ مِنَ الْاَخْبَارِ  
خِلَافًا لِمَعْتَزِلَةٍ، وَهَذَا مِمَّا سَبَقَ مِنْ جَوَازِ الْعَفْوِ وَالْمَغْفَرَةِ بَدْوَنِ الشَّفَاعَةِ  
فَبِالشَّفَاعَةِ اَوَّلَى وَعِنْدَهُمْ لِمَا لَمْ يَجْزَلْهُ تَجْزَلْ۔

**ترجمہ** شفاعت ثابت ہے رسولوں اور انبیوں کے لئے اہل کبار کے حق میں خبر مستفیضین سے اس میں  
معتزلہ کا اختلاف ہے اور یہ مبنی ہے اس بات پر جو گذر چکی یعنی عفو اور مغفرت کا جواز بغیر شفاعت  
کے تو شفاعت سے بدرجہ اولیٰ اور معتزلہ کے نزدیک جب کہ عفو کا جواز نہیں تو مغفرت جائز نہیں ہے۔

**تشریح** یعنی شفاعت کا ثبوت اخبار مشہورہ سے ہے اور شفاعت انبیاء اور صلحا کر سکتے، اہل کبار  
کی بجز معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں کیونکہ جب ان کے نزدیک گناہ کبیرہ معاف نہیں ہونگے

تو پھر شفاعت ہی کیا کرے گی۔

**تنبیہ** :- اخیر، خیر کی جمع ہے، پسندیدہ حضرات۔ جس سے مراد ملائکہ اور علماء اور شہداء ہیں۔  
**سوال** :- خیرت نفیض کسے کہتے ہیں؟ **جواب** :- بعض لوگوں کے نزدیک حدیث مشہور ہے کہ کوئی شخص بھی کہتے ہیں اور بعض نے اتنی قید اور زائد کی ہے کہ ہر طبقہ میں راویوں کی تعداد کیساں ہو کسی طبقہ میں کم نہ ہو تو ایسا ہو مشکلہ سند کے شروع میں راویوں کی تعداد چار ہے تو آخر تک ہر طبقہ میں تعداد چار ہی رہی ہو کم و بیش نہ ہوتی ہو۔ خلاصہ کلام پہلی رائے کے اعتبار سے مشہور اور مستفیض میں تساوی کی نسبت ہے اور دوسری رائے کے اعتبار سے مشہور عام ہے اور مستفیض خاص۔

لن أقولوا تعالوا واستغفر لذنوبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فماتتفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والالفاظ ان لفظة تعالوا عن الكافرين عند القصد الى تعبيهم حالهم وتحقيق باسم معنى لان مثل هذا المقام يقتضون لو سوا بما يخصهم لا بما يعهم وغيرهم ولير المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفیہ عما عداہ حتی یرد علیہ انما یقوم حجتہ علی ما یقول بمعہم المخالفة۔

## ترجمہ

ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان \* واستغفر لذنوبك ہے، اور اللہ کا فرمان فماتتفعهم الہی ہے اس لئے کہ اس کلام کا اسلوب فی الجملہ ثبوت شفاعت پر دال ہے ورنہ تو کفار کی حالت کی برائی اور ان کی ناامیدی کو ثابت کرنے کے لئے ارادہ کے وقت کفار سے شفاعت کے نفع کی نفی کرنی کوئی معنی نہ ہوں گے اس لئے کہ یہ کلام اس بات کو مفق ہے کہ کفار ایسی امت کے ساتھ منحوس کئے جائیں جو انھیں کیلئے خاص ہو ایسی کے ساتھ نہیں جو ان کو اور ان کے عزیز کے لئے عام ہو اور یہ مراد نہیں ہے کہ حکم کا کافر پر معلق کرنا کافر پر معلق کرنا کافر کے علاوہ سے حکم کی نفی پر دلالت کر رہا ہے یہاں تک کہ یہ اعتراض وارد ہو کہ یہ تو اسی پر حجت ہو سکتی ہے جو منہوم مخالف کا قائل ہے۔

## تشریح

یہاں سے شارح اپنے دلائل پیش فرما رہے ہیں۔ انھوں نے دو آیات بیان فرمائی ہیں۔  
 ۱) فرمان باری واستغفر لذنوبك وللمؤمنين والمؤمنات، اس آیت شریفہ میں استغفار کا حکم دیا گیا ہے جس کی حقیقت طلب عفو ہے اور یہی شفاعت کی حقیقت ہے (۲) فرمان باری تعالیٰ ہے فماتتفعهم شفاعة الشافعين یعنی کفار کو ان کے سفارشوں کی سفارش کچھ نفع نہ دے گی، اس سے معلوم ہوا کہ کفار کے علاوہ دوسرے لوگوں کو شفاعت نافع ہوگی۔

**سوال** :- یہ بات آپ بظریق منہوم مخالف نکالی ہے اور آپ کو معلوم نہیں کہ معتزلہ اور حنفیہ کے نزدیک

مفہوم مخالف معتبر نہیں ہوتا؟

**جواب :-** ہم نے یہ بات مفہوم مخالف سے نہیں نکالی بلکہ سیاق کلام سے نکالی ہے، کلام کا طرز اور انداز بھی یہی بت رہا ہے کہ یہ کفار کی مخصوص حالت کا بیان ہے۔

**سوال :-** مفہوم مخالف کیا چیز ہے؟ **جواب :-** مفہوم المخالفة هو المفہم منہ بطریق الالتزام وقيل هو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکور کے لئے جو حکم ثابت ہے اس کے برعکس مسکوت کیلئے ثابت ہو جاتے جیسے حدیث میں ہے في الغم السائد زكوة، تو اس سے بطور مفہوم مخالف یہ بات سمجھیں آتی ہے کہ غیر سائمہ (علوفہ) میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ بہر حال امام شافعی اور بعض متاخر اور مالکیہ بلکہ جمہور احناف مفہوم مخالف کے قائل ہیں، اور بعض احناف اور معتزلہ مفہوم مخالف کے قائل نہیں ہیں۔ مگر جواب گذر چکا کہ ہم مفہوم مخالف سے مؤمنین کے لئے شفاعت کو ثابت نہیں کرتے بلکہ آیت کے سیاق سے کرتے ہیں، اسالیب کلام کے جاننے والے پر یہ بات مخفی نہیں ہے۔

وقولہ علیہ السلام شفاعت اهل الکبائر من امتی و هو مشہور بل الاحادیث فی باب الشفاعة متواترة المعنی

**ترجمہ**

اور سہاری دلیل فرمان نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہے میری شفاعت میری امت کے اہل کبائر کے لئے ہے اور یہ حدیث مشہور ہے بلکہ احادیث باب شفاعت میں متواتر المعنی ہیں

**تشریح**

یہ تیسری دلیل ہے، پہلی اور دوسری دلیل آیات قرآنی سے دی اور تیسری حدیث سے حدیث مذکور ابو داؤد اور ترمذی اور بیہقی کی روایت ہے اور بروایت انس ابن مالک اس کو امام

ابو حنیفہ نے بھی روایت کیا ہے۔ بہر حال حدیث مشہور ہے جو علم استدلالی کے لئے مفید ہے بلکہ تہکات علماء معتقین جیسے علامہ سیوطی، طاعلی، قاری احادیث شفاعت متواتر ہیں یعنی بطریق تواتر منوٰی جسکی حجیت مسلمہ ہے۔

**تنبیہ :-** یعنی اگرچہ ہر ہر حدیث متواتر نہیں مگر اس سلسلہ میں اکثر روایات ہیں جن کا قدر مشترک حد تواتر کو پہنچا ہوا ہے کیونکہ ان تمام روایات میں یہ بات مشترک ہے کہ شفاعت کے سبب سے اہل عقاب جہنم سے نکل جائیں گے۔

وَ احْتَجَّتِ الْمُعْتَزَلَةُ بِمَثَلِ قَوْلِهِ تَعَالَى وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَمَا لَظَالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٌ يُطَارِعُ وَالْجَوَابُ بَعْدَ تَسْلِيمِ دَلَالَةِ تَعَالَى الْعُيُومِ فِي الْأَنْخَاصِ وَالْأَزْمَانِ وَالْأَحْوَالِ إِنَّهُ يَجِبُ تَخْصِيمُهَا بِالْكَفَّارِ جَمْعًا بَيْنِ الْأَدَلَةِ۔

تَرْجِمَہ

**ترجیہ** اور استدلال کا یہی معتزلہ نے اللہ کے اس فرمان کے مثل سے واقفوا یو ما، انا اور اس کے فرمان **وَاللّٰهُ لَمِیْنٌ** کا یہی اور جواب ان آیات کی دلالت تسلیم کر لینے کے بعد عموم پر اشخاص اور ازمان اور احوال پر یہ ہے کہ ان کی تخصیص کفار کے ساتھ کرنا واجب ہے جملہ دلائل کے درمیان جمع کرتے ہوئے۔

تشیخ

**تشریح**

یہاں سے شارح معتزلہ کا استدلال اور اس کا جواب پیش فرماتے ہیں۔ ان کا استدلال دو آیات سے ہے پہلی آیت ”وَالْقَوْمُ الْكَافِرُونَ“ اور دوسری ”فَضْلٌ عَنِ نَفْسٍ شَدِيدٍ وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا ضَاعَةٌ وَلَا يُوَحِّدُ مَعَهَا عَدْلًا وَلَا لَهُمْ فِيْكُمْ وَثَنٌ“ اور دوسرا اس دن سے کہ جس میں کوئی شخص کسی کے کام نہائیگا اور نہ کسی کی طرف سے کوئی سفارش قبول ہوگی اور نہ اسکی طرف سے کوئی فدیہ لیا جائے گا اور نہ انکو مدد دیجئے گی) یعنی جب کوئی کسی بلا میں مبتلا ہو جائے تو اس کے رفیق یہی کہا کرتے ہیں کہ اول اس کے ادا کرنے حق لازم میں کوشش کرتے ہیں یہ نہیں ہوسکتا تومیوسفؑ و سفارش سے بچائے کی تدبیر کرتے ہیں یہ بھی نہ ہوسکے تو پھر نادان و ذلیل دیگر چھڑاتے ہیں اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو بالآخر اپنے دو گاداروں کو جمع کر کے بزور پر غاش اسکے نجات کی فکر کرتے ہیں حق تعالیٰ نے اسی ترتیب کے موافق ارشاد فرمایا کہ کوئی شخص گو کیا ہیسا مقرب خداوندی ہو کسی نافرمان کا فریب جو اللہ کا دشمن ہے مذکورہ چاروں صورتوں میں سے کسی صورت سے نفع نہیں پہونچا سکتا۔ بنی اسرائیل کہتے تھے کہ ہم کیسے ہی گناہ کریں ہم پر عذاب نہ ہوگا، ہمارے باپ دادا جو پیغمبر ہیں جین بخشوالیں گے۔ واللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ تمہارا خیال غلط ہے۔

## تنبہ :-

**تنبیہ** : اس سے اس شفاعت کا انکار نہیں نکلتا جس کے اہلسنت والجماعت قائل ہیں اور جو دیگر آیات میں مذکور ہے کیونکہ اس فرمان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ قول کی تردید سے اذریہ بھی مشہور اصول ہے کہ العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد، دیگر قرآن میں صرف یہ کہ جس شخص کو سب کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے۔

دوسری ایت وما للظالمین مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعًا ج (ظالموں کا نہ کوئی دوست ہوگا اور نہ ایسا  
فشارشی جس کی بات مانی جائے یعنی کوئی ایسا سفارشی نہیں ہوگا جس کی بات ضروری مانی جائے۔ سفارش  
وہی کر سکے گا جسکو اجازت ہو اور اسی کے حق میں کر سکے گا جس کے لئے پسند ہو۔ یہ معتزلہ کی دودلیں ہیں،  
شارح نے اس کا جواب دیا کہ اولاً تو ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ ان کا مطلب ہر شخص سے شفاعت کی نفی مقصود  
ہے بلکہ یہود اور کفار اور ادیان۔ نیز ہر زمانے میں نفی شفاعت کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ عدم قبول شفاعت وہ مخصوص  
زمانہ میں ہے اور قبول شفاعت دوسرے زمانہ میں ہے، نیز ہر حال میں نفی شفاعت مقصود نہیں بلکہ شفاعت کا  
عدم اس حالت میں ہے جبکہ داخل ناز کا حکم قطعی مباد ہو چلے۔ نیز اگر ان تمام باتوں کو مان لیا جائے تو  
تمام دلائل کے درمیان تطبیق دینے کو جوہر سے ان نھوں کو کفار کے ساتھ خاص کو ناجہر دے دی ہے۔ گویا شارح

نے جوار شاد فرمایا ہے تو یہ چار جواب ہیں جو انھوں نے اختصار کے ساتھ بیان فرمادیئے ہیں۔

وَلَمَّا كَانَ أَصْلُ الْعَفْوِ وَالشَّفَاعَةِ ثَابِتًا بِالْأَدْلَةِ الْعَظِيمَةِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ وَالْإِجْمَاعِ قَالَتِ الْمُعْتَزَلَةُ بِالْعَفْوِ مِنَ الصَّغَاثِ مُطْلَقًا وَعَنِ الْكِبَاثِ بَعْدَ التَّوْبَةِ وَبِالشَّفَاعَةِ لِيُزِيدَ الثَّوَابَ وَكَلاَهُمَا فَاسِدٌ أَمَّا الْأَوَّلُ فَلَانِ النَّاسِ وَمَرْتَبَتِ الصَّغِيرَةِ الْمَجْتَنِبَةِ عَنِ الْكِبِيرَةِ لَا يَسْتَحِقُّانِ الْعَذَابَ عِنْدَهُمْ فَلَا مَعْنَى لِلْعَفْوِ وَأَمَّا الثَّانِي فَلَانِ النُّصُوحُ وَالدَّالَّةُ عَلَى الشَّفَاعَةِ بِمَعْنَى طَلَبِ الْعَفْوِ مِنَ الْجَنَائِيَةِ

### ترجمہ

اور جبکہ اصل عفو اور شفاعت کتاب و سنت اور اجماع کی دلائل قطعیہ سے ثابت ہے تو معتزلہ قائل ہوئے مطلق صغائر کی معافی کے اور کبائر کی معافی کے توبہ کے بعد اور شفاعت کے قائل ہوئے زیادتی ثواب کے لئے اور ان کا ہر قول فاسد ہے۔ بہر حال پہلا قول قائلین کے تائب (توبہ کرنے والا) اور ہر وہ صغیرہ کا مذنب جو کبیرہ سے بچتا ہے یہ تو ان کے نزدیک عذاب کے مستحق ہی نہیں تو پھر عفو کے کیا معنی۔ اور ہر حال قول ثانی، پس اس لئے کہ نصوص اس شفاعت پر دلیل ہیں جو جرم سے معافی کے طلب کے معنی میں ہے۔

### تشریح

یہاں سے شارح یہ فہم فرمانا چاہتے ہیں کہ دلائل قطعیہ سے نفس معافی اور نفس شفاعت کا ثبوت ہے معتزلہ کو جس سے انکار کی کوئی گنجائش نہ تھی اس لئے انھوں نے یوں تاویل کی کہ جہاں عفو آیا ہے تو اس سے مراد گناہ صغیرہ ہیں اور وہ گناہ کبیرہ ہیں جن سے توبہ کر لی گئی ہو۔ اور جہاں شفاعت کا ثبوت ہے اس سے مراد وہ شفاعت ہے جو زیادتی ثواب اور ترقی درجات کیلئے ہو۔ شارح نے کہا کہ ان کی دونوں باتیں مردود ہیں۔ پہلی بات باطل ہو نیکی وجہ یہ ہے کہ جب معتزلہ کے نزدیک کبیرہ پر بعد توبہ سزا جائز نہی نہیں اور اسی طرح جب انسان گناہ کبیرہ سے بچے تو صغیرہ پر اس کو عذاب دینا جائز نہیں تو پھر عفو کا کہاں کیا مطلب ہے؟ اور دوسری تاویل یہ اس لئے فاسد ہے کہ ان روایات کا کیا جواب ہو گا جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شفاعت جرم کی معافی کے بارے میں ہوگی۔ مثلاً جیسے حدیث مشہور میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قیامت کے دن سجدہ کر سگے اور اہل نار کی شفاعت کریں گے تو آپ کی شفاعت قبول کی جائے گی۔ اور ان لوگوں کو جہنم سے نکالا جائیگا اور جہنم میں کوئی باقی نہ رہے گا علاوہ ان لوگوں کے جن کے بارے میں قرآن کا فیصلہ غلوطی النار کا ہے۔

وَاهْلُ الْكِبَاثِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَا يَخْلُدُونَ فِي النَّارِ وَأَنْ مَاتُوا مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَلَنْفَسُ الْإِيمَانِ عَمَلٌ خَيْرٌ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَرَى جَزَاءَهُ

قبل دخول التآثر متعدد الحل النار لانه باطل بالاجماع فحين الخروج من النار  
وقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وقوله تعالى ان الذين امنوا  
وعملوا الصالحات كانت لهم جنات تجري من تحتها الانهار الى غير ذلك من النص هو حلال  
على كون المؤمن اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة الدالة على ان العبد لا يخرج  
بالمعصية عن الايمان -

ترحمہ

**ترجمہ** اور مومنین میں سے اہل کبر و ہمیشہ جہنم میں نہیں رہیں گے اگرچہ وہ بغیر توبہ کے مہر جاتیں، اللہ کے فرمان فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ أُوْجَةٍ مِنْ خَيْرٍ يَرَهُ (نہ تو کمین نہیں کردہ اس کی جہزہ دوزخ میں داخل ہونے سے پہلے دیکھے اس لئے کہ یہ توبہ بالاجماع باطل سے تودوزخ سے نکلنا متعین ہو گیا اور اللہ کے فرمان وَعَدَ اللّٰهُ الْكَافِرِينَ اَنْ يَدْخُلُوْا الْجَنَّةَ لَا يَدْخُلُوْنَهَا وَلَهُمْ فِيْهَا اَعْمَالٌ لَا يُفْعَلُ (اور ان کے علاوہ ان نفوس کو جو سے جو دلائل کرتے ہیں مومن کے اہل جنت میں سے ہونے پر باوجود ان دلائل قطعیہ کے جو دلائل کرتی ہیں کہ بہر گناہ کبیرہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

تشیخ

**تشبیہ** یہاں سے نصرت مصنف نے بیان فرماتے ہیں کہ مومن جو گناہ کبیرہ کا ترکب ہوگا چلیخبر تو بہ کے مرچے وہ خلد فی النار نہ ہوگا جیسے ما قبل میں گذر چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ چاہے تو ایسے ہی معاف کر دے اور چاہے گرفت فرمائے۔ ہر حال گرفت نہ ہوئی تو ہمیشہ دوزخ میں نہیں رکھا جائیگا بلکہ کسی نہ کسی وقت میں اس کو بہنم سے کمال کر جنت میں لایا جائے گا۔

• شارح نے اس کے ثبوت میں یہاں تین آیات ذکر فرمائی ہیں (۱) فہم یعملون مثقال ذرۃ خلیلاً ایک گرام سو جس نے ذرہ برابر برائی کی تو وہ اس کو دیکھ لے گا، یعنی ہر ایک کا ذرہ عمل بھلا جو یا برا اس کے سامنے ہوگا اور حق تعالیٰ ہر ایک کے ساتھ جو معاملہ فرمائیں گے وہ سب آنکھوں سے نظر آ جائے گا۔ آیت کا مطلب یہ ہوا کہ ہر عمل کا بدلہ اس کے سامنے آ جائیگا اور سارے اعمال صاحب سے ہر نظر کرتے ہوئے تفسیر ایمان بھی ایک عمل خیر ہے لہذا اس کا بدلہ ملنا بھی ضروری ہے۔

**سوال :-** ہو سکتا ہے کہ نفس ایمان کا دلہہ ہو کہ پہلے اسکو جنت میں داخل کر دیا جائے اور پھر اس کے برے اعمال کی سزا میں اس کو ہمیشہ کے لئے جہنم بھیج دیا جائے ؟

**جواب:** یہ خلاف اجماع ہے بلکہ اجماع اسی پر ہے کہ پہلے بیسے اعمال کی سزا ملے گی اس کے بعد ایمان کی جزا سامنے آئے گی یعنی جنت میں داخل کر دیا جائے گا۔ لہذا اس آیت سے مومن کا جہنم سے خروج اور جنت میں دخول معلوم ہوتا ہے۔ دہوا الحق۔

**تنبیخ :-** مقال ۳۱ ماشہ کا ہوتا ہے جیسے درہم تین ماشہ تین رتی کا ہوتا ہے مگر یہاں مقال

بمعنی وزن ہے۔ ذَرَّاهُ: چھوٹی ٹیچنیٹی کو بھی کہتے ہیں، اور اس غبار کے ذرات کو بھی کہتے ہیں جو فضا میں گشت کرتے رہتے ہیں اور جب مکان کے کسی روشن دان سے سورج کی شعاعیں (دھوپ) پہنچتی ہے اسوقت محسوس ہوتے ہیں

(۲) دوسری آیت اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّٰلِحٰتِ کَانَ لَهُمْ جَنَّتُ الْفِرْدَوْسِ ذَوِیْنِ لَا یَدْخُلُکَ الْغَمُّ اِنَّہُمْ ہُمْ فِیْہَا اٰیٰتُ الْاٰمَالِ کُنْ اَنْ کُنْ کے واسطے مہمانی کے طور پر پھنڈی چھاؤں کے باغ ہیں۔

یہاں اس انعام و اکرام کا وعدہ نفیس ایمان اور عمل صالح پر ہے اور ایمان پر مداومت بھی عمل صالح ہے تو دخول تو متعین ہے البتہ اگر دیگر سنیات ہوں تو بطریق امکان ان کا بھگتان ہو سکتا ہے مگر آخر میں ٹھکانہ جنت ہی ہوگا۔

(۳) تیسری آیت وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ جَنَّٰتٍ یَّجْرٰی مِنْ تَحْتِہَا الْاَنْهٰرُ (الرسول) اللہ تعالیٰ نے مومنین اور مومنات سے ایسے باغوں کا وعدہ کر رکھا ہے کہ جن کے نیچے نہریں بہتی ہیں۔ اس آیت سے بھی اہل ایمان کا جنت میں جانا ثابت ہوا۔

وَالِیْسَ الْخُلُوْدُ فِی النَّارِ مِنْ اَعْظَمِ الْعُقُوْبٰتِ وَقَدْ جَعَلَ جَزَاءَ لَکْفِ الْذِّیْ هُوَ اَعْظَمُ الْجَنٰیٰتِ فَلَوْ جُوزَیْ بِہٖ غِیْرُ الْکَافْرِ لَکَانَ زِیَادَۃً عَلٰی قَدْرِ الْجَنٰیۃِ فَلَا یُکُوْنُ عَدْلًا

## ترجمہ

اور نیز ہمیشہ جہنم میں رہنا سب سے بڑی سزا ہے اور یہ اس کفر کی سزا مقرر کی گئی ہے جو سب سے بڑا جرم ہے۔ تو اگر غیر کافر کو اس کی سزا دی گئی تو مقدار جرم پر زائد ہو جائے گی تو یہ عدل نہ ہوگا۔

## تشریح

یہاں سے شارح معزکہ کے خلاف ایک دلیل الزامی پیش فرماتے ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ تمہارے نزدیک جو چیز عقلاً قبیح ہو اس کا اللہ سے حدود جائز نہیں اور خلود فی النار کفر کی سزا ہے کیونکہ بڑے جرم کی سزا بھی بڑی ہوتی ہے اور غیر کفر اتنا بڑا جرم نہیں ہے جیسے کفر ہے تو اگر چھوٹے بڑے جرم کی سزا ایک ہوگی تو یہ تو خلاف عدل ہوگا ورنہ تو ہر چیز کا ایک بھاؤ والا مسئلہ ہو جائیگا۔

وَذَہِبَ الْمَعْتَزِلَةُ اِلٰی اَنْ مِنْ اَدْخَلَ النَّارَ فَہُوَ خَالِدٌ فِیْہَا لَا نَدَیْ اَمَّا کَافِرٌ اَوْ صَاحِبُ کَبِیْرَةٍ مَاتَ بِلَا تَوْبَۃٍ اِذَا الْمَعْصُوْمُ وَالْثَّابِتُ وَصَاحِبُ الصَّغِیْرَةِ اِذَا جَنَّبَ الْکِبٰیۃَ لَیْسُوْا مِنْ اَہْلِ النَّارِ عَلٰی مَا سَبَقَ مِنْ اَصُوْلِهِمْ وَالْکَافِرُ یُغْلَدُ بِالْاَجْمَاعِ وَکَذٰلَا صَاحِبُ الْکَبِیْرَةِ مَاتَ بِلَا تَوْبَۃٍ یُوجِبُہِیْنَ

## ترجمہ

اور گئے ہیں معتزلہ اس بات کی جانب کہ جسکو جہنم میں داخل کر دیا گیا تو وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا اسلئے کہ وہ (دوزخ میں داخل ہونوالا) یا تو کافر یا وہ صاحب کبیرہ ہے جو بغیر توبہ کے مر گیا ہوا اسلئے کہ بے گناہ اور توبہ کرنے والا اور صاحب صغیرہ جب کہ وہ کبائر سے بچے یہ ان کے گناہ اصول کے مطابق اہل جہنم میں سے نہیں ہیں اور کافر بلا جسامع مخلد فی النار ہے اور ایسے ہی وہ صہار کبیرہ جو بغیر توبہ کے مر جائے دو طرح کی دلیلوں سے۔

## تشریح

یہاں سے شارح معتزلہ کا مذہب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان کا خیال یہ ہے کہ جہنم میں جو جائیگا اب وہاں سے نکلے گا نہیں کیونکہ ان کے یہاں یہ اصول تو مسلم ہے کہ معصوم دوزخ میں نہیں جائیگا اور ایسے ہی توبہ کرنے والا بھی نہیں جائیگا اور ایسے ہی گناہ صغیرہ کرنے والا جب کہ وہ گناہ کبیرہ سے بچے وہ بھی نہیں جائیگا۔ اب دوزخ میں جائیوالے دو قسم کے لوگ بچے۔ (۱) کافر (۲) وہ گناہ کرنے والا جو بغیر توبہ کے مر جائے۔ کافر کے مخلد فی النار ہونے پر تو اجماع مسلمین ہے اور گناہ کبیرہ کا مرتکب مخلد فی النار ہو گا یا نہیں، ہم اس کا انکار کرتے ہیں اور معتزلہ اور خوارج اس کا اثبات کرتے ہیں۔ جو اپنے اس دعویٰ پر دو قسم کی دلیلیں پیش کرتے ہیں سنئے:

الْأَوَّلُ أَنَّهُ يَسْقُطُ الْعَذَابُ وَهُوَ مُضَيِّقٌ خَالِصٌ دَائِمَةٌ فَيُنْفِقُ فِي اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ الَّذِي هُوَ مُنْفَعَةٌ خَالِصَةٌ دَائِمَةٌ وَالْجَوَابُ مَنْعُ قَيْدِ الدَّوَامِ بَلْ مَنْعُ الْاسْتِحْقَاقِ بِالْمَعْنَى الَّذِي قَصِدَ وَلَا وَهُوَ الِاسْتِجَابُ وَأَمَّا الثَّوَابُ فَفَضْلٌ مِنْهُ وَالْعَذَابُ عَدْلٌ فَإِنْ شَاءَ عَفَا وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَ، مَدَّةٌ تُعْرَفُ خَلَّدَ الْجَنَّةَ۔

## ترجمہ

پہلی دلیل یہ ہے کہ وہ (صاحب کبیرہ) عذاب کا مستحق ہے اور عذاب دائمی حضرت خالصہ سے تو عذاب اس استحقاق کے منافی ہے جو دائمی منفعت خالصہ ہے اور جواب دوام کی قید کا انکار ہے بلکہ اس استحقاق کا انکار ہے جس معنی کا انھوں نے ارادہ کیا ہے اور وہ واجب کرنا ہے اور ثواب اس کا فضل ہے اور عذاب عدل ہے اگر چاہے معاف کر دے اور اگر چاہے ایک مدت تک عذاب دے پھر اس کو جنت میں داخل کر دے۔

## تشریح

یہ معتزلہ کی پہلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ مستحق عذاب ہے اور عذاب ثواب کلیمان متباہان ہیں کیونکہ عذاب کی حقیقت مفرت دائمی ہے اور ثواب کی حقیقت منفعت دائمی ہے اول میں ایسی مفرت ہے جس میں منفعت بالکل نہ ہو اور ثانی میں ایسی منفعت ہے جس میں مفرت بالکل نہ ہو، اور اجتماع لقیضین محال ہے لہذا مرتکب کبیرہ مستحق عذاب بھی ہو اور مستحق ثواب بھی ایسے



کے ہو سکتا ہے۔ یہ ان کے استدلال کا حاصل ہے۔ شارح نے جواب دیا کہ آپنے دوام کی قید کہاں سے بڑھا دی یعنی یہ تو مسلم ہے کہ عذاب کی حقیقت مہر ت ہے اور ثواب کی منفعت ہے مگر دوام بھی ہوا اس کا ثبوت کہاں سے ہے لہذا ہم دوام کی قید کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم تو اس استحقاق کو بھی تسلیم نہیں کرتے جس کے معتزلہ قائل ہیں کہ نیکو ان کا عقیدہ استیجاب ہے یعنی اللہ پر واجب ہے کہ مطیع کو ثواب دے اور عاصی کو عذاب دے اور ہمارے نزدیک یہ امر مسلم ہے کہ اللہ پر کوئی چیز بھی واجب نہیں۔ اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ مطیع جنت کا مستحق ہے اور کافر دوزخ کا مستحق ہے تو ہماری مراد اس سے یہ ہوتی ہے کہ مطیع اس کے فضل و احسان کا اہل ہے اور کافر اس کے عدل کا اہل ہے، اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ ثواب فضل باری ہے اور عذاب عدل باری ہے اگر اللہ چاہے تو مگر کب کبیرہ کو اپنے فضل و احسان سے یا کسی کی شفاعت سے یا کسی نیک عمل کی برکت سے معاف کر دے اور اگر چاہے اس کو ایک مدت تک عذاب دے کہ جنت میں داخل کر دے۔

**تنبیہ :-** مگر وہ کہتا ہے کہ جرن کا تعلق حقوق العباد سے ہے انکو اللہ معاف نہیں کرے گا جب تک کہ صاحب حق معاف نہ کر دے۔ حکیم ترمذی نے نوادر الاصول میں ایک روایت نقل کی ہے کہ بعض گنہگار ایک ساعت میں نہیں رہیں گے اور بعض ایک دن اور بعض ایک ماہ اور بعض ایک سال اور زیادہ سے زیادہ وہاں عشا کا ٹھہرنا سات ہزار سال ہو گا جو دنیا کی مدت ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

الثَّانِي النُّصُوصُ الدَّالَّةُ عَلَى الْخُلُودِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ يَقُلْ مُؤْمِنًا مَعْتَدًا فُجْرًا أَوْ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَّقِ اللَّهَ يَدْخُلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَقَوْلُهُ تَعَالَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئًا وَأَخْطَأَ بِهِ خَطِيئَةً فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَالْجَوَابُ أَنَّ قَاتِلَ الْيَوْمِ لَكُونُ مُؤْمِنًا لَا يَكُونُ الْكَافِرُ أَوْ كَذًا مِنْ تَقْدِيرِ جَمِيعِ الْحُدُودِ وَكَذًا مِنْ اخْطَأَ بِهِ خَطِيئَةً وَشَمِلَتْهُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ وَلَوْ سَلِمَ مِنَ الْخُلُودِ قَدْ يَسْتَعْمَلُ فِي الْمَكْتُبِ الطُّوِيلِ لِقَوْلِهِمْ سَجَنُ هَذَا وَلَوْ سَلِمَ فَنِعَارُضُ بِالنُّصُوصِ الدَّالَّةِ عَلَى عَكْسِهِمُ الْخُلُودَ كَمَا مَرَّ۔

**ترجمہ :-** دوسرا استدلال وہ نصوص ہیں جو خلود پر دال ہیں جیسے فرمان باری وَمَنْ يَقُلْ مُؤْمِنًا أَوْ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَّقِ اللَّهَ يَدْخُلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا جیسے فرمان باری وَمَنْ كَسَبَ سَيِّئًا وَأَخْطَأَ بِهِ خَطِيئَةً فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ جیسے کہ متون ہونیکو جسے یونس کو قتل کرنیوالا کافر ہی ہو گا اور ایسے ہی وہ شخص جو تمام حدود سے تجاوز کر گیا اور ایسے ہی وہ شخص جس کا اسکی خطاؤں نے احاطہ کر لیا ہو اور اسکو ہر جانب سے گھیر لیا ہو اور اگر اس کو تسلیم کر لیا

جائے تو خلود کبھی زیادہ ٹھہرنیکے معنی میں مستعمل ہوتا ہے جیسے انکا قول ”سجن خلد“ (لمبی قید) اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو یہ معارض ہے ان نفوس کے جو عدم خلود پر دل ہیں جیسا کہ گذر چکا ہے۔

**تشریح** | یہاں سے شارح نے مغزولہ کے دلائل نقلیہ پیش کر کے ان میں سے ہر ایک کے جوابات دیے ہیں۔  
 ۱۔ پہلی دلیل، فرمان باری "وَمَنْ يُقْتَلْ مُؤْمِنًا مَّعْتَدًا لِّغَزَاةٍ ۖ جَاءَهُ خَالِدًا فِيهَا" کو غضب اللہ علیہا وعلتہا وَاَعْدَ لَهَا عَذَابًا عَظِيمًا" اور جو قتل کرے کسی مسلمان کو جان کر تو اس کی سزا دوزخ ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور اس پر اللہ کا غضب ہوگا اور اس کی لعنت ہوگی اور اس کے لئے بڑا عذاب تیار کر رکھا ہے۔

یعنی اگر ایک مسلمان دوسرے مسلمان کو غلطی سے نہیں بلکہ قصداً مسلمان ہونے کے باوجود قتل کر گیا تو اس کے لئے آخرت میں جہنم اور عذابِ عظیم ہے، کفار سے اس کی رہائی نہیں ہوگی، جمہور علماء کے نزدیک خلود اس کے لئے ہے جو مسلمان کے قتل کو حلال سمجھے کیونکہ اس کے کفر میں شک نہیں باوجود اسے مرادیت و دلائل جہنم میں رہنا ہے یا یہ مراد ہے کہ وہ شخص متفق تو اسی سرزمین ہے آگے اللہ مالک جو چاہے سو کرے (فتنہ رست)

دوسری آیت: وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَّقِ اللَّهَ ذَٰلِكَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ۚ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا مِمَّا يُكْرِهُ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ۚ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا مِمَّا يُكْرِهُ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ۚ

کے اللہ کی اور اس کے رسول کی اور نکل جائے اس کی محدود سے ڈالے گا اسکو آگ میں ہمیشہ رہے گا اس میں یعنی تمام احکام مذکورہ سابقہ متعلق حقوقِ بتائی اور وصیت اور میراث اللہ کے مقرر فرمودہ ضابطہ اور قاعدے ہیں لہذا جو کوئی احکامِ الہی کی اطاعت کرے گا جن میں حکم وصیت اور میراث بھی داخل ہے اس کے لئے ہمیشہ کو جنت ہے اور جو کوئی نافرمانی کرے گا اور حدودِ خداوندی سے بالکل خارج ہو جائیگا تو وہ ہمیشہ کے لئے عذابِ ذلت کے ساتھ جہنم میں گرفتار رہے گا۔

تیسری آیت کلمہ من کذب سیدھا و اکاذب بہ غیبتہ، فالولیک اصحاب النار ہم فیہا خالدون۔  
ہاں جس نے گناہ کیا اور اس کے گناہوں نے اس کو گھیر لیا تو یہی لوگ دوزخ والے ہیں جس میں وہ ہمیشہ رہیں گے؛  
مطلب یہودی کی تردید کے کہ ان کی یہ بات غلط ہے کہ یہودی ہمیشہ کیلئے دوزخ میں نہ رہیں گے، کیونکہ خلونی النار  
اور خلونی النجہ کا جو تادمہ مقرر ہے وہ خافانہ و فیکو دیا اور پرنس ہے بلکہ ایمان اور کفر کی بنیاد پر ہے لہذا  
یہودی لوگ بھی اس قاعدہ کلیہ سے خارج نہ ہوں گے اور یہ جہنم سے نکل نہیں سکتے۔

یہ ہیں وہ تین آیات جو شارح نے معتزل کے استدلال میں پیش کی ہیں ہم ہر آیت کے تحت اس کی صحیح تفسیر بیان کرتے رہے۔ اب وہ جوابات سنئے جو بطریق لغت و نشر مرتب شارح نے پیش فرمائے ہیں۔ پہلی آیت کا جو انھوں نے جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ کسی مؤمن کو مؤمن ہونے کی وجہ سے قتل کرے اس کا حکم یہ ہے جو مذکور ہوا اور ظاہر ہے کہ کسی مؤمن کو مؤمن ہونے کی وجہ سے جو قتل کرے گا تو وہ کافر ہو گا اور کافر کی سزا دینی جہنم ہے ہی۔ کیونکہ جو ایسا کرے گا وہ یقیناً ایمان کو سوسے سمجھے گا اور ایمان کو قبیح سمجھ کر اٹھلے ہو گا کفر سے اور حضرات

مفسرین نے آیت مذکورہ کے تحت طویل بحث کی ہے جس کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے۔

دوسری آیت کا جواب شارح نے یہ دیا کہ تمام حدود شریعت سے تجاوز کرنا مارد ہے اور بیچ حدود شریعت سے تجاوز کرنے والا کافر ہی ہو سکتا ہے اس لئے کہ سب سے بڑی حد ادا اور اس کے رسول پر ایمان لانا ہے اگر کوئی اس سے بھی تجاوز کر جائے یعنی ایمان کو چھوڑ کر کفر اختیار کرے تو اس کی سزا خود فی النار ہے۔

اور تیسری آیت کا جواب شارح نے یہ دیا ہے کہ احاطہ سے مراد یہ ہے کہ اس کے گناہ اس کے ظاہر و باطن کا احاطہ کر لیں تو جب ایسی صورت ہوگی تو ایمان داس کے دل میں یعنی نہ دل میں تصدیق ہوگی اور نہ زبان پر اقرار ہوگا اور مد اعمال ہی ہوں گے تو اس کے کفر میں بھی کوئی شک نہیں اور کفر کی سزا خود فی النار ہے۔ اور بعض حضرات نے "المطلق اذا اطلق" اور "بالفرد والکامل" کے تحت خطیہ سے مراد کفر و شرک لیا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، مجاہدؓ، عکرمہؓ قنابہؓ سے یہی منقول ہے لہذا پھر کوئی اعتراض ہی باقی نہیں رہے گا۔

شارح نے اس کے بعد فرمایا کہ اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ مذکورہ تینوں آیتیں فتاق مومنین کے سلسلہ میں ہیں نہ کہ کفار کے تو پھر ہم کہیں گے کہ خود کو کبھی مدت دراز تک ٹھہرنیکے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے بولتے ہیں "سجن معلقہ" یعنی دائمی سزا، حالانکہ وہ دائمی نہیں ہوتی بلکہ میں مثال تک عموماً ہوتی ہے۔ اور اگر زیادہ مان لی جائے تو موت سے سجن کا انقطاع ہو ہی جائیگا۔ بہر حال اس سے معلوم ہوا کہ خود کو معنی مدت دراز استعمال کرتے ہیں۔

شارح نے پھر فرمایا کہ اگر آپکی یہ بات بھی تسلیم کر لی جائے کہ خود سے مراد کث طویل نہیں بلکہ معنی دوام ہے تو پھر یہ استدلال ان نعوص کے معارض ہے جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ غیر کفار ہمیشہ جہنم میں نہیں رہیں گے جیسے فک مائن "وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ" الآية۔ اور حدیث ابوذر جو اقبل میں گذر چکی ہے لہذا ان تمام دلائل کی روشنی میں یہ بات محقق ہوگئی کہ اہل کبیرہ ہمیشہ دوزخ میں نہیں رہیں گے۔



## الکَلَامُ فِي الْاِيْمَانِ



ایمان - ائمن سے مصدر افعال ہے جس کے معنی ہیں "ائمن دین" یہ درحقیقت خوف کی ضد ہے خوف میں خلق و اضطراب ہوتا ہے اور ائمن حصول طمانیت اور زوال خوف کا نام ہے۔ لسان العرب ج ۱۱ میں ہے "الائمن ضد الخوف" اور معنی لغوی اور شرعی کے درمیان مناسبت ظاہر ہے کیونکہ مومن اپنے ایمان کی وجہ سے بے خوف بھی ہوگا اور وثوق کی صفت سے بھی متصف ہوگا اور دوسروں کو تکلیف دینے کا خوف نہ ہوگا۔ اس تقریر سے مشتق منہ اور مشتق کے درمیان مناسبت کے ساتھ ساتھ مومن کی وجہ سے بھی مشتق ہوگئی۔

ایمان کے باریکیں مشہور ہے کہ یہ لازم بھی ہے اور متعدی بھی اول صورت میں اس کے معنی وثوق کے اور دوسری

صورت میں تکرار کیے مامون کہنیکے ہوں گے۔ فیض الباری ص ۳۴ میں ہے کہ ”امن“ ثلاثی مجرد میں مستوری بیک معنول ہوتا ہے اور باب افعال میں مستوری بد معنول ہوتا ہے اور سید سندن نے یہی حاشیہ نکات میں فرمایا ہے۔ کسبھی ایمان کا تعلق تصدیق منہیات سے ہوتا ہے تو اس کے صہل میں ہار آتی ہے اور کبھی لام جیسے یوسون باجیب اور ثانی کی مثال جیسے الزم نکت واجب الازدولن، اول صلہ اقرار کے معنی کی تھیں کہ جو جسے ہے اور ثانی القیاد کی اور جب اس کا تعلق اخبار سے ہوتا ہے کہ تو اس کے صہل میں لام آجیگا اور معنی اس کے تصدیق کے ہوں گے جیسے ”وکان انہ یؤمن لنا“ شریعت میں ان امور کی تصدیق کو ایمان کہتے ہیں جن کا بارگاہ نبوت سے حد و رہنمائی ضرورت ثابت ہو۔

اداکل کتاب میں ضرورت کے معنی کی تفصیل گذر چکی ہے یعنی جو چیز میں تفصیلاً معنول ہیں انکی تفصیل تصدیقی اور جو امور اجمالاً معنول ہیں ان کی تصدیق اجمالی ایمان ہے۔ اس تفسیر سے معلوم ہو گیا کہ ہر چیز کی تصدیق کا نام ایمان نہیں بلکہ تصدیق منہیات ہی ایمان ہے، دلیل کا جاننا ایمان کیلئے ضروری نہیں لہذا ایمان مقلد بھی صحیح ہے۔ کلامہ شارح نے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے (کما سیاتی) کہ تصدیق منطقی اور تصدیق ایمانی دونوں ایک ہیں اور انھوں نے ابن سینا کا قول پیش کیا ہے کہ تصدیق کی حقیقت گردیدن یعنی تسلیم، اور یہی حقیقت تصدیق شرعی ہے مگر شارح کی یہ کھینچ تان ان دونوں کے درمیان نسبت تساوی ثابت کرنے کیلئے کافی نہیں اسلئے کہ باجماع منطلقہ تصدیق منطقی ظن اور یقین دونوں کو مشمل ہے اور تصدیق شرعی کے اندر اذعان اور انقیاد ضروری ہے۔ نیز تصدیق منطقی اضطرابی اور اختیاری دونوں طرح ہو سکتی ہے اور تصدیق شرعی کیلئے اختیاری ہونا ضروری ہے اسلئے کہ اختیاری لازماً تکلیف ہے تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو روح المعانی ص ۱۱۱۔ صاحب سلم فرماتے ہیں ”ان کا ان اذعاناً نسبتہ خبریہ تصدیق و لا مقصوراً ساذج بہر حال دونوں کو متخی کہنا محض تأمل ہے۔“

سلم العلوم میں ہے ”وہا نو عان قباستان من الادراک“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تصور اور تصدیق دونوں ادراک ہیں مگر ابن سینا کی تعریف کے مطابق تصدیق نفس ادراک نہیں بلکہ لواحق ادراک میں سے ہے اور تصدیق شرعی بھی لواحق ادراک میں سے ہے البتہ دونوں کے درمیان یہ فرق ہے کہ اول ظنیات کو بھی شامل ہے اور ثانی صرف یقینیات کو یعنی شرعی تصدیق ادراکی نہیں بلکہ ارادی ہے، ظنی نہیں قطعی ہے۔ باغفاذ دیگر تصدیق کی حقیقت جاننا نہیں بلکہ مان لینا ہے۔ پھر علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ ایمان بسیط ہے یا مرکب۔ حضرات متکلمین اور امام ابو حنیفہؒ اول کے اور فقہار و محدثین ثانی کے قائل ہیں۔ پھر بسیط ماننے والوں کی وجوہاتیں ہو گئیں ایک جماعت کہتی ہے کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق قلبی ہے لیکن ترقی ایمان کے لئے اعمال نہایت ضروری ہیں یہ امام ابو حنیفہؒ اور بقول ائح الروایتین شیخ ابواحسن اشوئی کا مسلک ہے۔ ایک فرقہ مرتجیہ ہے وہ کہتے ہیں کہ ایمان لانی کے بعد اعمال کرنا نہ کرنا برابر ہے جیسے کھانا کھانا نہ کھانا دونوں برابر ہے۔ ایک تیسری جماعت کرامیہ کی ہے انھوں نے بھی ایمان کو بھی بسیط مانا ہے مگر انھوں نے ایمان کی حقیقت صرف اقرار

بتائی ہے تصدیق اور اعمال ایمان کا جز نہیں صرف شرط یہ ہے کہ اقرار لسانی کے ساتھ دل میں انکار نہ ہو۔ پھر جن حضرات نے ایمان کو مرکب مانا ہے ان میں بھی اختلاف ہے مرکب کا مطلب تو یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق نہیں بلکہ اقرار لسانی اور اعمال باجوار بھی ایمان کا جز ہیں اس جماعت میں جو اہلسنت و اجماعت ہیں جیسے امام شافعی اور حضرات محدثین جن میں امام بخاری بھی ہیں ایمان کو مرکب تو مانتے ہیں مگر ان حضرات کا کہنا ہے کہ اصل اصول تصدیق ہے اگر تصدیق نہ رہے گی تو ایمان جانا رہے گا رہا اقرار تو وہ اجراء احکام اسلام کیلئے ضروری ہے اور اسی طرح اقرار عند الطلب بھی ضروری ہے اور ان حضرات نے اعمال کو جز نہ ایمان تو مانا مگر اجزاء مکملہ مانا نہ کہ اجزاء مقومہ، معتزلہ اور خوارج بھی ایمان کو مرکب مانتے ہیں اور اعمال کو اجزاء مقومہ مانتے ہیں پھر اگرچہ چل کر معتزلہ اور خوارج میں بھی اختلاف ہے کہ تارک اعمال کا فریب یا نہیں البتہ اس کے مؤمن نہ ہونے پر تو دونوں فریق متفق ہیں اور ایسے ہی اس کے مغلذبی السنہ ہونے پر بھی دونوں فریق کا اتفاق ہے جسکی تفصیل ما قبل میں کتاب میں گذر چکی ہے۔

جب یہ تفصیل معلوم ہو گئی تو یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ بعض حضرات نے تعدی کرتے ہوئے امام ابوحنیفہ کو مرجعہ کہہ دیا ہے اور کچھ لوگوں نے اس کا انساب شیخ عبدالقادر جیلانی کی طرف کر دیا کہ انھوں نے اپنی کتاب غنیۃ الطالبین میں احکام کو مرجعہ لکھا ہے لیکن یہ امر محقق ہے کہ یہ سب وسیلہ کاری ہے، غنیۃ الطالبین کے متعدد نسخے ہیں پہلے نسخوں میں تو اسکا کوئی ذکر نہیں اور دوسرے میں اسکو حاشیہ پر لکھ دیا گیا ہے۔ اور جب تیسری بار طبع ہوئی تو اسکا اصل کتاب میں داخل کر دیا گیا ہے۔ عبدالکریم شہرستانی نے اپنی کتاب الملل والنحل میں لکھا ہے کہ مرجعہ کی دو قسمیں ہیں۔ ۱) مرجعہ اہلسنت و ۲) مرجعہ اہل بدعت۔ ان دونوں فرقوں کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق قلبی ہے لیکن اول فرقہ کے نزدیک اعمال بھی نہایت ضروری ہیں۔ اور فرقہ ثانیہ کے نزدیک اعمال کی کوئی اہمیت نہیں یعنی اگر ایمان حاصل ہے تو پھر کوئی گناہ اسکو مضل نہیں کر سکتا یعنی بندہ صرف تصدیق کیوجہ سے تمام وارد شدہ بشارتوں کا مکمل حقدار اور ان سے شرف باب ہو گا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کو اگر محض اشتراک لفظی کیوجہ سے مرجعہ کہا جاسکتا ہے تو امام بخاریؒ اور دیگر حضرات محدثین کو بھی معتزلہ اور خوارج کی صف میں لانا ہو گا (فتدبر) لہذا امام ابوحنیفہؒ پر مرجعہ کا الزام، الزام محض ہے، کما مقرر۔

اہل سنت و اجماعت کے درمیان درحقیقت کوئی اختلاف نہیں بلکہ یہ صرف نزاع لفظی ہے جو اختلاف ازمان پر محمول ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ اہل حق کا کام اہل باطل کی تردید ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے دور میں معتزلہ کا زور تھا۔ یہاں تک کہ حکومت کا مسلک بھی اعتزال تھا اسلئے امام ابوحنیفہؒ نے معتزلہ کی تردید کی انھوں نے اعمال کو جز نہ ایمان ٹھہرایا تو امام صاحب نے ایمان کو بسیط فرمایا، اور جب امام شافعیؒ کا دور آیا تو مرجعہ کا زور تھا تو انھوں نے انکی مخالفت کرتے ہوئے ایمان کو مرکب قرار دیا یہی وجہ ہے کہ اہل حق میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ ترک اعمال کیوجہ سے بندہ مغلذبی السنہ ہو گا۔ تو معلوم ہو گیا کہ یہ اختلاف محض نزاع لفظی ہے، جو ادارہ و ازمان کے اختلاف

پر معمول ہے، اس لئے مومن خواہ جیسا ہو اس کو جنت میں داخل کر ہی دیا جائیگا اور بعض حضرات تو ایسے ہوں گے کہ جن کے پاس تصدیق کا اتنا دھندلا سافقش ہوگا جتنو کا کہ نبوت بھی نہ کچھ سکے گی یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اپنے امی کو اکبٹ اکبٹ کر کے جہنم سے نکال لیں گے مگر کچھ لوگ باقی رہیں گے جن کے پاس تصدیق کا دھندلا سافقش ہوگا وہ نہیں نکلے گا تو ارشاد باری ہوگا کہ ابے ہمارا نمبر ہے تو اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو نکالیں گے جتنے کے پاس تصدیق حقیقی مگر اعمال کی روشنی بالکل نہیں تھی۔ اس تقریر سے معلوم ہوگا کہ تصدیق کا ایک درجہ وہ بھی ہے جو صرف مجبی عن النار ہے اور یہی وہ تصدیق ہے جس کے باریں امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ ایمان کی بیشی کو قبول نہیں کرتا یعنی اس سے ذرا نیچے اتریں تو کفر اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ دخول جنت کے لئے اس سے اونچا درجہ درکار ہے۔

ہم ماقبل میں عرض کر چکے ہیں کہ جن اہل حق نے ایمان کو مرکب مانا ہے تو انھوں نے اعمال کو اجزاء مکمل مانا ہے نہ کہ اجزاء مقومہ۔ جب تقسیم اس طرح ہے تو امام رازیؒ کا اعتراض بے محل ہے کہ اجزاء کا فقدان کل کے فقدان کو مستلزم ہے لہذا پھر غیر عامل کو کافر قرار دینا ہوگا۔ مگر اعتراض اس لئے غلط ہے کہ یہ اصول صرف اجزاء مقومہ میں جاری ہوگا نہ کہ اجزاء مکمل میں۔ یہاں بعض حضرات نے یہ بھی جواب دیا کہ یہ قانون ہی مسلم نہیں کہ فقدان جزو مکمل کے فقدان کو مستلزم ہے اس لئے کہ اگر زید کے ہاتھ یا پاؤں کاٹ دیئے جائیں تو زید تو زید ہی رہے گا اس کا فقدان نہیں زیادہ سے زیادہ آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ زید کی زینت اور اس کی تکمیل میں کچھ کمی واقع ہو گئی۔

قلبتے :- پہلا جواب ہی اصل ہے اور اس جواب میں جنکو اجزاء سے تعبیر کیا گیا ہے یہ اجزاء مقومہ نہیں بلکہ مکمل ہیں۔ کمالی بخنی علی العاقل۔

**تنبیہ :-** امام راعی صغہانیؒ نے لکھا ہے کہ تمام اور کمال میں فرق ہے تمام سے ذات کی تمامیت کو اور کمال سے اہتمام کی تمامیت کو تعبیر کیا جاتا ہے جو چیز متم ہوگی وہ جزو مقوم ہوگی اور جو چیز مکمل ہوگی وہ جزو مکمل ہوگی۔ فستبر۔

مناظر کا مسلم اصول ہے لا تشکیک فی الماہیات ولا فی العوارض الا اور ایمان بھی ایک ماہیت ہے تو اس میں کمی بیشی ہو سکتی ہے یا نہیں تو اصول مذکور سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کمی زیادتی کو قبول نہیں کرے گا یہی حنفیہ کا مسلک ہے اور حضرات محدثین اور امام بخاری وغیرہ کے نزدیک ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے۔ لیکن یہ اختلاف ایمان کی بساطت و ترکیب وغیرہ پر متفرع ہے جن لوگوں نے ایمان کو بسیط کہا ہے تو نفس تصدیق جو مجبی عن النار ہے حسب قاعدہ مذکورہ کمی بیشی کو قبول نہیں کر سکتی اور جن لوگوں نے ایمان کو مرکب مانا ہے تو چونکہ ظاہر ہے کہ اعمال میں کمی بیشی ہوتی ہے اس لئے یہ حضرات ایمان میں کمی زیادتی کے قائل ہیں۔ فریقین کی جانب سے بہت دلائل پیش کئے گئے ہیں مگر درحقیقت یہ کوئی اختلاف ہی

نہیں بلکہ نزاع لفظی ہے جیسا کہ ابھی ذکر کیا گیا لہذا مال سب کے نزدیک ایک ہے۔ انصاف کے ساتھ جب غور کیا جائے تو حق بات دہی معلوم ہوتی ہے جو ابو حنیفہؒ وغیرہ حضرات نے کہا ہے کہ ایمان بیسٹہ ہے اور اعمال ایمان کی حقیقت سے خارج ہیں اب ہم اس پر کچھ دلائل پیش کرتے ہیں جن سے معلوم ہوگا کہ اعمال جزر ایمان نہیں ہیں (۱) یہ اصول مسلم ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف میں معاشرت ہوتی ہے ورنہ شئی کا اپنے ہی نفس پر عطف لازم آئیگا اور قرآن کریم میں بہت سی جگہوں پر اعمال کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوگا کہ اعمال حقیقت ایمانی میں داخل نہیں ہیں جیسے فرمان باری ہے اَنَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ اَکْرِمُہُمْ لَوْ کُنُوْا عَلٰی اَسَدٍ لَّآ اَسَدٌ لَّآ کَا جَوَاب دینے کی بہت کوششیں کی ہیں اور اسکو انتہام پر مجبور کرنے کے اہتمام سے محنت کی ہے مگر یہ سنی لا حاصل ہے، ادنیٰ کے ذکر کے بعد اعلیٰ کا ذکر ہوتا تو اس تاویل میں چلنے کی گنجائش ہوتی۔

(۲) شرط داخل شئی نہیں ہو اگر کرتی ہے بلکہ خارج از ماہیت ہوتی ہے یعنی شرط مشروط کا اور مشروط شرط کا جزر نہیں ہوتا اور اصول مذکور مسلم ہے اور قرآن میں بعض مقامات پر ایمان اور اعمال کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ ان میں شرطیت کا تعلق ہے، جیسے فرمان باری فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْرَ الذَّرِّثِ فَهُوَ مِثْرُہُمْ۔ وَلَا تَکْفُرْ اِلَّا لِسَعْدِہُمْ۔ جو شخص نیک کام کرے گا تو اس کی محنت بیکار نہ ہوگی۔ یہ انداز شرطیت ہماری گفتگو کا مؤید ہے۔

(۳) اجتماع ضدین کا استعمال مسلم ہے لہذا اگر اعمال کو ایمان کی حقیقت کا جزر مان لیا جائے تو پھر اعمال کی ضد کا اجتماع ایمان کے ساتھ نہیں ہو سکتا حالانکہ قرآن کریم کی بہت سی آیات اس پر دلالت ہیں کہ ایمان اور گناہ کا اجتماع ہوتا ہے۔

اس قسم کی بہت سی آیات ماقبل میں گذر چکی ہیں انھیں میں سے مثلاً اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوا وَکَلَّوْا لِبَیْسُوْا اِیْمَانُہُمْ بِظُلُوْمٍ ہے۔

(۴) قرآن نے دعوت حق بلفظ "اِیْمَانُ" دی ہے اور اہل عرب جو اس کے مخاطبین اولین ہیں وہ ایمان کو صرف تصدیق کے لئے استعمال کرتے تھے کسی اور معنی میں اس کا استعمال نہیں سنا گیا، اتنا کثیر استعمال لفظ دوسرے معنی میں مستعمل ہو اور اہل لغت اس کا ذکر نہ کریں ناممکن ہے۔

(۵) حدیث جبریل جو مشکوٰۃ کے شروع میں ہے اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ایمان فقط تصدیق قلبی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب یہ تھا "اَلَا یَیْمَانُ اَنْ تَوْمِنَ بِالْکُتُبِ وَرَسُلِہِہَا وَبَلَاغِہَا وَرُسُلِہَا وَتَوْمِنَ بِالْبَعَثِ بَعْدَ الْمَوْتِ"۔

(۶) ایک صحابیؓ حضورؐ کے پاس ایک باندی لائے کہ اگر آپ اسکو تو من سمجھیں تو اسکو آزاد کر دیں تو آپ نے اس پر ہچکا کہ لا الہ الا اللہ کی شہادت دیتی ہے؟ اس نے کہا، ہاں۔ آپ نے پوچھا میری رسالت کی گواہی دیتی ہے؟

اس نے کہا، ہاں آپ نے فرمایا کہ حشر و نشر پر ایمان رکھتی ہے۔ اس نے کہا۔ ہاں، حضورؐ نے فرمایا یہ مومن ہے اسے آزاد کر دو۔ اس حدیث سے مکمل ہو تا ہے کہ اگر اعمال جزا ایمان ہوئے ان کے ایمان میں بھی سوال کیا جاتا ہے، بعض آیات سے یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ محل ایمان قلب ہے اور ظاہر ہے کہ اعمال کا تعلق تو جوارح سے ہے لہذا ان آیات سے بھی ہمارا مدعا ثابت ہے جیسے فرمان باری **اُولَئِكَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ** **الْاِيْمَانُ** **وَاِيْتِيَهُمْ** **بِرُوحٍ** **مِّنْهُ** **وَلَمَّا** **يَدْخُلِ** **الْاِيْمَانُ** **فِي** **قُلُوبِهِمْ** **وَرَجَّيْهِ** **قَالُوا** **اٰمَنَّا** **بَاَوْھِمْ** **وَلَمَّا** **رُؤِیْمُنْ** **قُلُوبُهُمْ**۔ اس استدلال پر اگرچہ لوگوں نے اعتراضات کئے ہیں مگر سب بے جا ہیں اور حضرات محققین نے سب کے جوابات دیتے ہیں۔

**سوال :-** جب آپ حضرات کے نزدیک ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے تو بعض گناہ ایسے ہیں کہ جن تصدیق خارج نہیں ہوتی مگر آپ ان افعال کے مرتکب پر کفر کا فتویٰ جاری کر دیتے ہیں جیسے مثلاً قرآن کو گندہ کر دینا وغیرہ میں دلالت ہے۔

**جواب :-** یہ افعال ایسے ہیں جسکو شریعت نے منافی تصدیق سمجھا اور تکذیب کے مرادف مانا اور تصدیق کے ساتھ تکذیب کا اجتماع ہو نہیں سکتا اسی لئے اسکو جزا تکذیب پر معمول کرتے ہوئے اسکو کافر کہا جائیگا۔ **سوال :-** ابوطالب کو تو تصدیق حاصل تھی انھیں مومن کیوں نہیں کہتے ؟

**جواب :-** تصدیق نہیں بلکہ معرفت تھی اور ایمان کی حقیقت وہ تصدیق ہے جس میں تسلیم و انقیاد ہو یہی حال شیطان کا بھی ہے۔ دراصل کفر کی چار قسمیں ہیں ۱) کفر انکار ۲) کفر جحد ۳) کفر غدار ۴) کفر نفاق۔ کفر انکار تو یہ ہے کہ دل میں بھی انکار اور زبان سے بھی انکار ہو یعنی نہ تصدیق قلبی ہے اور نہ اقرار لسانی ہے۔ کفر جحد یہ ہے کہ دل میں تو یقین ہے لیکن مانتا نہ ہو اور اقرار نہ کرتا ہو جیسے یہود کا کفر و جحد و **اَسْتَفْتٰهُمْ** **اَلْفَسْخَمُ** **ظُلْمًا** **وَعَدُوًّا** اس پر دال ہے۔ کفر غدار یہ ہے کہ دل میں یقین بھی ہو اور زبان سے اقرار بھی کرتا ہو لیکن مانتا نہ ہو جیسے ہرقل اور ابوطالب، کہ اول نے باوجود یقین و اقرار کے حب جاہ و مال کی وجہ سے التزام طاعت نہیں کیا اور ابوطالب تقلید آبا کی وجہ سے ایمان نہ لایا تو یہ کفار معاند ہوئے۔ کفر نفاق یہ ہے کہ دل میں تو کفر ہے لیکن کسی غرض سے یا دھوکہ دینے کیلئے زبان سے ایمان کا اقرار کرتا ہے تو یہ کفر کی اقسام حقیقیہ ہیں، جو بھی ان میں سے کسی قسم کا کفر کرے گا تو وہ مغلد فی النار ہو گا۔

البتہ ایک پانچواں کفر اور ہے جو کفر ان نعت کے معنی میں آتا ہے اس کی وجہ سے انسان ایمان سے تو خوارق نہیں ہوتا۔ عمدۃ القاری میں اسکو بسط سے بیان کیا گیا ہے۔ ایک مسئلہ یہاں یہ باقی رہ جاتا ہے کہ ایمان اور اسلام میں کیا فرق ہے اور دونوں میں نسب ارجحہ میں سے کون سی نسبت ہے۔ امام غزالیؒ نے عموم و خصوص من وجہ کے علاوہ تینوں نسبتیں مانی ہیں، یعنی ان دونوں کے درمیان نسبت تساوی ہے جس کو انھوں نے ترداف سے تعبیر کیا ہے۔ اور ترداف کی مثال میں یہ آیت پیش کی ہے **فَاخْرَجْنَا مِنْ كُنَانٍ فِيْهَا** **مِرْكَا**



المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين -

دوسری نسبت تباہین، اس کی مثال فرمانِ باری قالت الاغراب امتا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا، ولما ین دخل الایمان فی قلوبکم۔ اس آیت میں ایمان کی نفی کی جارہی ہے اور اسلام کا اثبات ہے اور بھی بعض نفوس سے نسبت تباہین ثابت ہوتی ہے۔

تیسرے عموم مخصوص مطلق کی نسبت، ایسی اسلام کا تعلق قلب سے بھی ہے اور زبان سے بھی اور ہوا سے بھی اور ایمان کا تعلق صرف قلب سے ہے تو ہر اسلام ایمان ہے اور ہر ایمان اسلام نہیں ہے ایک حدیث میں ہے کہ حضورؐ سے پوچھا گیا اے اللہ تعالیٰ ایمان کا افضل فعل الایمان باللہ ایک اور حدیث میں ہے کہ حضورؐ سے پوچھا گیا اے اللہ تعالیٰ اسلام کا افضل فعل الایمان باللہ۔ ان دونوں روایتوں سے عموم مخصوص مطلق کی نسبت مفہوم ہوتی ہے جسکو امام عزالیؒ نے نسبت تداخل سے تعبیر کیا ہے۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ اس میں عموم و خصوص میں وجہ کی نسبت ہے جس میں دو مارے افتراق کے اور ایک اجتماع کا نکلا ہے یعنی بعض مؤمن ہوں گے مسلمان نہ ہوں گے مثلاً دل میں تقدیق آگئی اور ظاہر کرنا موقع نہیں ملا کہ انتقال ہو گیا تو یہ عند اللہ مؤمن ہے مسلم نہیں۔ ایک وہ شخص جو زبان سے اقرار کرتا ہے لیکن دل میں تقدیق نہیں تو ایسا شخص مسلم ہے مؤمن نہیں ہے، جیسے منافق اور ایک وہ شخص ہے جو تو مؤمن بھی ہے اور مسلم بھی جیسے صحابہ کرام اور برہمن غرض مؤمن، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: والحق ان بلینہما عمومًا وخصوصًا۔ وجہ (دفعۃ الغائی) حضرت علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ ایمان و اسلام ایک ہیں صرف ایاب و ذباب کا فرق ہے۔ ایمان کی ابتداء قلب سے ہوتی ہے اور پھر وہ ترقی کر کے اعضاء و جوارح تک سرایت کر لے، اور اسلام کی ابتداء جوارح سے ہوتی ہے اور ترقی کر کے دل میں پہنچ لے۔ ملاحظہ ہو فیض الباری ص ۶۹۔

جب ایمان کے بائیں یہ ساری تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب کتاب کی عبارت ملاحظہ ہو۔

وَالْإِيمَانُ فِي اللِّغَةِ التَّصْدِيقُ أَيْ إِذْعَانُ حُكْمِ الْمَخْبَرِ وَقَبُولُهُ وَجَعْلُهُ صَادِقًا  
أَفْعَالٌ مِنَ الْإِيمَنِ كَأَنَّ حَقِيقَتَهُ أَمِنْ بِهِ أَمِنْهُ التَّكْذِيبُ وَالْمُخَالَفَةُ يَعْدِي بِاللَّامِ كَمَا  
فَوْقُولُهُ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ أَخِيَّةِ يُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَا نَبَتْ بِهُ مِنْ لَنَا أَيْ بِمُصَدِّقٍ  
وَبِالْبَاءِ كَمَا فَوْقُولُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْإِيمَانُ أَنْ تَوَمَّنَ بِاللَّهِ الْمَحْدِثُ أَيْ تَصَدَّقَ -

**ترجمہ**

اور ایمان لغت میں تصدیق ہے یعنی خبر کے حکم کا اذعان اور اس کو قبول کر لینا اور اسکو صادق قرار دینا ایمان، امن سے (مصدر) انفعال ہے گویا کہ آمن بہ کی حقیقت آمنہ التکذیب و المخالفة ہے (اسکو تکذیب اور مخالفت سے مامون کر دیا) ایمان، لام کے ساتھ متعدی ہوتا ہے جیسے

اللہ تعالیٰ کے فرمان "وَمَا أَنْتُمْ بِمُؤْمِنِينَ" میں ہے حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کی حکایت کرتے ہوئے یعنی بمصدق (کے معنی میں) اور متدعی ہوتا ہے بار کے ساتھ جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان میں ہے الایمان ان تو من باللہ یعنی تو تصدیق کرے۔

## تشریح

یہاں سے حضرت مصنف ایمان کے باہیں گفتگو شروع فرما رہے ہیں ماتن کا متن ہے الایمان التصدیق بمساجد بہ من عند اللہ تعالیٰ والاخر از یہ۔ شارح لفظ ایمان پر کچھ بحثیں بیان کرینگے۔ شارح نے کہا کہ لغت میں تصدیق کو ایمان کہتے ہیں گو اگر شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ ایمان کے لغوی معنی تصدیق کے ہیں جن جن حضرات نے کہا ہے کہ ایمان کے لغوی معنی امن دینے یا پر امن اور باوثوق ہونیکے ہیں شارح کو اس بات سے اتفاق نہیں ہے۔ یعنی حقیقت لغویہ ہی ایمان کی تصدیق ہے جس پر خبر دلائل پیش کئے جاتے ہیں (۱) وما انت بمؤمن لنا۔ یہاں مؤمن مصدق کے معنی میں ہے جس سے معلوم ہوا کہ تصدیق ہی اس کے لغوی معنی ہیں (۲) حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ ایمان کیا ہے ؟ تو آپ ارشاد فرمایا الایمان ان تو من باللہ وکلمتکما۔ الحشیہ، تو اس سے معلوم ہوا کہ اگر ایمان کے حقیقی معنی تصدیق کے نہ ہوتے تو آپ کا ایمان کی تشریح تصدیق سے کرنا درست نہ ہوتا کیونکہ آپ کا مقہود اس ارشاد و کرامی سے اہل زبان پر ایمان کے شرعی مفہوم کا انکشاف ہے (۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اعراب کو (بدوں کو) ایمان باللہ کی دعوت دیتے تھے تو اگر ایمان لغوی معنی سے شرعی معنی کی جانب منقول ہوتا تو پھر یہ اعراب کے ساتھ ایسا سلام ہو جاتا جسکو وہ نہ سمجھتے اور یہ آپ کی شان سے مستبعد ہے۔ (۴) جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اہل عرب کو ایمان باللہ و رسولہ کی دعوت دیتے تو وہ آپ کی اطاعت کرتے اور وہ لوگ آپ سے ایمان کے معنی نہیں پوچھتے تھے حالانکہ وہ لوگ ابھی اصطلاحات شرعیہ سے ناواقف تھے اس سے بھی متکلم ہوا کہ ایمان کی حقیقت لغویہ تصدیق ہے (۵) نقل خلاف اصل ہے جسکو بلا ضرورت اختیار نہیں کیا جاتا لہذا متکلم ہوا کہ ایمان کی لغوی حقیقت تصدیق ہے۔

قلبت :- شارح کی مراد یہ ہے کہ عرف عام میں ایمان معنی تصدیق مستقل ہے یعنی یہ اس کے شرعی معنی نہیں بلکہ وہ معنی ہیں جو عرف عام میں متعمل ہیں ورنہ لغت میں ایمان کے معنی امن دینے کے نہیں کیونکہ یہ امن سے ماخوذ ہے اور اب باب افعال میں متدعی ہو گیا ہے جس پر ہم شروع میں گفتگو کر چکے ہیں۔ اس کے بعد شارح نے تصدیق کی تین تفسیر بیان کی ہیں (۱) اذعان حکم الجبر، جو کہ حکم کا اذعان۔ اذعان سے مراد تسلیم و اعتقاد ہے ورنہ لغت میں اذعان کے معنی جنہوں اور اطاعت و انقیاد کے ہیں (۲) تصدیق کے معنی قبول حکم الجبر (۳) جعل الحکم صادقاً۔ شارح نے برابر وضاحت تین تفسیریں جمع فرمادیں۔ پھر شارح نے فرمایا کہ ایمان امن سے ماخوذ ہے اور امن خوف کی ضد ہے تو گویا امن یہ کہ معنی میں آمنہ التکذیب والمخالفة، یعنی اسکو تکذیب اور مخالفت سے امون کر دیا، آمنہ میں ضمیر مفعول اول ہے اور تکذیب مفعول ثانی ہے۔ پھر شارح نے بتایا کہ ایمان کا ضد کسب لام آتا ہے اور کسب بار۔ دونوں کی مثالیں گزر چکی ہیں اور ہم تہید میں اس پر تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں۔ شارح کی عبارت میں

جہاں اکابریت ہے تو یہ منہوب ہے، تقدیر عبارت کے، تَمِّمُ الْحَدَّثَ۔ پوری حدیث اس طرح ہے الایمان ان تومن بالله و ملائکته و کتبه و رسله و الیوم الآخر و تومن بالقدر خیر و شری (مسوا کا مسئلہ)

وَلَيْسَتْ حَقِيقَةُ التَّصْدِيقِ أَنْ تَقَعُ فِي الْقَلْبِ نَسْبَةُ الصَّدَقِ إِلَى الْخَيْرِ وَالْمَخْبَرِ مِنْ غَيْرِ إِذْعَانٍ وَقَبُولِ بَلْ هُوَ إِذْعَانٌ وَقَبُولٌ ذَلِكَ بِحَيْثُ يَقَعُ عَلَيْهِ اسْمُ التَّسْلِيمِ عَلَى مَا صَحَّحَ بِهِ الْأَمَامُ الْغَزَالِيُّ وَبِالْجُمْلَةِ الْمَعْنَى الَّذِي يَعْبُرُ عَنْهُ بِالْفَارَسِيَّةِ لَكِنْ وَبِإِنْ هُوَ مَعْنَى التَّصْدِيقِ الْمَقَابِلُ لِلتَّكْذُوبِ سَيْتٌ يَقَالُ فِي أَوَّلِهِ عِلْمُ الْمِيزَانِ الْعِلْمُ أَمَانَتُوهَا وَمَا تَصْدِيقٌ صَحَّحَ بِهِ الْإِسْلَامُ لَيْسَ بِهِمْ إِنْ سَبَّحَ

## ترجمہ

اور یہ نہیں ہے تصدیق کی حقیقت کہ دل میں بغیر اذعان و قبول کے خبر یا خبر کی جانب تصدیق کی نسبت واقع ہو جائے بلکہ تصدیق اس وقوع اور اس طرح اذعان و قبول ہے کہ جس پر تسلیم کا نام بولا جا سکے جیسا کہ امام غزالی نے اس کی تصریح کی ہے اور حاصل کلام وہ معنی ہیں جسکو فارسی میں گردیدن (ماننا) سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہی اس تصدیق کے معنی ہیں جو تصور کا مقابل ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے علم منطبق کے اوائل میں کہ علم یا تصور ہے یا تصدیق ہے مناطق کے رئیس ابن سینا نے اس کی تصریح کی ہے۔

## تشریح

شارح کی گذشتہ تحقیق پر ایک مشہور اعتراض وارد ہوا تھا کہ بغض کفار یہ جلتے تھے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے رسول ہیں جیسے خصوصاً اہل کتاب تو انکی جانب سے تصدیق پائی تھی تو پھر انکو مومن نہیں کہا گیا اس سے تو متکلم ہوا کہ محض تصدیق کا نام ایمان نہیں بلکہ تصدیق کی حقیقت یہ ہے کہ خبر کی خبر کو صحیح جاننے کیساتھ ایسا اذعان و قبول ہونا بھی ضروری ہے کہ جسکو تسلیم و القیاد سے تعبیر کر سکیں تو خواہ مخہ یہ ہوا کہ تصدیق کی حقیقت تسلیم و القیاد ہے امام غزالی نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ بالفاظ دیگر یوں کہتے ہیں کہ تصدیق کی حقیقت وہ تسلیم و القیاد ہے جسکو فارسی میں گردیدن سے تعبیر کرتے ہیں جس کے معنی ہیں بغیر غنا و انکسار اور استکبار کے مان لینا، لہذا اب اعتراض مذکور وارد نہ ہو گا کیونکہ مذکورہ کفار میں ایسی تصدیق نہیں ہے بلکہ وہ تو صرف معرفت ہے جسکو ایمان نہیں کہہ سکتے۔ اس کے بعد شارح ایک عجیب بات ارشاد فرماتے ہیں کہ منطبق کی کتابوں کے شروع میں جو تصور اور تصدیق کی بحث آئی ہے وہاں بھی تصدیق سے گردیدن مراد ہے یعنی تصدیق لغوی اور تصدیق منطقی دونوں کے درمیان تسادی کی نسبت ہے۔

## سوال

:- یہ بات آپ نے کہاں سے نکالی؟

## جواب

:- شیخ الرئیس ابو علی سینا نے اس کی تصریح کی ہے۔

## سوال

:- کہاں کی ہے؟

## جواب

:- ان کا فارسی زبان میں ایک رسالہ ہے جس کا نام ہے "دانش نامہ" اس میں انھوں نے کہا ہے کہ دانشمن ہر دو گونا دست یکے فہم کردن و اندر یافتن و آں را بتازی تصور خوانند، دوم گردیدن و آں را بتازی

تہذیب خوانند۔ اس سے پہلے کوم ہوا کہ شرح کے نزدیک تصدیق منطقی کی حیثیت وہی ہے جو تصدیق لغوی کی ہے۔ ہم تہذیبی تقریریں اس پر مفصل لگنگو کر چکے ہیں۔

**نتیجہ ۱:** حضرت امام غزالیؒ میں شہر طابران میں پیدا ہوئے، نام ان کا محمّد ہے، لقب محمد الاسلام، کنیت ابو حامد ہے غزالی کے نام سے مشہور ہیں، خراسان کے اختلاط میں ایک ضلع کا نام طوس ہے اس میں دو شہر ہیں، ایک طابران، اور دوسرا تو حان۔ امام غزالی طابران میں پیدا ہوئے۔ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ غزالی طوس کے ایک گاؤں کا نام ہے امام غزالی اس گاؤں میں پیدا ہوئے اسلئے غزالی کہلاتے ہیں اور بعض حضرات نے اس تحقیق کی تردید کی ہے بلکہ آپ کے والد ماجد دھاک فروش تھے اس لئے ان کا خاندان غزالی کہلاتا ہے۔ غزالی عربی لفظ ہے جس کے معنی ہیں کاغذ۔ بہر حال امام غزالی بہت بڑے عالم محدث، مفسر ہیں جن پر مختلف دور گذرے ہیں اور بعض لوگوں نے ان سے کافی حسد کیا ہے نیز حسد تو بڑے لوگوں سے ہوا ہی کرتا ہے۔

ان کی کثیر تصنیفات ہیں انہیں سے اجازت العلوم، علوم کا زبردست خزائن ہے اور کیا ہے سعادت "اخلاق الارباب" یہ کم از کم تصوف میں ہیں۔ علم نقد میں بسیط، وجیز، بیان القوانین للشافعی، مجموعہ فتاویٰ، اصول فقہ میں تحفین المأخذ، شفاء العلیل، متقول، مفصل، الخلائق فی اصول القیاس۔ علم کلام میں تہافتہ الفلاسف، الجوامع العوام، اقتصاد۔ فلسفہ میں مقاصد الفلاسف۔ تفسیر میں یاقوت التاویل جو بالیس جلدوں میں مکمل ہے اور بھی بہت سی تالیفات ہیں۔ ۱۳ رجاء دی الشانیر صفحہ ۵۴ میں عجیب کرامت کے ساتھ انتقال فرمایا۔ انا للہ وانا الیکہ راجعون۔

**نتیجہ ۲:** شیخ ابن سینا، ان کا نام حسین ہے کنیت ابو علی ابن عبداللہ بن سینا بخارا کے ایک گاؤں میں پیدا ہوئے، پہلے علم فقہ حاصل کیا پھر فلسفہ کے فنون تلمذ پھر طب، اور یہ سب اسفون نے بخارا میں حاصل کئے پھر کتبوں کے مطالعہ میں مشغول ہو گئے یہاں تک کہ اٹھارہ سال کی عمر میں علوم میں مہارت حاصل کر لی۔ ابن سینا کی بہت تصنیفات ہیں۔ جیسے ۱) شفاء ۲) اشارات ۳) قانون ۴) الہد والعماد ۵) الخفاء ۶) عیون الحکمة۔ اور شراب پیتا تھا آخری عمر میں قرآن حفظ کیا اور عدلت میں مشغول ہو گیا یہاں تک کہ اگر کوئی اشکال ہوتا تو دھوکہ دے دو رکعت نماز پڑھتا پھر اللہ سے دعا کرتا مسئلہ حل ہو جاتا مگر یہ عبادت اسلواسی وقت کا رگڑ ہوتی جبکہ ان عقائد فلسفہ سے تو یہ کرتا جو فقہاء کے نزدیک کفر ہیں۔ شیخ محمد والدین بغدادی نے منقول ہے کہ مجھے خواب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی تو میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ابن سینا کے بارے میں کیا فرمایا ہے تو فرمایا اس نے میرے واسطے کے بغیر اللہ تک رسائی چاہی تو میں نے بھی ہاتھ روک لیا لہذا جہنم میں گر لیا۔ اور شیخ جمال الدین سے بھی ایسے ہی منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ رجل اضل اللہ علیہ علم۔ یعنی اس کے علم نے اسکو گمراہ کر دیا۔ نجات اجماعی میں ایسے ہی ہے۔ واللہ اعلم بحالہ

۳۶۸ھ میں مرض تو لہج میں انتقال ہوا اور ہمدان میں دفن ہوئے۔

فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شذوذاً من امارات التكذيب والانكار كما فرضنا ان احد اصدق يجمع ما جاء به النبي عليه السلام وسلمه واقرببه وعمل ومع ذلك شد الزنار بالاختيار وسجد للصنم بالاختيار فخله كما فرلما ان النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار۔

## ترجمہ

اگر یہ معنی کسی کا ذکر کو حاصل ہو جائیں تو اس پر کافر کے نام کا اطلاق اس وجہ سے ہوگا کہ اس پر تکذیب اور انکار کی علامات میں سے کچھ چیزیں ہیں جیسا کہ ہم فرض کریں کسی ایسے شخص کو جو جاہل بہ الرسول کی تصدیق کرتا ہے اور اسکو تسلیم کرتا ہے اور اس کا اقرار کرتا ہے اور اس پر عمل کرتا ہے اور اس کے باوجود اپنے اختیار سے زنا راہ مذہب ہے یا بت کو سجدہ کرتا ہے تو اسکو کافر قرار دیں گے اسوجہ سے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو تکذیب اور انکار کی علامت ٹھہرا دیا ہے۔

## تشریح

یہ سابق جواب کی مزید توضیح ہے مطلب ظاہر ہے مزید یہ کہ اگر تصدیق کے ساتھ منافا تصدیق کوئی چیز ہوگی تو تصدیق کا لہجہ ہو جائے گی اسلئے کہ اس کا تکذیب کی علامت ہونا ثابت ہے اور اجماع کا حجت ہونا حدیث سے ثابت ہے لہذا یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس کا تکذیب کی علامت ہونا حدیث سے ثابت ہے۔

**تنبیہ**۔ زمار کے ضمہ اور وزن کی تشدید کے ساتھ، یہ دعا گہ ہوتا ہے جسکو کفار اپنی گردنوں میں ملاتے ہیں جو ان کا شعار ہے جس کو اردو میں جینو کہتے ہیں درحقیقت یہ ان کے دارالاسلام میں جو ذبی بن کر رہتے تھے ایک ذلت کا شعار اور ان کی پہچان کیلئے منتخب کیا گیا تھا اب انھوں نے اسکو اعزاز استعمال کرنا شروع کر دیا۔

وتحقق هذا المقام علما ذكركم في ههنا لك الطريق الحاصل كثير من الاشكال والموارد  
فمسألة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى الصديق فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى اي تصديق النبي بالقلب في جميع ما علم بالضرورة  
مجيد به من عند الله تعالى اجمالاً فانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا تعط درجته عن الايمان التفصيل۔

## ترجمہ

اور اس مقام کی تحقیق جس طریقہ پر میں نے ذکر کی ہے تیرے لئے راستہ سہل کر دے گی بہت سے ان اشکالات کو حل کر نیکی کے لئے جو وارد کئے گئے ہیں ایمان کے مسئلہ میں اور جب تو بے پہچان لیا تصدیق کے معنی کی حقیقت تو جان لے کہ ایمان شریعت میں وہ تصدیق ہے اس چیز کی جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

اللہ کی جانب سے لیکر آئے ہیں بیسی بنی کی اجمالی تصدیق قلبی ان تمام چیزوں میں جن کا من عند اللہ لیکر آنا براہتہ جان لیا گیا ہو اس لئے کہ یہ (تصدیق اجمالی، کافی ہے ایمان کی ذمہ داری سے نکلنے کیلئے اور اس کا درجہ کم نہیں ہے ایمان تفصیلی سے۔

## تشریح

یہاں شارح تین باتیں بیان کرینگے، اپنی تقریر کی تعریف۔ لہذا کہتے ہیں کہ جس انداز پر میں نے تصدیق پر گفتگو کی ہے اس تقریر سے وہ بہتے اشکالات محل ہو جاتے ہیں جو لوگوں نے ایمان کے مسئلہ پر کئے ہیں۔ ان میں سے مثلاً ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اگر تصدیق ہی کا نام ایمان ہے تو یہ نصک یق تو ابو جہل کو بھی حاصل تھی، لہذا اسکو بھی مؤمن کہنا چاہئے؟ جواب ظاہر ہے کہ اذعان و تسلیم کا فقدان ہے دوسرا اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جو شخص تصدیق اور اقتدار اور عمل بھی کرے، نماز روزہ کا پابند بھی ہو مگر بھوتوں کو سجدہ کرے یا کسی شرعی حکم کا مذاق کرے تو اسکو کافر کیوں کہا جاتا ہے جبکہ ساری چیزیں موجود و برقرار ہیں؟ جواب ظاہر ہے کہ اس عمل کو شریعت نے مذہب شمار کیا ہے۔

(۲) دوسری بحث، شارح نے اپنا کچھ کلام مصنف کے متن کے ساتھ جوڑ کر یہ کہ اب تک تو ہم ساری گفتگو تصدیق کی حقیقت پر ہو رہی تھی اب سنئے کہ ایمان شرعی کیا چیز ہے، تو بتایا کہ جن امور کا باگاہ رسالت سے براہتہ نبوت ہے انہی دل سے تصدیق کرنا ایمان کی شرعی حقیقت ہے اس میں تو حیدر باری بھی داخل ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اسکو بھی لیکر آئے ہیں۔

(۳) تیسری بحث شارح نے یہ کہ تصدیق اجمالی کافی ہے اور پھر یہ بھی فرمایا کہ اصل ایمان کے ساتھ اثبات میں ایمان اجمالی کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے ورنہ تو یہ بات ظاہر ہے کہ تصدیق تفصیلی کا مقام اونچا ہے تفصیل اجمالی سے۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جو شخص جزئیات شرعیہ سے واقف ہو اس پر ان تمام امور کی تصدیق واجب ہے اور جو جزئیات سے واقف نہ ہو تو اسکے لئے تصدیق اجمالی بھی کافی ہے۔

(۴) شارح نے متن کے بعد شرع کرتے ہوئے فرمایا "ای تصدیق ابنی بالقلب" کی قید لگا دی کیونکہ عوام زبانی اقرار کو بھی تصدیق کہتے ہیں۔ اجملاً مفعول مطلق ہے تصدیق کا موصوف محدود کو واسطے سے متبذکر ہے۔ شارح نے یہاں لفظ ضرورت استعمال فرمایا ہے ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کا دین ہونا تو اتنے ثابت ہو خواہ وہ بات اپنی جگہ بدیہی ہو یا نظری، اور پھر وہ بات اس درجہ شہرت اختیار کر گئی ہو کہ عوام و خواص کی ایک قابل ذکر تعداد نے اسے جان لیا ہو جیسے توحید، نبوت، ختم رسالت، حشر و نشر، عذاب قبر وغیرہ۔ یہ تمام چیزیں اپنی جگہ نظری ہیں لیکن ان کا مجملہ دین ہونا نظری نہیں ہے۔ ضرورت کا مفہوم یہ نہیں کہ اس کو ہر شخص جانتا ہو، خواہ اس نے تحصیل علم کے سلسلہ میں کتنی ہی کوتاہی کی ہو اور نہ ضرورت کا یہ مطلب ہے کہ اس پر عمل کرنا ضروری ہو، کیونکہ دین میں ایسی بھی چیزیں ہیں جن کی اباحت یا استحباب کا اعتقاد ضروری ہے حالانکہ ان پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے اس کی مثال میں مسواک کو

پیش کیا جاسکتا ہے اسلئے ضرورت کا مفہوم صرف یہ ہے کہ اس کا منجملہ دین ہونا تو اتار سے ثابت ہو خواہ فی نفسہ وہ حکم نظری ہو اور خواہ اس پر عمل کرنا ضروری نہ ہو۔

**تہذیب** :- ایمان کی دو قسمیں ہیں اول اجمالی دین تفصیلی۔ ایمان اجمالی تو یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ فرماتے وہ حق ہے میں اسکو ماننا ہوں۔ اور ایمان تفصیلی یہ ہے کہ شریعت نے جو احکام سنائے انکو جالے اور ان کو حق سمجھ، ایمان اجمالی ہر شخص پر فرض میں ہے اور ایمان تفصیلی فرض کفایہ ہے یعنی امت کے اندر ہر زمانہ میں ایسے افراد موجود رہیں جو مجموعی طور سے جزئیات شریعت سے واقفیت رکھتے ہوں تو سب کے ذمہ سے فریضہ ساقط ہو جائیگا، اور اگر ایسے افراد نہ ہوں تو سب کے سب تارک فرض ہونگے اور سب گنہگار ہوں گے۔ ظاہر ہے کہ ایمان تفصیلی کا درجہ مرتبہ ایمان سے بلند ہے۔ اسی وجہ سے علماء کا مرتبہ اچھا ہے لیکن ایمان کے ساتھ نفس انصاف میں ایمان اجمالی بھی ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے یعنی نفس انصاف میں تشکیک نہیں ہے اسی کو شارح نے کہا ہے کہ ایمان اجمالی کا مرتبہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے۔

فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمناً الا بحسب اللغة دون الشرح لا خلاصه بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى وما يؤمنون الا بآلههم بالله الا وهم مشركون۔

## ترجمہ

تو وہ مشرک جو وجود صانع اور اسکی صفات کی تصدیق کرتا ہے وہ مؤمن نہیں مگر باعتبار لغت کے نہ کہ باعتبار شریعت کے اس کے کوتاہی کر نیکی وجہ سے توحید کے اندر اور اسی کی جانب اشارہ ہے اللہ کے اس فرمان میں ”و ما يؤمن الا بآلههم بالآله الا وهم مشركون“

## تشریح

یعنی جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ لغت میں تصدیق کو ایمان کہتے ہیں اور شریعت میں ایمان کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو لیکر آئے اس کی تصدیق کو تو وہ تو مشرک اللہ کے وجود اور اسکی صفات کی تصدیق کرتا ہے مگر شریعت کی تصدیق نہیں کرتا تو وہ انوی مؤمن ہے۔ شریعت میں اسکو مؤمن نہیں کہا جاسکتا، اسلئے کہ ابھی اس کی توحیدی کامل نہیں کیونکہ وجود کو ماننا ودھالانیت کی تسلیم کو مستلزم نہیں حالانکہ توحید سب سے بڑا رکن ہے ان احکام کا جنکو حضور صلی اللہ علیہ وسلم لیکر آئے لہذا ایمان شرعی کا فقدان ہے اللہ رب العزت نے اسی مفہوم کو اس طرح ارشاد فرمایا ہے ”و ما يؤمن الا بآلههم بالآله الا وهم مشركون“ اور نہیں ایمان لائے بہت سے اللہ پیگر سامندی وہ مشرک بھی کرتے ہیں۔ یعنی زبان سے سب کہتے ہیں کہ خالق و مالک اللہ تعالیٰ ہے مگر اس کے باوجود کوئی بتوں کو خدائی کا حصہ دار بنا رہا ہے چنانچہ مشرکین عرب لمیہ میں یہ لفظ کہتے تھے لبیک اللہم لبیک لا شریک لاک۔

الاشیاء ہولک تمکنا و ماملک۔ کوئی اس کیلئے بیٹے بیٹیاں جو بزرگ تھے کوئی اسے روح دادہ کا محتاج بتاتا ہے کسی نے اجارہ دہمان کو خدائی اختیارات دیدیے ہیں۔ بہت سے تعزیہ پرستی، قبر پرستی، پیر پرستی کے خس و خاشاک سے توحید کے صاف چشمہ کو مگر کر رہے ہیں، ریا اور ہوا پرستی سے تو کتنے موحدین ہیں جو پاک ہوں گے۔ غرض ایمان کا زبانی دعویٰ کر کے بہت کم ہیں جو عقیدہ یا عمل کے درجہ میں شرک جلی یا خفی کا ارتکاب نہیں کرتے اعداد اللہ من سائن انوار الشریع۔

والا قرا ربہ ابی باللسان الا ان التصدیق سرکن لا یحتمل التقوط اصلہ والا قرا ربہ قد یحتملہ کما فی حالۃ الاکراہ فان قیل قد لا یبقی التصدیق کما فی حالۃ النوم والغفۃ قلنا التصدیق باقی فی القلب والذہول انما ہو عن حصولہ ولو سلم فی الشارح جعلہ المحقق الذی لم یطرء علیہ ما یضادہ فی حکم الباقی حتیٰ کان المؤمن اسمًا لمن آمن فی الحال او فی الماضی ولم یطرء علیہ ما ہو علامۃ التکذیب۔

## ترجمہ

اور اس کا زبان سے اقرار کرنا مگر تصدیق الیسا کرنا ہے جو بالکل سقوط کا احتمال نہیں رکھتا اور اقرار کبھی اس کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ اکراہ کی حالت میں۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ بسا اوقات تصدیق باقی نہیں رہتی جیسے نیند اور غفلت کی حالت میں تو ہم کہیں گے کہ تصدیق دل میں باقی رہے اور ذہول اس کے حصول سے ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو شارح نے اس نئی محقق کو جس پر اس کا معارض طاری نہ ہو باقی کے حکم میں شمار کیا ہے یہاں تک کہ مؤمن اس شخص کا نام ہو گا کہ فی الحال ایمان لایا یا زمانہ گزشتہ میں اور اس پر وہ چیز طاری نہ ہوئی ہو جو تکذیب کی علامت ہے۔

## تشریح

یعنی مصنف نے ایمان کی حقیقت تصدیق اور اقرار کو بتایا اس پر شارح فرماتے ہیں کہ یہ دونوں ایمان کے ارکان تو ہیں مگر ان دونوں میں فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ تصدیق کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتی اور اقرار کبھی ساقط ہو جاتا ہے مثلاً اگر کسی مسلمان پر اکراہ کیا گیا ہو اور کفار نے اسکو قتل کی دھمکی دی ہو تو زبان سے کلمہ کفر کے تلفظ کی اجازت ہے۔

**سوال :-** آپ نے فرمایا کہ تصدیق کسی حالت میں بھی ساقط نہیں ہوتی حالانکہ جب آدمی سوچتا ہے یا غفلت میں ہوتا ہے یا دل اور جانب متوجہ ہو جاتا ہے تو دل میں تصدیق کہاں ہے؟

**جواب :-** نیند سے جدید اور رک کی تحصیل تو نہیں ہو سکتی مگر اور رک سابق نیند کے منافی نہیں ہے۔ بالفائدہ دیگر اور رک حادث کے منافی ہے نہ کہ اور رک باقی کے تو شارح کہنا چاہتے ہیں کہ تصدیق کے اندر جو ذہول ہو رہا ہے وہ اس کی تحصیل اور حصول سے ذہول ہے بالفائدہ دیگر الفاظ کے ذہن میں ہونیکے باوجود



ان کی جانب عدم التفات کو ذہول کہتے ہیں اس سے ذہول اور نسیان کا فرق واضح ہو گیا اس لئے کہ نسیان میں ذہن سے صورت حاصل نہ کر سکتے ہیں اور ذہول میں نہیں نکلتی صرف التفات کی جانب تو جہ کی ضرورت ہے۔ لہذا معلوم ہو کہ تصدیق برقرار ہے اور اگر آپ کی بات تسلیم ہی کر لی جائے کہ نا تم اور غافل میں تصدیق باقی نہیں رہتی تو بھی کوئی اشکال نہیں اس لئے کہ شریعت کا اصول یہ مقرر ہو چکا ہے کہ جو چیز موجود و محقق ہو اس کو اس وقت تک باقی ہی شمار کریں گے جب تک کہ اس کی ضد اس کی جگہ پر نہ آجائے اور یہاں ظاہر ہے کہ لہذا اور غفلت کی حالت میں اگر تصدیق نہ بھی رہی تو تکذیب بھی تو نہیں آتی لہذا برسرِ نارتا عدہ مذکورہ تصدیق کو باقی شمار کریں گے۔ جیسے ایک مرتبہ اقرار کے بعد جب تک انکار نہ آئے اقرار کو باقی شمار کیا جاتا ہے، ایسے ہی جو شخص فی الحال یا پہلے اسلام لایا اور تصدیق کا تحقق ہوا تو جب تک اس پر تکذیب کی علامات طاری نہ ہوگی اس کو مؤمن ہی کہا جائے گا۔

هَذَا الَّذِي ذَكَرْهُ مِنْ أَنَّ الْإِيمَانَ هُوَ التَّصَدِيقُ وَالْإِقْلَامُ مَذْهَبُ بَعْضِ الْعُلَمَاءِ وَهُوَ اخْتِيَارُ الْأَمَامِ شَمْسِ الْأُمَّةِ وَفَخْرِ الْإِسْلَامِ وَذَهَبَ جَمِهُورُ الْمُحَقِّقِينَ إِلَى أَنَّ هُوَ التَّصَدِيقُ بِالْقَلْبِ وَأَمَّا الْإِقْلَامُ شَيْطَانُ الْأَجْزَاءِ وَالْأَحْكَامُ فَإِلَهُ الدِّنْيَا لَمَّا أَنَّ تَصَدِيقَ الْقَلْبِ أَمْرٌ بِطَانٍ لَا بَدَلَ مِنْ عِلَامَةٍ فَمِنْ صَدَقَ بِقَلْبِهِ وَلَمْ يَلِيقْ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُؤْمِنًا فِي أَحْكَامِ الدِّنْيَا وَمِنْ أَقْرَبِ لِسَانِهِ وَلَمْ يَصْدَقْ بِقَلْبِهِ كَانَ الْمُنَاقِقَ فَبِالْعَكْسِ وَهَذَا هُوَ اخْتِيَارُ الشَّيْخِ ابْنِ مَنْصُورٍ۔

## ترجمہ

یہ بات جو مصنف نے ذکر کی ہے کہ ایمان وہ تصدیق اور اقرار ہے۔ بعض علماء کا مذہب ہے اور یہی شمس الاممہ اور فخر الاسلام کا مذہب ہے اور جمہور محققین اس بات کی جانب گئے ہیں کہ ایمان صرف تصدیق بالقلب ہے اور اقرار دنیا میں احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے اس وجہ سے کہ تصدیق قلبی ایک پوشیدہ چیز ہے جس کیلئے کسی علامت کا ہونا ضروری ہے تو جس نے اپنے دل سے تصدیق کی اور اپنی زبان سے اقرار نہیں کیا تو وہ اللہ کے نزدیک مؤمن ہے اگرچہ وہ دنیا کے احکام میں مؤمن نہیں ہے اور جس نے اپنی زبان سے اقرار کیا اور اپنے دل سے تصدیق نہیں کی جیسے منافق تو وہ برعکس ہے اور یہی شیخ ابو منصور کا مختار ہے۔

**تشریح** یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے جو فرمایا کہ ایمان کہتے ہیں تصدیق اور اقرار کے مجموعہ کو یہ بعض علماء کا مذہب ہے اور شمس الاممہ سرخسی کا یہ محمد بن احمد سرخسی ہیں متوفی ۴۴۳ھ تفصیل کیلئے دیکھئے الفوائد البہیہ ص ۳۱۰۔ خیر الدین زرکلی نے الاعلام میں سن وفات ۴۸۳ھ لکھا ہے یہ شاید کتابت کی غلطی ہوگی، اور فخر الاسلام بزدویؒ نے علی بن محمد فخر الاسلام بزدویؒ ہیں سن ولادت ۴۴۳ھ ہے اور سن وفات ۴۸۳ھ۔ واللہ اعلم بالصواب ۳ محمد یوسف ناؤ لوی عفریہ۔

اور شمس الاسلام مرغی اور فرزا اسلام بزودی صاحب الکشف کا بھی یہی مختار ہے مگر جمہور محققین اشاعرہ اور ماتریدیہ کا یہ فرمان ہے کہ ایمان کی حقیقت فقط تصدیق بالقلب ہے اور اقرار تو شرط ہے تاکہ اس پر اسلامی احکام کر سکیں مثلاً جہان و مال کی حرمت اور اس پر بنیاد جنازہ پڑھنا اور مسلمانوں کے مقابر میں دفن کیا جانا وغیرہ اور اقرار کو شرط قرار دینے کو جو یہ ہوئی کہ تصدیق نہیں چونکہ ایک پوشیدہ چیز ہے جس پر ہم مطلع نہیں ہو سکتے لہذا جودل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کر سکے تو وہ اللہ کے نزدیک مؤمن ہو گا اگرچہ دنیوی احکام میں اس پر احکام اسلامی جاری نہ ہو سکیں گے مگر شرط یہ ہے کہ اس تصدیق کے ساتھ تکذیب کی علامت نہ ہوں ورنہ پھر اصول مذکورہ کے مطابق وہ عند اللہ کافر ہو گا۔ (وہو المحقق خلافاً للبعض) اور زبان سے اقرار کرے اور دل سے تصدیق نہ کرے اگرچہ وہ عند الناس مؤمن ہے مگر عند اللہ کافر ہے جیسے منافقین، یہی شیخ ابو منصور ماتریدیؒ اور امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے۔

اب شارح محققین کے مذہب پر دلائل بیان کریں گے اور بعض علماء نے جو تصدیق و اقرار کو ایمان کی حقیقت کہا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ انسان جسم اور روح کا مجموعہ ہے تو ضروری ہو گا کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو ایمان سے حصہ ملنا چاہیے تو تصدیق قلبی روح کا حصہ ہے اور اقرار لسانی بدن کا حصہ ہے اور بدن کے کاموں میں چونکہ سب آسان اقرار کہا ہے اس لئے اسی کو بدن کا حصہ قرار دیا گیا ہے۔ اب جمہور کے دلائل دیکھیے۔

وَالنَّصُوحَ مَعَاذَهُ لَئِنْ لَكَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَلَمَّا دَخَلَ الْإِيمَانَ فِي قُلُوبِهِمْ وَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اللَّهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا سَامَةَ حِينَ قَتَلَ مَرْقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ هَلَا شَقَقْتَ قَلْبَهُ؟ -

## ترجمہ

اور نصوح اس کے مؤید ہیں فرمایا اللہ تعالیٰ نے اُولَئِكَ کتب فی قلوبہم الایمان اور فرمایا نبی علیہ السلام نے اے اللہ میرے دل کو اپنے دین پر ثابت کر کہ اور فرمایا آپؐ حضرت اسامہؓ سے جبکہ انھوں نے قتل کر دیا تھا اس شخص کو جس نے لا الہ الا اللہ کہا تھا، کیا تو نے اس کا دل تیرا کر دیکھ لیا تھا۔ شارح فرماتے ہیں کہ نصوح قرآنی اور احادیث سے جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے یہ نصوح جو مذکور ہوئے سب اس پر دال ہیں کہ محل ایمان قلب ہے، تو شارح نے یہاں استدلال میں تین آیات اور دو حدیثیں پیش کی ہیں۔

پہلی آیت اُولَئِكَ کتب فی قلوبہم الایمان یہی لوگ ہیں کہ اللہ نے جنکے قلوب میں ایمان ثبت کر دیا

یعنی ایمان ان کے دل میں جمادیا اور پتھر کی لکیر کی طرح ثبت کر دیا۔

دوسری آیت میں کفر باللہ من بعد ایمانہ الامن اکبر و قلبہ مطمئن بالایمان۔ جو کوئی منکر ہوا ایمان لائیکے بعد علاوہ اس شخص کے جس پر زبردستی کی گئی حالانکہ اس کا دل ایمان پر برقرار رہے، یعنی اگر کوئی مسلمان صدق دل سے برابر ایمان پر قائم رہے ایک لمحہ کھینے بھی ایمانی روشنی اور قلبی طمانیت اس کے قلب سے جدا نہیں ہوئی صرف کسی خاص حالت میں کسی دباؤ اور زبردستی سے مجبور ہو کر شدید ترین خوف کے وقت منکر خلاصی کیلئے محض زبان سے منکر ہو جائے یعنی کوئی کلمہ اسلام کے خلاف نکالے بشرطیکہ اس وقت قلب میں کوئی تردد نہ ہو بلکہ زبانی لفظ سے سخت کراہیت و نفرت ہو ایسا شخص مرتد نہیں ہے بلکہ مسلمان ہی رہے گا لہذا معلوم ہوا کہ ایمان کی حقیقت فقط تصدیق قلبی ہے۔

تیسری آیت، قالت الا عذاب ائنا قل لہ تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما یدخل الامیان فی قلوبہم۔ دوہائی لوگ کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے تو آپ کہہ دیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے لیکن تم یوں کہو کہ ہم مسلمان ہو گئے کیوں کہ ابھی تمہارے دلوں میں ایمان داخل نہیں ہوا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ محل ایمان قلب ہے پہلی حدیث، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اکثر تقسیم امت کے واسطے یہ دعا مانگتے تھے اللہم ثبت قلبی علی دینک یعنی اے اللہ ایمان پر ثابت رکھ۔

**سوال :-** دین کی تفسیر اپنے ایمان سے کیسے کر دی؟

**جواب :-** ان الدین عند اللہ الاسلام۔ اس سے معلوم ہوا کہ دین سے مراد اسلام ہے اور ایمان اور اسلام ایک چیز ہے۔ کما تہ وتما سیاتی۔ لہذا دین کی تفسیر ایمان سے کرنا درست ہو گیا۔

دوسری حدیث، ھکلا شققت قلبہ واقعد یہ پیش آیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جبہ کی ایک قوم کے پاس حضرت اسامہؓ اور انکی جماعت کو بھیجا جنگ ہوئی تو ان میں سے ایک شخص بہت سے مسلمانوں کو قتل کر چکا تھا حضرت اسامہؓ اور ایک انصاری موقع پا کر اس تک پہنچ گئے جب انھوں نے اس پر وار کرنا چاہا تو اس نے فوراً کہا لا الہ الا اللہ تو انصاری نے اپنا ہاتھ کھینچ لیا مگر حضرت اسامہؓ نے اس کو قتل کر دیا۔ جب یہ واقعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو متکلم ہو تو آپ نے حضرت اسامہؓ سے فرمایا کہ تو نے لا الہ الا اللہ کہنے کے بعد اس کو کیوں قتل کر دیا، انھوں نے فرمایا کہ اس نے تو یہ کلمہ بتھارے دوسرے کہا تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ کیا تو نے اس کا دل چیر کر دیکھ لیا تھا۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دل ہی ایمان کا محل ہے۔

**تنبیہ :-** حضرت اسامہؓ زید بن حارثہؓ کے بیٹے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان سے بہت محبت کرتے تھے۔ حدیث کی کتابوں میں ان سے ۱۲۸ حدیثیں ہیں۔ خلافت معاویہؓ کے آخر میں ۹۷ھ میں وفات ہوئی۔

فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبی علیہ السلام واحصاء ما كانوا یفتنون من المؤمن بکلمة الشیادة ویحکمون بما یمانہ من غیر استفسار عما فی قلبہ قلت لا خفاء فی ان المعتبر فی التصديق عمل القلب حق لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنی او وضعہ لمعنی غیر التصديق القلبی لم یحکم احد من اهل اللغة والعرف بان الملتفظ بکلمة صدقت مصدق للنبی علیہ السلام مؤمن بہ۔

## ترجمہ

پس اگر کوئی اعتراض کرے گا کہ ہاں ایمان وہ تصدیق ہے لیکن اہل لغت نہیں پہچانتے اس سے مگر زبانی تصدیق کو (اقرار لسانی کو) اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ مؤمن سے کلمہ شہادت پر اکتفا کر لیا کرتے تھے اور اس کے دل میں کیا ہے اسکو پوچھے بغیر اس کے ایمان کا حکم لگا دیا کرتے تھے۔ تو میں کہوں گا کہ اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ تصدیق میں قلب ہی کا عمل معتبر ہے یہاں تک کہ اگر ہم فرض کر لیں لفظ تصدیق کے کسی معنی یا اس کے موضوع نہ ہونے کو یا اس کے موضوع ہونے کو ایسے معنی کیلئے جو قلبی تصدیق کا غیر ہو تو اہل لغت اور اہل عرف میں سے کوئی بھی اس بات کا حکم نہیں کرے گا کہ کلمہ ”صدقت“ کو بولنے والا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرے نہ والا ادب پر ایمان رکھنے والا ہے۔

## تشریح

ما قبل میں گزر چکا ہے کہ اگر یہ بھی ایمان کو بسیط مانتے ہیں مگر اسی کی حقیقت کو محض اقرار کہتے ہیں اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اہل زبان ایمان کو تصدیق کے معنی میں استعمال کرتے ہیں مگر اسکی مراد اس سے زبانی اقرار ہے اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ جب کوئی حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کے سامنے ایمان لاتا تھا تو اس کے اقرار لسانی پر اکتفا کی جاتی تھی اور کبھی یہ نہیں تحقیق کی جاتی تھی کہ تیرے دل میں کیا ہے لہذا اس طریقہ کار سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ایمان کی حقیقت محض اقرار لسانی ہے۔ شارح نے جواب دیا کہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہی ہے اور اسی پر ایمان کا مدار ہے نہ کہ محض اقرار لسانی پر، اچھا تاہم اگر تصدیق قلبی ہل کلمہ ہوتا یا اس کے معنی تصدیق قلبی کے علاوہ مثلاً رویت، یا سو گھنے کے ہوتے تو کیا پھر سچی کوئی ”صدقت“ کہنے والے کو ایمان سے متصف مانتا۔ لہذا معلوم ہوا کہ اگر اقرار لسانی ہی کافی ہوتا تو ہر حال میں ”صدقت“ کہنے والے کو مؤمن کہا جاتا حالانکہ صورت مذکورہ میں اسکو مؤمن کہنا باطل ہے۔ کمالا یغنی۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ تصدیق حقیقی محض تلفظ اور اقرار محض نہیں ہے بلکہ اقرار لسانی پر اکتفا فقط اس لئے ہوتا ہے کہ اقرار تصدیق قلبی پر دل ہے اور تصدیق اقرار کا مدلول ہے سبھی تو دہرے کہ اگر فقط وال (اقرار) ہو اور مدلول (تصدیق) نہ ہو تو اس کو مؤمن نہیں کہا گیا جیسے منافقین کا حال ہے۔ شارح آگے اسی بات کو ارشاد فرماتے ہوئے کہتے ہیں۔

وَلِهَذَا صَحَّ نَفْخُ الْإِيمَانِ عَنْ بَعْضِ الْعُقُومِ بِاللِّسَانِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَهُمْ يَكْفُرُونَ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تَوَفُّوا وَلَكِنْ قُولُوا اسْلَمْنَا

## ترجمہ

اور اسی وجہ سے صحیح ہے ایمان کی نفی کرنا بعض ان لوگوں سے جو زبان سے اقرار کرتے ہیں مگر ایمان باری تعالیٰ نے اور لوگوں میں سے کچھ ایسے ہیں جو زبان سے یہ کہتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان لے آئے حالانکہ وہ ایمان نہیں لائے اور کہا ان لوگوں نے کہ ہم ایمان لے آئے تو آپ فرمادیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے لیکن یوں کہو کہ ہم مسلمان ہو گئے۔

## تشریح

شارح نے جواب دیا کہ دیکھو مذکورہ دونوں آیتوں میں ان لوگوں سے ایمان کی نفی کر دی گئی کہ جو محض زبان سے اقرار کرتے ہیں اور دل میں تصدیق نہیں ہے۔ پہلی آیت عبد اللہ بن ابی بن سلول اور اس کے ساتھیوں کے بارے میں نازل ہوئی جو بقول بعض مفتہرین تین سو مرد اور ایک سو شتر غورین تھیں جو مدینہ میں آباد تھے جب وہاں کے باشندے مسلمان ہو گئے تو ان لوگوں نے تلوار کے خوف سے زبانی ایمان کا اقرار کر لیا اور دلوں میں کفر چھپاتے رکھا۔ دوسری آیت قبیلہ بنو اسلم کے متعلق نازل ہوئی جو قحط کے سال میں مدینہ منورہ آئے اور حدیقات کے لالچ میں ایمان ظاہر کیا تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی کہ ابھی تمہارے قلوب میں ایمان داخل نہیں ہوا اللہ تم بظاہر مطیع بن گئے ہو۔ دیکھو دونوں آیتوں میں تصدیق قلبی حاصل نہ ہو سکی وجہ سے ایمان کی نفی کر دی گئی ہے۔

## تنبیہ

امام رازیؒ نے فرمایا کہ لفظ ”مَنْ“ واحد اور تثنیہ اور جمع کی صلاحیت رکھتا ہے لہذا یہاں ”یَقُولُ“ کے اندر لفظ ”مَنْ“ کی رعایت ملحوظ ہے۔ اور ”وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ“ میں محسنی کی رعایت ملحوظ ہے اور فرمان باری ”وَمَنْ يَسْمَعْ الْكَلِمَ“ میں لفظ ”مَنْ“ کی رعایت ہے۔ اور فرمان باری ”وَمَنْ هُمْ مِنْ لِيَتَوَكَّلُوا الْكَلِمَ“ میں معنی ”مَنْ“ کی رعایت ملحوظ ہے۔ اعراب عرب کے بدوؤں کو کہتے ہیں ہو گاؤں کے رہنے والے ہوتے ہیں، اعراب جمع ہے اس لفظ سے اس کا کوئی واحد نہیں، بلکہ واحد کیلئے اعرابی استعمال کرتے ہیں۔

## الطیفہ

ہو گاؤں کے لوگ بھی عجیب ہوتے ہیں شرح نقایہ کے حاشیہ پر ہے کہ عرب کا ایک دیہاتی مسلمان شہر میں آگیا اور نماز کا وقت ہوا تو مسجد میں آیا، امام نے پہلی رکعت میں یہ آیت پڑھی ”وَالْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَارًا وَأُولَئِكَ هُمْ ضَالُّوا سُبُلَهُمْ يَتْلُوا صُورًا“ امام جیسارہ صاحب رحمہ اللہ کا بیان ہے کہ امام نے آگے سے پڑھا ”وَمَنْ الْأَعْرَابُ مَنْ يَوْمَئِذٍ يَتْلُو“ والیوم الآخر الخ تو جناب فرماتے ہیں ایہا الاثم قد فعلت العہک یعنی حضور امام صاحب میرے لٹھے لے آپ کا دماغ درست کر دیا۔

وَأَمَّا الْمُقَرَّبُ بِاللِّسَانِ وَحَدُّهُ فَلَا نَزَاعَ فِي أَنَّهُ يَسْتَقْبَلُ مَوْثِقًا لَعْنَةً وَنَجْرًا عَلَيْهِ أَحْكَامُ الْإِيمَانِ ظَاهِرًا وَاسْتِثْنَاءُ النِّزَاعِ فِي كَوْنِهِ مَوْثِقًا فِيمَا بَيَّنَّاهُ وَبَيَّنَّ اللَّهُ تَعَالَى وَالنَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَنْ يَعِدُكُمْ كَمَا كَانُوا يَحْكُمُونَ بِإِيمَانٍ مَنْ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ كَانُوا يَحْكُمُونَ بِكُلِّهِ الْمَنَافِقِ فَكَلَّ عَلَيَّ اسْتِثْنَاءُ لَا يَكُونُ فِي الْإِيمَانِ فِعْلُ اللِّسَانِ وَآيَةُ الْجَمَاعِ مَنَعْدٌ عَلَى إِمَانٍ مَنْ صَدَّقَ بقلْبِهِ وَقَصَدَ إِلَى قَرَارِ بِاللِّسَانِ وَمَنَعْدٌ مِنْهُ مَا مَنَعْتُ مِنْ خُورَسُو وَخُوَ فَظَهَرَ أَنَّ لَيْسَتْ حَقِيقَةُ الْإِيمَانِ بِمَجْرَدِ كَلِمَةِ الشَّهَادَةِ عَلَى مَا زَعَمَتِ الْكَلَامِيَّةُ.

## ترجمہ

اور ہر حال جو فقط زبان سے اقرار کرتا ہے تو اس میں تو کوئی نزاع نہیں ہے کہ اس کو لے کر مومن کہا جائیگا اور ظاہر اس پر ایمان کے احکام جاری ہوں گے اور نزاع اس کے فیما بینہ و بین المؤمن ہونے میں ہے اور شی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور جو آپ کے بعد تھے (صحابہ و تابعین) جیسا کہ وہ حکم نکالتے تھے اس شخص کے ایمان کا جو کلمہ شہادت کا حکم کرے، ایسے ہی وہ حکم نکالتے تھے منافق کے کفر کا تو یہ بات اس پر دال ہے کہ ان کے اندر زبان کا فعل کافی نہیں ہے اور نیز اجماع منعقد ہے اس شخص کے ایمان پر جو اپنے دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار کر لیا ارادہ کرے اور اس کو کوئی مانع روک دے مثلاً گونگا ہونا اور اس کے مثل۔ تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ ایمان کی حقیقت کرامیہ کے گمان کے مطابق محض شہادت کے دونوں کلمہ نہیں ہیں۔

## تشریح

جو شخص محض زبان سے ایمان کا اقرار کرے اسے اہل زبان حقیقت پر مطلع نہ ہو سکی وجہ سے مجبوراً مومن کہیں گے اور اس پر ظاہر اسلامی احکام جاری ہوں گے لیکن وہ فیما بینہ و بین المؤمن شمار نہ ہو گا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ جیسے اقرار لسانی پر ایمان کا حکم جاری کرتے تھے ایسے ہی منافق کے اوپر بھی تو کفر کا حکم جاری کرتے تھے تو ان حضرات کا منافق پر حکم جاری کرنا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ایمان کیلئے بعض زبانی اقرار نا کافی ہے، ایمان کی حقیقت اقرار نہیں بلکہ تصدیق قلبی ہے یہ اجماع امت سے بھی ثابت ہے مثلاً ایک شخص دل سے ایمان لایا اور زبان سے اقرار کر لیا ارادہ رکھتا ہے مگر تکلم پر قدرت نہ ہو کیوجہ سے اقرار نہیں کر پاتا مثلاً گونگا ہے یا کوئی اور عارض ہے تو بالاجماع ایسا شخص مومن ہے لہذا معکولم ہو کہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے نہ کہ محض اقرار لسانی لہذا معلوم ہوا کہ کرامیہ کا مذہب باطل ہے۔

## تنبیہ

:- شارح اس سے پہلے لفظ کلمہ کو واحد استعمال کر رہے تھے اور یہاں تنبیہ کا صیغہ استعمال کیا، وجہ اس کی یہ ہے کہ پورا کلمہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ ہے۔ تو اس کو شدت اتصال کیوجہ سے کبھی تو کلمہ واحد سے تعبیر کیا جاتا ہے اور کبھی ظاہر تقدیر کا لحاظ کرتے ہوئے اس کو کلمتین سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔ فقہر۔

وَلَمَّا كَانَ مَذْهَبُ جَمْعِهِ مِنَ الْمُحَدِّثِينَ وَالْمُتَكَلِّمِينَ وَالْفُقَهَاءِ أَنَّ الْإِيمَانَ تَصَدِّقٌ

بالجنان واقراء باللسان وعمل بالاركان اشار الى فذلك بقوله -

## ترجمہ

اور جبکہ جمہور محدثین اور متکلمین اور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ایمان دل سے تصدیق کرنا اور زبان سے اقرار کرنا اور عمل بالارکان ہے تو مصنف نے اشارہ فرمایا اس مذہب کی نفی کی جانب اپنے اس قول (آئندہ) سے -

## تشریح

یہاں سے شارح مصنف کے آئندہ متن کی تہدید بیان کر رہے ہیں کہ جمہور محدثین اور متکلمین اور فقہاء کا مذہب چونکہ یہ ہے کہ ایمان کہتے ہیں تصدیق اور اقرار اور اعمال کے مجموعہ کو حالانکہ یہ مصنف کے نزدیک قول مختار کے خلاف ہے اسلئے مصنف نے آیو الے متن میں اس کی تردید فرمائیں گے اور ثابت کریں گے کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں -

**تنبیہ:** - محدثین سے مراد علماء حدیث ہیں جن کا مرتبہ بہت بلند ہے اور قول صاحب فتوحات مکیہ، علامہ محدث ہی ائمہ کے وارث ہیں اور یہاں متکلمین سے مراد اشاعرہ کے علاوہ ہیں یعنی معتزلہ اور خوارج ان کا بھی بہت بڑا گروہ ہے اسلئے جمہور سے تعبیر کر دیا ہے اور فقہاء سے مراد حنفیہ کے علاوہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ ہیں -

**سوال:** - معتزلہ اور خوارج کو متکلمین کیوں کہا گیا ہے

**جواب:** - مخالف اگرچہ ضال اور گمراہ ہوا سکو منکظم ہی کہا جاتا ہے -

تصدیق یا ایمان، یعنی دل سے تصدیق - زبان، بفتح الجیم یعنی قلب - دل کو جان اسلئے کہتے ہیں کہ وہ چھپا ہوا ہے - اور اس مادہ میں سستر کے معنی ہیں جیسے جن، جنین اور جنت - عمل بالارکان - ارکان، رکن کی جمع ہے بمعنی اعضاء اسلئے کہ اعضاء بدن کے ارکان ہیں اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ ایمان فقط عمل ہے پھر عمل میں محسوس ہے کہ خواہ دل سے ہو یا زبان سے یا اعضاء سے -

فاما الاعمال اى الطاعات فهى تنزايذ ونفسيها والايمان لايزيد ولاينقص  
فلهننا مقامان -

## ترجمہ

پس مبراہ اعمال یعنی طاعات بڑھتی رہتی ہیں بذات خود اور ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ گھٹتا ہے تو یہاں دو مقام ہیں -

## تشریح

مصنف نے بہت اختصار اور جامعیت کے ساتھ فرمایا کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں اسلئے کہ انھوں نے فرمایا کہ اعمال و طاعات میں یو ما فیوما، کائنۃ فاعۃ کمی بیشی ہوتی رہتی ہے اور ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی اگر اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل ہوتے تو ایمان بھی کمی بیشی کو قبول

کرتا اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کی حقیقت میں اعمال داخل نہیں ہیں۔  
اب شارح اس پر لبّطے گفتگو کریں گے، کہتے ہیں کہ یہاں دو مقام ہیں ایک یہ کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں اور دوسرا یہ کہ ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی اور اب دونوں کو شارح تفصیل سے بیان کریں گے۔  
**نتیجہ :-** پہلے جتنا کامشار الیہ بحث ایمان ہے یا مصنف کا متن مذکور ہے اور دونوں کا مال ایک ہے۔  
مقامان - مقام کا نتیجہ ہے جبکہ ضمیر اور فقرہ دونوں کے ساتھ پڑھنا جائز ہے۔ مگر بقول ملا عصام ضمیر احسن ہے، ضمیر کی صورت میں معنی ہوں گے دلیل کرنیکی جگہ اور فتح کی صورت میں معنی ہوں گے دلیل قائم ہونیکی جگہ۔

الاول ان الاعمال غیر داخلۃ فی الایمان لما مر من ان حقیقۃ الایمان هو التصديق ولان قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الایمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف يقتضی التفاضل وعدم دخول المعطوف فی المعطوف علیہ۔

**ترجیح** پہلا مقام یہ ہے کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں۔ اس تقریر کی وجہ سے جو گزرجی کہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق ہے اور اس لئے کہ وارد ہے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں اعمال کا عطف ایمان پر ہے جیسے فرمان باریؑ ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات میں ہے اس بات کے یقین ہونیکے باوجود کہ عطف مغایرت کا تقاضہ کرتا ہے اور (تقاضہ کرتا ہے) معطوف علیہ میں معطوف کے داخل ہونیکا۔  
**تشریح** شارح پہلے مقام کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایمان کی حقیقت جب فقط تصدیق قلبی ہے تو پھر اعمال ایمان کا جز نہ ہوں گے اس پر شارح نے تین دلیلیں پیش کی ہیں یہ پہلی دلیل ہے کہ آیت مذکورہ میں اعمال کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے، اگر اعمال حقیقت ایمانی میں داخل ہوتے تو عطف جائز نہ ہوتا اس لئے کہ عطف مغایرت کا تقاضہ کرتا ہے یعنی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں ایک نہیں ہیں بلکہ دونوں میں مغایرت ہے لہذا ہمارا مطلوب ثابت ہو گیا، اس لئے کہ شیخ واحد معطوف علیہ اور معطوف ہو جائز نہیں، یا جزرہ کا کل پر عطف ہو یہ بھی جائز نہیں ہے۔

**نتیجہ :-** اگر دقیق نظری سے دیکھا جائے تو جزرہ اپنے کل کا غیر ہوتا ہے لہذا پھر تو جزرہ کا (اعمال) کل پر (ایمان پر) عطف جائز ہونا چاہیے؟

**جواب :-** یہ تفریق فلسفی ہے اہل زبان ظاہر کا اعتبار کرتے ہوئے ان دونوں میں تغایر کا حکم نہیں لگتا۔

**سوال :-** خاص کا عطف عام پر تو جائز ہے جیسے تنزل الملائکۃ والروح جبکہ روح سے مراد حضرت جبریل علیہ السلام ہوں اور جیسے من کان عدواً للہ، وملئکتہ، ورسولہ، وجبریل



وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ الْكَافِرِينَ ایسے ہی اسکو بھی شمار کرنا چاہئے ؟  
**جواب :-** حقیقت یہی ہے کہ معطوف معطوف علیہ میں داخل نہ ہو اور اگر کہیں داخل ہوا ہے تو وہ مجازاً ہے اور مجاز کی جانب عدول بغیر ضرورت کے جائز نہیں اور یہاں کوئی ضرورت مجاز کی داعی نہیں ہے۔  
**سوال :-** تو اعمال کا ایمان پر عطف کیسا ہے ؟  
**جواب :-** ثمرات ایمان کا ایمان پر عطف ہے کیونکہ اعمال ایمان کے ثمرات ہیں۔ تو اس سے اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ ایمان بغیر عمل کے گوا ایمان ہے مگر ایسا ہے جیسے درخت بغیر پھل کے۔

وَقَرَدَ أَيْضًا جَعَلَ الْإِيمَانَ شَرْطًا لِّلْمَعْمَلَةِ الْأَعْمَالِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ يَحْمِلْ مِنْ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّ الْمَشْرُوطَ لَا يَدُ خُلُوفٍ فِي الشَّرْطِ لَا مَتَنَاعَ اشْتِرَاطِ الشَّيْءِ لِنَفْسِهِ -

### ترجمہ

اور نیز وارد ہوا ہے ایمان کو شرط قرار دینا اعمال کی صحت کیلئے جیسے فرمان باری وَمَنْ يَحْمِلْ میں ہے، اس بات کے قطعی ہونیکے باوجود کہ مشروط میں داخل نہیں ہوتا اشتراطی کے لئے متنع ہونیکے وجہ سے اپنے ہی نفس کے لئے۔

### تشریح

یہ دوسری آیت سے استدلال ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت مذکورہ وَمَنْ يَحْمِلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ کے اندر ایمان شرط اعمال ہے اور یہ اصول مقرر ہے کہ مشروط میں داخل نہیں ہوا کرتا اور یہاں مشروط اعمال ہیں اور شرط ایمان ہے۔ تو اگر ایمان کی حقیقت میں اعمال کو داخل مانیں گے تو مشروط کا شرط کی حقیقت میں داخل ہونا لازم آئے گا۔ اور ادھر اصول یہ مقرر ہے کہ جو چیز کل کے لئے شرط ہوگی تو وہ جزم کے لئے بھی مشروط ہوگی، تو جب ایمان اعمال کیلئے شرط ہوا تو ایمان ایمان کے لئے بھی مشروط ہوا، اور اس سے دور لازم آتا ہے جو باطل ہے۔

**سوال :-** وَهُوَ مُؤْمِنٌ شرط کب ہے جبکہ یہ تو حال ہے ومن یحکم سے نہ کہ شرط ؟  
**جواب :-** حال عامل کی قید ہوتی ہے اور اس کیلئے شرط کا درجہ رکھتا ہے لہذا اسکو شرط سے تعبیر کرنا درست ہو گیا

وَقَرَدَ أَيْضًا اثْبَاتُ الْإِيمَانِ لِمَنْ تَرَكَ بَعْضَ الْأَعْمَالِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَإِنْ كَانُوا مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَمَّا مَا أَعْلَمَ مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّهُ لَا تَحْقِيقَ لِلشَّيْءِ بَدُونِ رُكْنِهِ

### ترجمہ

اور نیز وارد ہے ایمان کا اثبات ان لوگوں کیلئے جنہوں نے بعض اعمال کو چھوڑ دیا ہے

جیسے اللہ کے فرمان "وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا" میں ہے اس تقریر کے مطابق جو گزر چکی ہے کہ شئی کا تحقق بغیر اس کے رکن کے نہیں ہوتا۔

## تشریح

یہ تیسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بغیر رکن کے شئی کا تحقق نہیں ہوتا حالانکہ آیت مذکورہ میں آپس میں قتال کر نیوالوں کو مؤمنین سے تعبیر کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اعمال ایمان کا جز نہیں ہیں ورنہ ترک اعمال پر ان کو مؤمن کہنا درست نہ ہوتا۔

**تنبیہ:** بعض محققین نے فرمایا ہے کہ سچائے اس آیت کے استدلال کر نیک کے اگر مثال میں یہ آیت پیش کی جائے ہے "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا" ذات بینک، تو زیادہ اچھا ہوتا سچائے کہ یہ آیت بعد قتال ایمان پر دل ہے اور آیت مذکورہ اس بات کی جانب شیعہ کہ قتال سے پہلے ایمان کا وجود ہے۔ فتنہ بڑ۔

وَلَا يَخْفَوْنَ هَذِهِ الْوُجُوهُ إِنَّمَا لَقَوْهُمْ حُجَّةً عَلِيًّا مِنْ يَجْعَلُ الطَّاعَاتِ رُكْنًا مِنْ حَقِيقَةِ الْإِيمَانِ بَحِثُ أَنْ تَارِكًا لَا يَكُونُ مَوْثِقًا كَمَا هُوَ إِي الْمَعْتَزِلَةِ لَا عَلِيًّا مِنْ ذَهَبِ إِلَى أَنَّهُ رُكْنٌ مِنَ الْإِيمَانِ الْكَامِلِ بَحِثُ لَا يَخْرُجُ تَارِكًا عَنْ حَقِيقَةِ الْإِيمَانِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ وَقَدْ سَبَقَتْ تَمَسُّكَاتُ الْمَعْتَزِلَةِ بِاجْوِبَتِهَا فِيمَا سَبَقَ۔

## ترجمہ

اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ تمام دلائل ان لوگوں پر حجت بن کر قائم ہو سکتی ہے جو طاعات کو ایمان کی حقیقت کا رکن قرار دیتے ہیں اس طریقہ پر کہ ان کا تارک مؤمن نہیں ہوتا جیسا کہ یہ معتزلہ کی رائے ہے نہ کہ ان لوگوں پر جو اس طوط گئے ہیں کہ اعمال ایمان کامل کا رکن ہے اس طریقہ پر کہ ان کا تارک حقیقت ایمان سے خارج نہیں ہوتا جیسا کہ یہ امام شافعی کا مذہب ہے اور تحقیق کہ معتزلہ کے مستحالات مع ان کے جوابات کے قابل میں گزر چکے ہیں۔

## تشریح

یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ سارے دلائل معتزلہ اور خوارج کے خلاف توجہ ہو سکتے ہیں جو تارک اعمال کو ایمان سے خارج شمار کرتے ہیں لیکن یہ دلائل ان لوگوں کے خلاف حجت نہیں ہیں جو اعمال کو ایمان کامل کا رکن قرار دیتے ہیں جیسے امام شافعی اور جمہور محدثین ہیں، رہے معتزلہ کے مستحالات اور ان کے جوابات وہ قابل میں تفصیل سے گزر چکے ہیں۔

**تنبیہ (۱):** جمہور محدثین اور دیگر اہل حق کے اختلاف کے متعلق ہم تمہیدی گفتگو میں تفصیل سے بیان کر چکے ہیں **تنبیہ (۲):** بعض حضرات نے ایمان کی حقیقت مذکورہ اجزاء ثلاثہ ثابت کرنے کیلئے ایک حدیث استدلال کیا ہے جو ابن ماجہ میں مذکور ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا إيمان عتق بالقلب وأقر

بالسان وعمل بالادکان۔

قلمتے ۱۔ اس کی صحت میں کلام ہے حافظ ابن ابوزری نے اسکو موضوع قرار دیا ہے تفصیل کیلئے دیکھئے اللہ العالیٰ العزۃ

الْبَقَامُ الثَّانِي ان حَقِيقَةَ الْاِيْمَانِ لَا تَزِيدُ وَلَا تَنْقُصُ لِمَا مِنْ اَنْهَا النَّصْدِيقُ الْقَلْبِي الَّذِي بَلَغَ حَدَّ الْجَزْمِ وَالْاِذْعَانِ وَهَذَا لَا يَتَصَوَّرُ فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا نَقْصَانٌ حَتَّى اَنْ مِنْ حَصْلِ لِهَ حَقِيقَةِ النَّصْدِيقِ فُسْوَاءٌ اِنْ اِنْ بِالطَّاعَاتِ وَارْتَبَتْ الْمَعَاصِي فَتَصْدِيقُهَا بَاقٍ عَلَى حَالِهَا لَا تَغْيِرُ فِيهِ اَصْلًا۔

## ترجمہ

دوسرا مقام یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت کم و بیش نہیں ہوتی اس تقریر کو جوہر سے جو گزر چکی کہ وہ (حقیقت ایمان) وہ تصدیق قلبی ہے جو جزم اور اذعان کی حد کو پہنچی ہوئی ہو اور یہ ایسی چیز ہے جس میں زیادتی اور نقصان غیر متصور ہے یہاں تک کہ وہ شخص جس کیلئے تصدیق کی حقیقت حاصل ہو گئی تو خواہ وہ طاعات کرے یا معاصی کا مرتکب ہو اس کی تصدیق اپنے حال پر باقی ہے اس میں بالکل کوئی تغیر نہیں ہے پہلے مقام کی وضاحت سے فراغت کے بعد اب شارح دوسرا مقام چھیڑ رہے ہیں کہ ایمان کی حقیقت میں کمی بیشی نہیں ہوتی کیونکہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق قلبی ہے جو جزم و اذعان کو پہنچی ہوئی ہو جس میں کمی بیشی کا سوال نہیں پیدا ہوتا تو اعمال کرنے سے اس میں اضافہ نہ ہو گا اور معاصی کے ارتکاب سے اس میں کمی نہیں آئے گی بلکہ یہ تصدیق بہر حال برقرار رہے گی۔

## تشبیہ

تشبیہ :- جن حضرات نے یہ کہا کہ ایمان کمی بیشی کو قبول نہیں کرتا انکی مراد یہ ہے کہ مدارجات وہ ایمان اور تصدیق ہے جس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی یعنی ایمان کا وہ درجہ جو انسان کو کفر سے بجا کر جنّت کا مستحق بنادے وہ تصدیق کا ایک آخری درجہ ہے جس میں اگر ذرا ضعف آجائے تو کفر آجائے یعنی یہ تصدیق کا اس قدر دھندلا نقش ہو گا جسکو بطابق روایات صحیحہ غیر علیہ السلام کی نگاہ بھی نہ دیکھ سکے گی یہ درجہ ایمان کی کمی کو واقعہ قبول نہیں کرتا لیکن زیادتی کے قبول کرنے میں بظاہر کوئی قیاحت نہیں ہوتی لیکن ذرا غور کیا جائے تو یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قبول زیادت کا مطلب یہ ہے کہ جب تک اس زیادتی کو شامل نہ کرینگے نجات نہ ہو سکے گی۔ گویا مدارجات صحت وہ دھندلا سا نقش ہے جسکو خداوند قدوس جانتے ہیں۔ یہ ساری گفتگو اعتبار رکبت ہے رکبت کیفیت کا مسئلہ تو یہ سب کے نزدیک مستحکم ہے کہ عام لوگوں کا ایمان صحابہؓ، جبرئیل، میکائیل اور انبیاء کرام جیسا نہیں ہے اس کا انکار نہ جمہور کر سکے ہیں اور نہ امام ابو حنیفہؒ نے کیا ہے۔ شارح نے ظن کو خارج کر نیکیے لئے جزم کی، اور تصدیق بے القیاد کو خارج کرنے کیلئے اذعان کی قید لگا دی۔

وَالْآيَاتُ الدَّالَّةُ عَلَى زِيَادَةِ الْإِيمَانِ مَحْمُولَةٌ عَلَى مَا ذَكَرَهُ الْوَحْيُفِيَّةُ أَنَّهُمْ كَانُوا أَمَنُوا فِي الْجَمْلَةِ ثُمَّ يَأْتِي فِي فَرْضٍ بَعْدَ فَرْضٍ وَكَانُوا يُؤْمِنُونَ بِكُلِّ فَرْضٍ خَاصٍّ وَحَاصِلُهُ أَنَّهُ كَانَ يَزِيدُ بِزِيَادَةِ مَا يَجِبُ بِهِ الْإِيمَانُ وَهَذَا لَا يَتَصَوَّرُ فِي غَيْرِ عَصْرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ -

## ترجمہ

اور وہ آیات جو دلالت کرتی ہیں ایمان کی زیادتی پر وہ محمول ہیں اس پر جو امام ابوحنیفہؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ صحابہؓ ایمان اجمالی لاتے تھے پھر آتا تھا ایک فرض بعد دوسرے فرض کے اور وہ ایمان لاتے تھے ہر فرض خاص فرض پر اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان زیادہ ہوتا تھا، واجب بہ ایمان کی (جس پر ایمان لانا واجب ہے) زیادتی کی وجہ سے اور یہ غیر متصور ہے نبی علیہ السلام کے زمانہ کے نہیں۔

## تشریح

یہاں ایک اعتراض وارد ہو رہا تھا کہ جب ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی تو ان آیات کا کیا جواب ہو گا جو ایمان کے زیادہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں؟ تو اس کا جواب امام ابوحنیفہؒ نے یہ دیا ہے کہ ان آیات کے مصداق حضرات صحابہ کرامؓ ہیں جو ایمان اولاً اجمالی لاتے تھے یعنی جو بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم لیکر آئے سب پر مطلقاً ہمارا ایمان ہے اور یہ معلوم ہے کہ قرآن کا نزول تین سو سال کے عرصہ میں ہوا ہے تو احکام کا نزول بھی یکے بعد دیگرے ہوا ہے تو احکام نازل ہوتے جاتے صحابہؓ ان پر ایمان لاتے جاتے تھے تو ان حضرات کا ایمان مؤمن بہ کے ٹرٹے کی وجہ سے بڑھتا تھا، اب وہ مسئلہ بھی ختم ہو چکا ہے اور اب دین مکمل ہو چکا ہے۔ لہذا مؤمن بہ کے ٹرٹے کی وجہ سے ایمان کے ٹرٹے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لہذا بات صاف ہو گئی کہ ایمان کی بیشی کو قبول نہیں کرتا اور جو آیات کی بیشی پر دال ہیں ان کا جواب ہو گیا کہ یہ اضافہ مؤمن بہ کے اعتبار سے ہے اور آنحضرت کے زمانہ کے ساتھ مخصوص ہے۔

تنبیہ (۱) : علامہ عینیؒ کی بعضی شرح بخاری میں فرماتے ہیں کہ جن کے یہاں ایمان سے مراد نفس تصدیق ہے تو ایمان کی بیشی کو قبول نہیں کرے گا ہاں طاعات کی بیشی کو قبول کرتی ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ طاعات و اعمال تصدیق کیلئے مکمل ہیں اور ہر ذلیل جو اس بات پر دال ہو کہ ایمان کی بیشی کو قبول نہیں کرتا وہاں ایمان سے اصل ایمان (تصدیق) مراد ہے، اور جو دلیل کی بیشی پر دال ہے اس سے مراد ایمان کامل ہے لہذا حاصل یہ ہوا کہ یہ اختلاف محض لفظی ہے۔

تنبیہ (۲) : ما شب معراج سے پہلے صرت و نمازیں یقین ایک سورج کے نکلنے سے پہلے اور ایک سورج کے غروب سے پہلے، اور نماز شب معراج میں ہجرت سے پہلے، ماہ رجب کی شترہ تاریخ میں ہفتہ کی شب میں فرض ہوئی۔ اور زکوٰۃ ہجرت کے دس سال میں فرض ہوئی، اور روزہ ہجرت کے ڈیڑھ سال بعد شعبان کی دس تاریخ میں تحویل قبلہ کے بعد فرض ہوا، اور حج ۹۰ھ کے اواخر میں فرض ہوا۔ لہذا فی الشامی۔

بہر حال اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مؤمن بہ کے اضافہ کی وجہ سے ایمان میں کمی بیشی ہوتی تھی اور یہ صرت

آنحضرت کے زمانہ کیلئے مخصوص ہے مگر شارح کو اس تخصیص پر اعتراض ہے اسلئے فرماتے ہیں، دیکھئے !

وفیہ نظر لان الاطلاع علی تفاسیل الفرائض ممکن فی غیر عصر النبی علیہ السلام والایمان واجب اجمالاً فیما علماً اجمالاً وتفصيلاً فیما علم تفصيلاً ولا خفاء فی ان التفصیل ازید بل اکمل ومما ذکر من ان الاجمالی لا یخط عن درجۃ فائداً هو فالتصاوت باصل الايمان

### ترجمہ

اور اس میں اعتراض ہے اس لئے کہ مطلع ہونا فرائض کی تفاسیل پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے غیر میں ممکن ہے اور ایمان اجمالی واجب ہے ان احکام میں جبکہ اجمالاً جانا گیا ہو اور ایمان تفصیلی واجب ہے ان احکام میں جبکہ تفصیلاً جانا گیا ہو اور اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ ایمان تفصیلی ازید بل اکمل ہے اور جو ذکر کیا گیا تھا کہ ایمان اجمالی ایمان تفصیلی کے درجہ سے کم نہیں ہے تو وہ گفتگو اصل ایمان کے ساتھ تصاوت میں ہے۔

### تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ مؤمن ہے کہ اضافہ کی وجہ سے ایمان میں اضافہ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ہی ہو سکتا تھا اب نہیں۔ مجھے اس پر اعتراض ہے کیونکہ یہ صورت اب بھی ممکن ہے کہ ایک شخص ادلاً ایمان لایا اور جا رہا رسول کی تصدیق کر دی پھر وہ آہستہ آہستہ احکام اسلام پر مطلع ہوتا گیا تو دیکھئے مؤمن ہے کہ اضافہ کی وجہ سے ایمان میں اضافہ ہوا گیا اور اب یہ بات بھی مسلم ہے کہ ان احکام کا علم جمالی ہے وہاں ایمان اجمالی واجب ہے اور جب احکام کا علم تفصیلی حاصل ہو جائے وہاں ایمان تفصیلی واجب ہے اور یہ بھی مسلم ہے کہ ایمان تفصیلی کا درجہ ایمان اجمالی سے اونچا ہے۔ خلاصہ کلام مجھے اس تخصیص سے اتفاق نہیں؟ سوال :- آپ تو ماقبل میں فرماتے ہیں کہ ایمان اجمالی کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے یہاں اس کے خلاف کیوں فرما رہے ہیں؟

جواب :- دیکھئے جناب ایک تو ہے اہل ایمان سے اتھنا اس میں دونوں مساوی ہیں اور ایک ہے فرق مراتب تو ظاہر ہے کہ تفصیلی مقام کا درجہ ایمان اجمالی سے اونچا ہے اس کی مثال لعینہ ایسی ہے کہ ایک شخص ہے نہایت لاغر و کمزور اور دوسرا ہے اتنا زبردست پہلوان جس کا کوئی مقابلہ نہ کر سکے تو یہ دونوں حیوان ناطق ہونے میں مساوی ہیں کوئی فرق نہیں ہے البتہ درجات کا تفاوت بہت زیادہ ہے اور جیسے دارالعلوم سے دو طالب علم فارغ ہوئے ان میں سے ایک ضعیف الاستعداد ہے کہ امام بننے کے بھی قابل نہیں اور دوسرا شیخ الحدیث بننے کے قابل ہے تو فاضل دو بندہ کے وصف کے ساتھ متضع ہونے میں دونوں مساوی ہیں کوئی فرق نہیں مگر مراتب کے اندر کھلا ہوا فرق ہے یہی حال ایمان اجمالی اور تفصیلی کا ہے۔

### تنبیہ

:- شارح کو امام ابو حنیفہؒ کی بات پر اعتراض ہے فقیر کو شارح کی بات پر اعتراض ہے، اسلئے کہ

نفسِ مؤمن بہ کا اضافہ صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے واسطے مخصوص ہے اور جب دین مکمل ہو چکا تو مؤمن بہ کے اضافہ نفسِ الامری کا سوال ختم ہو گیا اور آپ کے زمانہ کے بعد اگرچہ تفسیل پر اطلاع ممکن ہے مگر نفسِ مؤمن بہ اپنے نفسِ الامری وجود کی وجہ سے ایمانِ اجمالی کے تحت داخل ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں چونکہ ابھی اس کا نزول بھی نہیں ہوا کہ اس کو ایمانِ اجمالی کے تحت میں داخل کر دیا جائے لہذا اشارہ کا اعتراض بے جا ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کا فرمان درست ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو شارح کا پہلے ازید اور پھر زنی کر کے الکمل فرمانا بے محل ہے کیونکہ یہاں اجمال سے تفصیل کی جانب انتقال کو نفسِ تصدیق کا اضافہ اور زیادتی نہیں کہہ سکتے البتہ کمال کہہ سکتے ہیں اور بحثِ کیمت میں ہے کمال یعنی کیفیت میں گفتگو نہیں ہے بالفاظ دیگر زیادہ مراد تمامیت ہے جس کا تعلق ذات سے ہوتا ہے اور کمال کا تعلق اوصاف سے ہوتا ہے اور ہماری گفتگو اوصاف میں نہیں بلکہ ذات میں ہو رہی ہے کہ ذاتِ ایمان عیسٰی نفسِ تصدیق کی بیشی کو قبول نہیں کر سکتی۔ فتنہ بر۔

وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعته وحاصله انه يزيد  
بزيادة الازمان لما انه عرض لا يقر الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل  
بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلاً۔

## ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ ایمان پر ثبات قدم رہنا اور دوامت، ایمان پر زیادتی ہے ہر ساعت میں اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان ازمان کے زیادہ ہونے سے زیادہ ہوتا ہے اسوجہ سے کہ ایمان عرض ہے جو بغیر تجدد امثال کے باقی نہیں رہے گا اور اس میں تکرر ہے اسلئے کہ شئی کے معدوم ہونیکے بعد اس کے مثل کا حصول کچھ زیادتی نہیں ہے جیسے مثلاً جسم کی سیاہی میں۔

## تشریح

حضرت امام ابوحنیفہؒ شافعی ہونیکیے باوجود ایمان میں کمی بیشی کے قائل نہیں ہیں انھوں نے ان آیات کا جواب جو ایمان کی زیادتی پر دلالت ہیں یہ دیا کہ ایمان پر دوامت اور اس پر استمرار کو ایمان میں اضافہ ہو گا شارح فرماتے ہیں کہ ان جیسے کلام کا حاصل یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت تصدیق ہے اور تصدیق علم ہے اور علم عرض ہے اور عرض کی بقا بغیر تجدد امثال کے ہوتی نہیں کیونکہ اشاعہ کا یہی خیال ہے کہ اعراض کی بقا محال ہے لہذا تجدد امثال کے طریقہ پر ایمان کی بقا کو زیادتی سے تغیر کر دیا گیا ہے شارح اس جواب پر اعتراض کرتے ہیں کہ اگر ایمان کی بقا تجدد امثال کے طریقہ پر یائیں تو ایک شئی کے فنا ہونیکے بعد جو اس کا مثل آیا وہ زیادہ کہاں ہوتا ہے بلکہ اول کے مثل ہوتا ہے جیسے جسم جو رہے اور اس کی سیاہی عرض ہے اور اس سیاہی کی بقا تجدد امثال کے طریقہ پر ہے مگر نفسِ سیاہی میں اضافہ کچھ نہیں ہوتا بلکہ وہی سیاہی جوں کی توں رہتی ہے تو یہی حال ایمان کا ہو گا کہ جوں کا توں رہے گا اضافہ کہاں سے اسلئے کہ جواب درست نہیں

ہے۔ مگر شارح کا اعتراض غلط ہے چونکہ یہاں گفتگو بحث فلسفی میں نہیں بلکہ امر شرعی میں ہے اور اگر ایمان کی بقا پر تجدد و امثال کے طریقہ پر مانی جاتے تو جو تصدیق وجود خارجی کے اعتبار سے ختم ہو گئی وہ شرعی حکم کے اعتبار سے باقی ہے اور متاعِ حسنات و سیئات کا ہیو، حال یہاں ہوتا ہے، تو جب شرعاً پہلی تصدیق باقی رہی اور دوسری اس کی جگہ لگ گئی تو اس کو اضافہ کہنے میں کیا مضائقہ ہے اسلئے شارح کا اعتراض محلِ تامل ہے۔

**تنبیہ ۱۱ :-** بالفاظ دیگر شارح کی خدمت میں یوں بھی عرض کیا جاسکتا ہے کہ جو جب کی مراد وہ نہیں ہے جو آپ نے بھی، بلکہ ان کا مطلب صحت یہ ہے کہ ایمان بر ثبات ایک امر معنوی ہے جس کا عقل اعتبار کرتا ہے عرض نہیں ہے کہ آپ کا وار د فرمودہ اعتراض اس پر وارد ہو۔

**تنبیہ ۱۲ :-** جو جب کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ تصدیق عرض ہے اس پر ملامت کی وجہ سے بطریق تجدد و امثال تصدیق کے اعداد و کثرت کا تحقق ظاہر ہے کیونکہ استمرار سے تجدد و امثال کا حصول ہوتا ہوگا اور ہر وقت میں تصدیق کی تعداد میں اضافہ ہوتا رہے گا۔ یہ اتنا بہترین جواب ہے جس سے بہت سے اشکالات حل ہو جاتے ہیں مثلاً کسی کا ایمان انبیاء کے ایمان کے برابر نہیں ہو سکتا، اسلئے کہ انبیاء کی تصدیق میں ایسا استمرار ہے کہ ایک لحظہ کیلئے بھی غفلت نہیں ہوتی کیونکہ وہ معصوم ہیں اور دوسرے لوگ چونکہ معصوم نہیں اسلئے کبھی غلطی سے الاحوال غفلت طاری ہو جاتی ہے اسلئے انبیاء کا ایمان اکثر و ازید بھی ہے اکمل و اقویٰ بھی ہے پھر حسب الاحوال ہی تقریر دوسروں کے ایمان میں بھی جاری ہوگی۔

**تنبیہ ۱۳ :-** امام الحرمین دو شخصوں کا لقب ہے، ان میں سے ایک حنفی المسلک ہیں اور ایک شافعی المسلک، جو حنفی ہیں وہ امام ابوالمظفر یوسف القاضی ابوجہانی ہیں، اور جو شافعی ہیں وہ ابوالمعالی عبدالملک بن عبداللہ بن یوسف ضیاء الدین ہیں جو فیسا پور میں شافعیہ کے رئیس تھے۔ ولادت ماہ محرم ۷۱۴ھ میں ہے اور وفات ۷۷۴ھ میں ہے یہ مکہ میں چار سال رہے اور وہاں تدریس و افتاء کا کام انجام دیا اس وجہ سے امام الحرمین کے لقب سے ملقب ہوئے اور یہاں ہی مجیب ہیں۔

وَقِيلَ الْمُرَادُ زِيَادَةُ ثَمَرَاتِهِ وَاشْتِاقُ نَوَافِلِهِ وَضِيَاءُهُ فِي الْقَلْبِ فَانَّهُ يَزِيدُ بِالْأَعْمَالِ  
وَيَنْقُصُ بِالْمَعَاصِي -

اور کہا گیا ہے کہ مراد ایمان کے ثمرہ کا زیادہ ہونا ہے اور اس کے نورا و درجہ کا روشن ہونا ہے  
دل میں اسلئے کہ یہ اعمال سے زیادہ ہوگا اور گناہوں سے کم ہوگا۔

جو آیات ایمان کے زیادہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں بعض حضرات نے ان کا یہ جواب دیا ہے کہ اعمال  
والی طاعات سے ایمان کے ثمرات میں اضافہ ہوتا ہے یعنی قلب میں رقت اور صفائی اور اللہ کا

ترجمہ

تشریح

قرب حاصل ہوتا ہے اور نور ایمانی میں اضافہ ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ طاعت سے نور ایمانی میں اضافہ ہوگا اور معاصی سے نور ایمانی کم ہوتا جائیگا۔ حضرت مجدد الف ثانیؑ اپنے رسالہ زبدۃ الرسل میں فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ ابو بکر کی جو تم لوگوں پر فضیلت ہے نماز اور روزوں کی کثرت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے دل میں الٰہی حبس ہے اسکی وجہ سے فضیلت ہے، تو اس سے مراد وہی ایمانی نور کی چمک کی زیادتی اور اس کے شہرت کی زیادتی ہے بقول امام الحرمین غفلت کا نہ آتا ہے۔

**تنبیہ**۔ حضرت شارح نے نور کے بعد ضیاء کو استعمال اسلئے کیا کہ ضیاء نور سے اوکد ہے فرمان باری ہے ”ہُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا“۔

وَمَنْ ذَهَبَ إِلَىٰ اَنْ اَعْمَلَ جُزْءًا مِّنَ الْاِيْمَانِ فَاقْبُولُ مَا لَزِمَ دَاۤءُ وَالنَّفَقَاتِ ظَاهِرٌ وَلِهٰذَا اَقِيلَ اِنْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ فَرَجٌ مُّسْتَلَمٌ كَوْنِ الطَّاعَاتِ جُزْءًا مِّنَ الْاِيْمَانِ۔

**ترجمہ**

اور جو گئے ہیں اس بات کی جانب کہ اعمال ایمان کا جزو ہیں تو ایمان کا زیادتی اور کمی کو قبول کرنا ظاہر ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ یہ مسئلہ طاعت کے جزو ایمان ہو چکی فرج ہے۔

**تشییع**

یہاں سے شارح یہ فرماتے ہیں کہ دراصل ایمان کی کمی بیشی کا مسئلہ اس پر مقرر ہے کہ اعمال ایمان کا جزو ہیں یا نہیں جو اعمال کو ایمان کا جزو مانتا ہے وہ کمی بیشی کا قائل ہے اور جو نہیں مانتا وہ کمی بیشی کا قائل نہیں ہے جس کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے کیوں کہ کمی بیشی اعمال میں ہو سکتی ہے، یقین میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔

وَقَالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ لَا نَسْلَمُ اَنْ حَقَّقَتِ التَّصَدِيقُ لَا تَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ بَلْ تَقَاوُتُ قُوَّةً وَضَعْفًا لِّلْقَطْعِ بِاَنْ تَصْدِيقُ الْاَمْرِ لَيْسَ بِتَصْدِيقِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلِهٰذَا اَقَالَ اَبْرَاهِيْمُ عَلَيْكَ السَّلَامُ وَلَكِنْ لِّیُطْمَئِنُّ قَلْبُیْ۔

**ترجمہ**

اور فرمایا بعض محققین نے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ تصدیق کی حقیقت تیزی اور کمی کو قبول نہیں کرتی بلکہ یہ متفاوت ہوتی ہے قوت اور ضعف کے اعتبار سے اس بات کے یقین ہو چکی وجہ سے کہ افزائمت کی تصدیق بنی علیہ السلام کی تصدیق کے مثل نہیں ہے۔ اور اسی وجہ سے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا تاکہ میرا دل مطمئن ہو جائے۔

**تشییع**

قاضی عضد الدینؒ نے موافقت میں فرمایا ہے الحق اور المصدقین قبل الزیادۃ والانتفاء



اسی کو شارح فرماتے ہیں کہ بعض محققین نے یہ کہا ہے کہ یہ تسلیم نہیں ہے جو مجبور فرماتے ہیں کہ حقیقت تصدیق کی بیشی کو قبول نہیں کرتی بلکہ حقیقت تصدیق میں قوت و ضعف کے اعتبار سے تفادیت ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ امت میں سے کسی کی تصدیق نبی علیہ السلام کی تصدیق کے برابر نہیں ہو سکتی اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کے مذکورہ فرمان سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے۔

**تنبیہ:** ہم بار بار عرض کر چکے ہیں کہ تصدیق میں باعتبار کیفیت قوت و ضعف ہوتا ہے مگر باعتبار کیفیت کمی بیشی نہیں ہوتی اور یہ امر مسلم ہے کہ تمام اہل جنت اور ملائکہ اور انبیاء اور تمام علماء و صلحاء اور فخرائے ایمان کے ساتھ اقصاف میں برابر ہیں کیونکہ اگر تصدیق بطریق تحقیق حاصل نہیں ہے تو یہ ظن کا مرتبہ ہوگا جو مقام اعتقاد میں مفید نہیں آسکتا کہ اصول مسلم ہے اور عبقری بالظن فی (اور عقدا و یانے تو اصل تصدیق کے ساتھ اقصاف میں کچھ تفادیت نہیں البتہ کیفیت میں تفاوت ہے، کسی کو عین یقین کا درجہ حاصل ہے اور کسی کو علم الیقین کا اور کسی کو حق الیقین کا اس معنی کے اعتبار سے از اولت کا ایمان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر نہیں ہو سکتا اور نہ صدیق اکبرؑ کے برابر ہو سکتا۔

وجہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ جب روح حیوانی تاریکیوں سے پاک ہو جاتی ہے اور انوارِ ملکیت سے منور ہو جاتی ہے تو عقل و دہم پر غالب ہو جاتی ہے ورنہ مستحکماً اسکے برعکس ہوتا ہے، اسی وجہ سے میت سے جامد و محض ہونیکے باوجود قوت ہونے لگتا ہے، تو انبیاء کے قلوب و عقول اور ایسے ہی صدیقین و صلحاء کے قلوب صاف شفاف ہو جاتے ہیں، اسلئے باعتبار کیفیت فرق کا ہونا امر لازمی ہے مگر ہماری گفتگو کیفیت میں ہے اس میں کمی بیشی نہیں ہوتی، اس سلسلہ میں ہماری سابق تقریر ذہن نشین رکھی جائے کہ اگر کمی آجائے تو کھرا جائے اور زیادتی ہو جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ منجی عن النار ہوئے کیلئے کیا مقدار سابق ناکافی ہے۔

**تنبیہ:** آیت کی تشریح ”وَلَا قَالَ ابْرَاهِيمَ رَبِّ ارْزُقْنِي كَيْفَ أَخِي الْمَوْفِقُ قَالَ اُولَئِكَ تُؤْمِنُ فَانِطَلَّ فَانْجَى الْفُتَيَّمَيْنِ لِقَابِ“ (الاحق)، (اور اس وقت کو یاد کرو کہ جب ابراہیمؑ نے کہا ہے پروردگار مجھے دکھا دے تو کہے مردوں کو زندہ کرے گا، فرمایا کیا تو نے یقین نہیں کیا، کہا کیوں نہیں، لیکن اس واسطے چاہتا ہوں کہ میرے دل کو تسکین ہو جائے)

خلاصہ یہ ہوا کہ یقین پورا امتحان صرف عین الیقین کے خواستگار تھے جو مشاہدہ پر موقوف ہے۔ لہذا حسب ارشاد باری حضرت ابراہیمؑ چار جانور لائے ایک مرغ، ایک مور، ایک کوا، ایک کبوتر اور چار دلوں اپنے ساتھ بلایا، انہیں اپنے سرے اور بالوں سے اٹے لگیں پھر چار دلوں کو زندہ کر دیا پھر ایک پہاڑ پر چار دلوں کے سر رکھے ایک پر پتھر رکھے ایک پر پاؤں، یکے پہلے برج میں کھڑے ہو کر ایک کو پکارا اس کا سر اٹھ کر ہوا میں کھڑا ہوا پھر دھڑلا پھر دھڑلا گئے پھر بائیں، وہ دھڑلاتا ہوا چلا آیا پھر سی طرح چاروں آگئے (والتفصیل فی مقام آخر)

بقدر مناجات، آخر وهو ان بعض القدریت ذہب الی ان الایمان هو المعرفة، واطبق

عَلَمًا وَنَا عَلَافِ سَادَہٗ اَنْ اهل الکتاب کانوا یعرفون نبوة محمد، علیہ السلام کما کانوا  
 یعرفون ابناءہم مع القطع بکفرہم لعدم التصدیق ولان من الکفار من کان یعرف الحق  
 یتقیا واما کان ینکر عبادا واسلمکبارا قال اللہ تعالیٰ وَجَعَلْنَا وَاٰیٰکَ اَوْاسِیْتُمْ اَنْفُسَہُمْ  
 فَلَا یُجِبُہُمْ مِنْ بَیْکَانَ الْفَرَقِ بَیْنَ مَعْرِفَةِ الْحُكَمِ وَاسْتِیْقَانِہَا وَبَیْنَ التَّصَدِیقِ بِہَا  
 وَاعْتِقَادِہَا لِیُصَحَّ کَوْنُ الثَّانِی اِمَانًا دُونَ الْاَوَّلِ۔

## ترجمہ

یہاں ایک دوسری بحث باقی رہ گئی اور یہ ہے کہ بعض قدر یہ اس طرف گئے ہیں کہ ایمان معرفت  
 ہے اور ایمان علم ہے اس کے فائدہ پر اتفاق کیا ہے اس لئے کہ اہل کتاب بحولہ اللہ علیہ وسلم  
 نبوت کو اس طرح پہچانتے تھے جیسا کہ اپنے بیٹوں کو یقین کے نہ ہونے کی وجہ سے ان کے کفر کے یقینی ہونے کے باوجود  
 اور اس لئے کہ کفار میں سے جو ایسے تھے جو بالیقین حق کو پہچانتے تھے اور خدا و استبار کی وجہ سے انکار کرتے تھے  
 فرمان باری سے جو جحد و ایہا واستیقننا انفسہم، تو ضروری ہے فرق بیان کرنا احکام کی معرفت واستیقان  
 کے درمیان اور احکام کی تصدیق اور اعتقاد کے درمیان تاکہ دوسرے کا ایمان ہونا صحیح ہو سکے نہ اول کا۔

## تشریح

یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ ایمان کی بحث میں ایک بحث اور باقی رہ گئی وہ بھی پوری ہونی چاہئے  
 اس گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ ایمان کے سلسلہ میں اہل قبلہ کے پانچ اقوال ہیں۔ (۱) ایمان محض تصدیق  
 قلبی ہے جیسا کہ ابوحنیفہ کا قول ہے (۲) تصدیق و اقرار اس کا بیان ابھی گزر رہا ہے (۳) تصدیق و اقرار و اعمال جیسا کہ  
 محمد بن اور معتزلہ اور خوارج کا مسلک ہے (۴) فقط اقرار جیسے کہ امام کا مذہب ہے (۵) ایمان فقط معرفت کا نام  
 ہے، یہ قدر یہ کہ مذہب۔ پہلے چاروں مذہبوں پر تفصیلی گفتگو ہو چکی ہے، قدر یہ کہ مسلک باقی رہ گیا ہے، انکا  
 عقیدہ یہ ہے کہ ایمان معرفت کا نام ہے اس قول کے نطان پر ہمارے علماء کا اجماع ہے کیونکہ یہود کو نبی قرآنی  
 معرفت حاصل تھی حالانکہ ان کا کفر متعین ہے کیونکہ لغض معرفت بغیر تصدیق کے ناکافی ہے، اور کچھ کفار  
 بھی ایسے تھے کہ انکو معرفت کیا بلکہ یقین حاصل تھا مگر تصدیق نہیں تھی اس لئے ان کو کافر کہا گیا ہے تو شارح  
 فرماتے ہیں کہ جب بات یوں ہے کہ معرفت واستیقان سے مؤمن نہیں ہوگا اور تصدیق و اعتقاد سے مؤمن ہو جائے  
 تو ان کے معنی کے درمیان فرق کو دینا ضروری ہے لہذا اب شارح فرق بیان کرنے میں مشغول ہوں گے، لیکن  
 ہماری تہدید گفتگو مد نظر ہے تو کوئی اشکال نہیں ہوگا اور حلا صاف واضح ہو جائیگا کہ یہود معرفت کے  
 باوجود اور کفار کو معرفت کے باوجود اور آل فرعون کو یقین کے باوجود اور ایسے ہی ابوطالب و معرفت و یقین  
 کے باوجود کیوں کافر کہا گیا ہے۔ اور فکر کی اقسام اربعہ جو ہم عرض کرتے ہیں مد نظر میں تو کوئی اشکال نہ ہوگا  
**تنبیہ:**۔ فرمان باری ہے الَّذِیْنَ اٰتٰیہَاہُمُ الْکِتٰبَ یَعْرِضُوْنَہَا کَمَا یُعْرِضُونَ اَبْنَاءَہُمْ فَلَوْ کَانَ  
 کِتٰبَہٗ ذٰی رَہْ اُنْکُرُوْا (نبی علیہ السلام کو) اپنے بیٹوں کی طرح پہچانتے ہیں یعنی اہل کتاب (یہود) آپ کے

نسب و فیاء و مولد و مسکن و صورت و شکل و اوصاف و احوال سب کو جانتے ہیں جسکی وجہ سے ان کو آپ کا علم اور نبی موعود ہونیکا ایسا یقین ہے جیسے بہت سے لوگوں میں اپنے بیٹوں کو بلا تامل و تردد پہچانتے ہیں مگر اس امر کو بعض تو ظاہر کرتے ہیں اور بعض دیدہ و دانستہ امر حق کو چیلے ہیں۔

دوسری آیت وَجَدُوا فِيهَا أَنْفُسَهُمْ ظَنًّا وَعِلْقًا اور ان کا انکار کیا حالانکہ ان کا یقین کر چکے تھے اپنے جی میں یہ انسانی اور غزور سے یعنی جب فرعون اور آل فرعون کی آنکھیں کھولنے کیلئے وقتاً فوقتاً نشانیاں دکھلاتیں کہیں تو کہنے لگے کہ یہ سب جاوے حالانکہ ان کے دلوں میں یقین تھا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام ہیں اور جو بڑائی دکھا رہے ہیں یقیناً خدائی نشان ہے جاو، شعبہ اور نظر بندی نہیں مگر محض بے ایمانی اور غرور و تکبر سے جان بوجھ کر اپنے ضمیر کے خلاف حق کی تکذیب اور سچائی کا انکار کر رہے تھے۔

وَالْمَذْكُورُ فِي كَلَامِ بَعْضِ الْمَشَايِخِ أَنَّ الْقَصْدَ لِقِ عِبَارَةِ رِبْطِ الْقَلْبِ عَلَى مَا عِلْمُ مِنَ الْخَبَرِ الْمَخْبُورِ وَهُوَ مَرَكَبِي يَثْبُتُ بِاخْتِيَارِ الْمَصْدُقِ وَلِذَا يَثَابُ عَلَيْهِ وَيَجْعَلُ رَأْسَ الْعِبَادَاتِ بِخِلَافِ الْمَعْرِفَةِ فَإِنَّهَا رَسْبًا يَجْعَلُ بِلَا كَسْبٍ كَمَنْ وَقَعَ بِصِيٍّ عَلَى جِسْمٍ فَحَصَلَ لَهُ مَعْرِفَةٌ إِنَّهُ جَدَارٌ وَحَجَرٌ وَهَذَا مِمَّا ذَكَرَهُ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ أَنَّ الْقَصْدَ لِقِ هُوَ أَنَّ تَسْلُبَ بِاخْتِيَارِ الْمَصْدُقِ إِلَى الْمَخْبُورِ حَتَّى لَوْ وَقَعَ ذَلِكُ فِي الْقَلْبِ مِنْ غَيْرِ اخْتِيَارٍ لَمْ يَكُنْ تَصَدِيقًا وَإِنْ كَانَ مَعْرِفَةً۔

**ترجیہ** اور چونکہ ورے مشائخ کے کلام میں وہ یہ ہے کہ تصدیق مراد ہے دل کے اتفاق کرنے سے اس چیز پر جو بخیر کے خبر دینے سے معلوم ہوئی اور یہ امر کسی ہے جو مصدق کے اختیار سے ثابت ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اس پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کو تمام عبادات کی بزرگوار و اگلیا ہے بخلاف معرفت کے اس لئے کہ معرفت بسا اوقات بغیر کسبے حاصل ہو جاتی ہے جیسے اس کی نظر کسی جسم پر پڑی تو اس کو اس بات کی معرفت حاصل ہو گئی کہ یہ دیوار ہے یا پتھر ہے اور یہ وہ بات ہے جسکو بعض محققین نے ذکر کیا ہے یعنی تصدیق یہ ہے کہ تو اپنے اختیار سے صدق کو بخیر کی جانب منسوب کرے یہاں تک کہ اگر یہ بغیر اختیار کے دل میں واقع ہو جائے تو یہ تصدیق نہیں ہے اگرچہ معرفت ہے۔

**تشریح** یہاں سے شارح ان دونوں کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ بعض مشائخ کے کلام میں مذکور ہے کہ تصدیق کہتے ہیں ربط القلب علی ما علم من اخبار الخیر کو یعنی بخیر کی خبر دینے کی نفس کی اس پر تسکین ہو اور اطمینان ہو اور اس کے مقصد پر عمل ہو اور رد اور انکار اور عناد و استکبار سے پرہیز ہو یہ تصدیق ہے اور یہ امر کسی ہے اور امر اختیار ہے جو مصدق کے اختیار سے حاصل ہوتا ہے،



## تشریح

چیز بمکو حاصل ہوگی وہ اذعان ہے اور اس نسبت کو قبول کر لینا ہے اور یہی تصدیق اور انکسار اور اثبات اور ایلحاق کے معنی ہیں ماقبل میں بعض محققین نے تصدیق اور معرفت کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ثابت کی ہے۔ نیز یہ کہلے کہ تصدیق امر اختیاری اور کسی ہے شارح کو اس پر اعتراض ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل میں واضح کیا جا چکا ہے کہ تصدیق ایمانی اور تصدیق منطقی دونوں متحد ہیں اور یہ بھی مسئلہ ہے کہ تصدیق منطقی علم ہے صاحب سلم نے کہا ہے وہما کو عان متباثبات وکن الا درالک، تو جب تصدیق منطقی علم ٹھہری تو بھی مسلم ہے کہ علم کیفیات نفسانیہ میں سے ہے اور نفسانی کیفیت اس حقیقت کو کہا جاتا ہے جس کا قیام ایسی ذات کے ساتھ ہو جس میں نفس وروح ہو مثلاً اس میں حیات، و قدرت و ارادہ وغیرہ ہو بہر حال کیفیت عرض کی الگ ایک قسم ہے اور فعل عرض کی دوسری قسم ہے اسی وجہ سے آپ عقولات عشر میں کیفیت کو الگ باؤگے اور فعل کو الگ اور ادھر قاعدہ یہ مقرر ہے کہ عرض کی انواع میں کس میں تباہی ہے ان میں سے بعض بعض پر صادق نہیں آسکتی جب فعل یہ ہے کہ تو معلوم ہوگا کہ وہ تصدیق جو کیفیت سے فعل نہیں ہو سکتا لہذا تصدیق کو فعل اختیاری کہنا اور معرفت کو اس سے عام کہنا غلط ہو گیا۔ ملا نا اذ التصور نا اذہ سے اس پر دلیل پیش کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے مثلاً حدوث اور عالم کے درمیان کی نسبت کا بغیر اثبات و نفی کے تصور کیا پھر ہمیں شک ہوگا کہ یہ نسبت اثبات کے ساتھ ہے یا نفی کے ساتھ پھر ہم نے اس کے اوپر دلائل قائم کر کے جان لیا کہ یہ نسبت اثباتی ہے اور عالم حادث ہی ہے تو دلائل قائم ہونے کے بعد جو چیز نہیں حاصل ہوتی ہے اسی کو انھان کہتے ہیں اور اسی کو قبول النفس لتلک النسبہ کہتے ہیں۔ اور اسی کو حکم اور اسی کو تصدیق اور اسی کو اثبات اور اسی کو ایلحاق کہتے ہیں۔ بہر حال نام مختلف ہیں مگر اسرار کے اختلاف کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ اعتبار اس کا ہوگا کہ اس کو علم کہتے ہیں جو کیفیت ہے اور اسی کیفیت کو اذعان اور قبول کہتے ہیں۔ ادھر تمام مناققہ اور تلافی اس بات پر متفق ہیں کہ جو علم برہان و دلیل سے حاصل ہو تسلسلہ خواہ اس کو اذعان کہو یا کچھ اور، یہ اضطراری ہو تسلسلہ اختیار نہیں ہوتا لہذا پھر بعض محققین کا تصدیق کو اختیاری کہنا غلط ہوگا۔

نَحْمُ تَحْصِيلَ تِلْكَ الْكَيْفِيَّةِ يَكُونُ بِالْاِخْتِيَارِ فِي مَبَاشَرَةِ الْاَسْبَابِ وَصُورِ النَّظَرِ وَرَفْعِ الْمَوَازِينِ وَتَحْذُوكَ وَبِهَذَا لَا عَدْبَارَ رَفْعِ الْفُكْلِيَّةِ بِالْاِيْمَانِ وَكَانَ هَذَا اَهْوَا الْمَرَادِ بَلْ كَوْنُهَا سَبَبًا لِاخْتِيَارِهَا۔

## ترجمہ

ہاں اس کیفیت کی تحصیل اختیار سے ہوتی ہے اسباب کے استعمال کرنے میں اور نظر و فکر کو کام میں لانے میں اور موازنے کو اٹھانے میں اور اس کے مثل میں اور اس اعتبار سے واقع ہوگا ایمان کا مکلف بنانا اور گو یا کہ یہی مراد ہے اس کے کسی اختیاری ہونے کی۔

## تشریح

یہاں سے شارح اپنے کئے ہوئے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ تصدیق تو اضطراری ہے مگر اس کی تحصیل کے اسباب اختیاری ہیں لہذا مبداء کا اعتبار کرتے ہوئے اسکو اختیاری شمار کرتے ہوئے اس کا مکلف بنا دیا گیا پھر خود ہی فرماتے ہیں کہ جن لوگوں نے اسکو کسی اور اختیاری کہا ہے ان کی مراد بھی یہی ہوگی یعنی انھوں نے مبادی کے اعتبار سے اسکو کسی اور اختیاری قرار دیا ہے۔  
 فی مباحثہ الاسباب الخ۔ حوت جارا اختیار کے متعلق ہے اور اسباب مراد صغریٰ اور کبریٰ کی ترتیب، اور صرف النظر سے مراد قوت عاقلہ کو تحصیل تصدیق کی جانب متوجہ کرنا ہے دفع الموانع سے دیگر جانوں سے بے التفاتی ہو جائے۔ تاکہ ہمتن مقصود کی جانب توجہ مبذول ہو جائے۔ و نحو ذلک سے اشکال اربعہ کی شرائط استباح کی رعایت کی جانب اشارہ ہے۔

**تنبیہ:** شارح اس بات کے پیچھے پڑے ہوئے ہیں کہ تصدیق ایمانی اور منطقی ایک ہیں اس پر اعتراض ہو، اور ترجیح باقیل میں کہہ چکے ہیں کہ یہ دونوں متحد نہیں بلکہ تصدیق منطقی علم کی قسم ہے اور تصدیق ایمانی یہ فعل ہے نہ کہ کیفیت لہذا الب کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا، مگر شارح کو قصد ہے اور اپنی تمام کتابوں میں ان کے اتحاد کے پیچھے تلے ہوئے ہیں حالانکہ کتب منطق سے بدیہہ جو بات ثابت ہوئی ہے وہ اس کے خلاف ہے قدر۔

ولا یکن فی حصول التصدیق المعرفة لانها قد تكون بدون ذلک نعم یلزم ان تكون المعرفة یقینیة المکتسبة بالاختیار تصدیقاً ولا بأس بذلک لانها قد یحصل المعنى الذى یعبر عنه بالفارسیة بکرویدن ولبس الایمان والتصدیق سوى ذلک وحصولاً للکھار المعاندین المنکرین ممنوع وعلی تقدیر الحصول فتکلفینهم بانکارهم باللسان واصرارهم علی العناد والاستکبار وما هو من علامات التکذیب والانکار۔

## ترجمہ

اور تصدیق کے حصول میں معرفت کافی نہیں اس لئے کہ معرفت کبھی بغیر اس کے حاصل ہو جاتی ہے، ہاں یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ معرفت یقینیہ جسکو اختیار سے حاصل کیا جائے تصدیق ہو جائیگی اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ اس وقت میں وہ مخی حاصل ہو جائیں گے جسکو فارسی میں گردیدن سے تعبیر کیا جا سکے اور ایمان اور تصدیق اس کے علاوہ نہیں ہے اور اس کا حاصل ہونا ان کفار کو جو معاندین و منکرین ہیں ممنوع ہے اور حصول کی تقدیر پر انکی تکفیر ان کے زبانی انکار اور ان کے عناد اور استکبار پر اصرار کی وجہ سے ہوگی اور ان پر جزوں پر اصرار کی وجہ سے ہوگی تو تکذیب اور انکار کی علامتیں ہیں۔

## تشریح

جب شارح سابق جھگڑے سے فارغ ہو گئے تو اب فرماتے ہیں کہ تصدیق کے لئے محض معرفت کافی نہیں اس لئے کہ معرفت بسا اوقات اضطراب حاصل ہو جاتی ہے مثلاً پیغمبر سے کوئی

معجزہ دیکھ لیا معرفت حاصل ہو گئی مگر کسب اختیار نہیں پایا گیا اسلئے اس معرفت کی بنیاد پر اس کو مؤمن نہیں کہا جائیگا۔

**سوال :-** اچھا بتائیے اگر کسی کو معرفت اختیار سے حاصل ہو تو وہ مؤمن ہے یا نہیں؟  
 شارح نے جواب دیا کہ جب معرفت یقینہ کسب و اختیار سے حاصل ہو گئی اور تسلیم و انقیاد اس کے ساتھ پایا گیا تو یہ تصدیق ہے خواہ تم اس کو معرفت ہو یا تصدیق بات ایک ہی ہے کیونکہ مقصود اصلی گردین یعنی تسلیم و انقیاد کا تحقق ہے سودہ ہو گیا یا نہ آیا ایمان ہے۔

**سوال :-** ایسی معرفت تو کفار کو بھی حاصل ہو جاتی ہے؟  
**جواب :-** غلط ہے تسلیم و انقیاد مقصود ہے جو تصدیق کے لئے ضروری ہے۔ جواب ہو گیا مگر شارح پھر فرماتے ہیں کہ اگر بالفرض تصدیق مان بھی لیں تو علامات تکذیب اور عناد و استکبار موجود ہے جو تصدیق کے منافی ہے اسلئے انکی تکفیر کی جائے گی۔

وَالْإِيمَانُ وَالْإِسْلَامُ وَاحِدٌ لَّانَ الْإِسْلَامَ هُوَ الْخُضُوعُ وَالْإِنْقِيَادُ مَعْنَى قَبُولِ  
 الْأَحْكَامِ وَالْإِذَاعِ بِهَا وَذَلِكَ حَقِيقَةُ التَّصَدِيقِ عَلَى مَا مَرَّ وَيُؤَيِّدُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى  
 فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَبِالْجَمْعَةِ  
 لَا يُصِحُّ فِي الشَّرْعِ أَنْ يُحْكَمَ عَلَى أَحَدٍ بِأَنَّهُ مُؤْمِنٌ وَلَيْسَ مُسْلِمًا وَمُسْلِمٌ وَلَيْسَ مُؤْمِنٌ وَلَا يُفَضَّلُ  
 بِلُحْدٍ تَهْمًا سِوَى ذَلِكَ۔

**ترجمہ :-** اور ایمان اور اسلام ایک ہیں اسلئے کہ اسلام وہ خضوع و انقیاد ہے احکام کو قبول اور احکام کے اذعان کے معنی میں اور یہی تصدیق کی حقیقت ہے اس تفصیل کے مطابق جو گزر گئی اور فرماں باری فخر جناب اس کا مؤید ہے اور حاصل کلام شریعت میں یہ بات صریح نہیں کہ کسی پر یہ حکم لگا دیا جائے کہ یہ مؤمن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم اور مؤمن نہیں ہے اور ہم اس کے علاوہ ان دونوں کی وحدت سے کچھ اور مراد نہیں لیتے۔

**تشریح :-** حضرت مصنفؒ نے فرمایا کہ ایمان اور اسلام دونوں ایک چیز ہیں، پھر شارح نے اسکی تفصیل کرتے ہوئے فرمایا کہ اسلام خضوع و انقیاد کو کہتے ہیں اور یہی حقیقت تصدیق کی بھی ہے جس سے معنی ہو کہ ایمان و اسلام میں نسبت تساوی ہے۔ پھر شارح نے فرمایا کہ ہماری مراد ایمان و اسلام کی وحدت سے یہ ہے کہ شریعت میں کسی شخص پر یہ حکم نہیں لگا جا سکتا کہ وہ مؤمن ہے اور مسلم نہیں ہے، یا مسلم ہے اور مؤمن نہیں ہے۔ شارح نے ان دونوں کا اتحاد ثابت کرنے کے لئے ایک آیت سے استدلال کیا ہے کہ

آیت میں مؤمنین اور مسلمان کا مصداق ایک ہے آیت یہ ہے فاخر جنہما کان فیہ ائمن المؤمنین فماتوا بعد ما غدر بیت من المسلمین، پھر بجا نکالام نے جو تھا وہاں ایمان والا پھر نہ پایا مرنے اس جنگ مسلمانوں کے ایک گھر کے سوار، یعنی اللہ تعالیٰ نے قوم کو طو کی سزا کیواسطے فرشتے بھیجے تاکہ نکر رسا کر انکو ہلاک کر دیں اور اس رستی میں صرف ایک حضرت لوٹا کا گھرانا مسلمان گھرانہ تھا اس کو لٹرسا غذا سے بچا لیا باقی سب تباہ کر دیئے گئے تو اسی ایک گھرانے کو مؤمنین سے اور مسلمین سے تعبیر کیا گیا ہے جس سے ان دونوں کا اتحاد ثابت ہے۔

**تشریح:** - حضور کے معنی عاجزی کرنا اور فروتنی کرنا، انقیاد کے معنی متابعت اور پیروی کرنا۔ پھر شارح نے حضور و انقیاد کی تفسیر اذعان اور قبول احکام سے فرمائی ہے جس سے ان دونوں کا اتحاد ثابت ہو گیا۔

و ظاہر کلام المشائخ اھم ارادوا عدم تغایرھما بجمعۃ امت لا ینفک احدھما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفہوم کما ذکر فی الکنایت من ان الایمان ہو تصدیق اللہ تعالیٰ فیما اخبر من اوامرہ و نواہیہ و الاستسلام ہو الانقیاد و الخضوع لا لویہت، وذا لا یتحقق الا بقبول الامر و النعمی لا یمان لا ینفک عن الاسلام محکمًا فلا تغایران۔

## ترجمہ

اور شارح کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ انھوں نے ان دونوں کے عدم تغایر سے مراد یہ ہے کہ انہیں سے ایک دوسرے سے منفک (علیحدہ) نہیں ہوتا مفہوم کے اعتبار سے اتحاد کا ارادہ نہیں کیا ہے جیسا کہ کفار یہ میں مذکور ہے کہ ایمان اللہ کی تصدیق ہے ان احکام کے بارے میں جو اس نے اپنے اوامر اور نواہی کے متعلق خبر دی اور اس کی الوہیت کا انقیاد اور خضوع ہے اور یہ (انقیاد و خضوع) امر اور نہی کو قبول کے بغیر محقق نہیں ہوگا تو حکم کے اعتبار سے ایمان اسلام سے منفک نہیں ہے لہذا ان دونوں میں تغایر نہیں ہے۔

## تشریح

شارح نے فرمانا چاہتے ہیں کہ مشائخ نے جہاں ایمان اور اسلام میں نسبت تساوی (اتحاد) ثابت کی ہے ان کی مراد اس اتحاد سے اتحاد لغوی نہیں و نہ ظاہر ہے کہ لغوی اعتبار سے دونوں کے مفہوم میں تغایر ہے بلکہ انکی مراد اتحاد سے اتحاد اصطلاحی ہے جو متکلمین کے نزدیک اصطلاح مقرر ہے نہ غیرین کے درمیان انفکاک درست ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان حکم شرعی کے اعتبار سے انفکاک نہیں ہے اسی عدم انفکاک کو اتحاد سے تعبیر کیا گیا ہے۔ پھر شارح بطور دلیل کے صاحب کفایہ کا فرمان پیش کرتے ہیں انھوں نے کفایہ میں کہا ہے کہ اللہ کے اوامر اور نواہی کی تصدیق ایمان اور اس کی الوہیت (معبودیت) کے سامنے انقیاد اور خضوع کو اسلام کہتے ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ جب تک امر و نہی کی تسلیم اور قبول کا تحقق نہ ہوگا تو انقیاد و خضوع کہاں سے آجیگا۔ لہذا اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ ان دونوں میں عدم انفکاک اور عدم تغایر ہے،



کیونکہ تغایر الفکاک کی فرع ہے اور الفکاک ہے نہیں تو تغایر بھی نہ ہوگا۔ خلاصہ کلام جب اسلام انبیاء و کرم کے معنی میں ہوگا تو ان دونوں کا اتحاد ظاہر ہے۔

**تنبیہ:** :- اوامر و نواہی تو از قبیل الشارح ہے پھر انکو صاحب کفایہ نے خبر کیسے کہدیا؟  
**جواب:** :- اوامر و نواہی سے مراد احکام و مسئلہ ہیں جن کا مجزہ ہونا ظاہر ہے۔ **جواب:** :- کبھی متضمن ہوں کر متضمن مراد لیا جاتا ہے اور حکم دینا اس بات کو متضمن ہے کہ یہ خبر دی گئی ہے کہ یہ واجب ہے اور نہی میں یہ خبر دی گئی ہے کہ یہ حرام ہے۔ **جواب:** :- اوامر و نواہی سے مراد مکمل مامورات و نہیات ہیں انکا خبر ہونا ظاہر ہے۔

وَمَنْ أَثَبَتَ التَّغَايِرَ فَقَالَ لَكُمْ مَا حَكَمَ مِنْ أَمْنٍ وَلَمْ يَسْلَمْ وَأَوْسَلَمْ وَلَمْ يُؤْمِنْ، فَإِنْ أَثَبَتَ لِأَحَدٍ هَذَا حَكْمًا لَيْسَ بِثَابِتٍ إِلَّا خَرَفَ بِهَا وَلَا فَقَدْ ظَهَرَ بَطْلَانُ قَوْلِهِ۔

**ترجمہ:** اور جو ان دونوں کے درمیان تغایر کو ثابت کرے تو اس سے کہا جائیگا کہ اس شخص کا کیا حکم ہے جو ایمان لایا اور اسلام نہیں لایا، یا اسلام لایا اور ایمان نہیں لایا، تو اگر وہ ان دونوں میں سے ایک کیلئے ایسا حکم ثابت کر دے جو دوسرے کیلئے ثابت نہیں تو ٹھیک ہے ورنہ اس کے قول کا بطلان ظاہر ہو جائیگا۔  
**تشریح:** یہی صاحب کفایہ ہی کا کلام ہے، فرماتے ہیں کہ ہم نے ان دونوں کے درمیان اتحاد ثابت کیا ہے لیکن اگر کوئی ہماری اس بات کو نہ مانے اور ان دونوں کے درمیان تغایر ثابت کرے تو شک ہے کہ وہ اس سے سوال کرے کہ میں نے یہ بتائی کہ ایسے شخص کا کیا حکم ہے جو مؤمن ہے مسلم نہیں، یا مسلم ہے مؤمن نہیں تو اگر وہ اس کا الگ الگ حکم ثابت کر دے تو ٹھیک اس کی بات مانی جاسکتی ہے مگر وہ الگ الگ حکم ثابت نہیں کر سکتا جب تک الگ حکم ثابت نہ ہو سکا تو ہماری بات ثابت ہوگئی کہ دونوں میں اتحاد ہے اور اس کا یہ قول باطل ثابت ہوا کہ دونوں میں تغایر ہے۔ اب صاحب کفایہ کا کلام ختم ہو گیا۔  
 حاشیہ: رمضان آفندی میں بطلان قول کے بعد اسی کلام الکفایہ لکھا ہے یہ بالکل غلط اور بے جڑ ہے۔ فند بڑ۔

فان قيل قوله تعالى قالت الاشواب ائنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا هي في تحقيق الاسلام بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرح لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن. بمقتضى التلطف بكلمة الشهادة من غير قصد يق في باب الايمان۔

**ترجمہ:** پس اگر اعتراض کیا جائے کہ فرمان باری تعالیٰ "قالت الاشواب ائنا قل لم تؤمنوا" صریح ہے بغیر ایمان کے

اسلام کے حقیق ہونے میں، تو ہم جواب دینے کے لئے کہ وہ اسلام جو شریعت میں معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے نہیں پایا جائیگا، اور اسلام آیت میں القیاد ظاہری کے معنی میں ہے بغیر القیاد باطن کے یہ باب ایمان میں ایسا ہے جیسے بغیر تصدیق کے کلمہ شہادت کا تلفظ ہے۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ جو حضرات ایمان و اسلام کے درمیان تفریق ثابت کرتے ہیں وہ اس آیت سے استدلال کر سکتے ہیں جو مذکور ہے اس لئے کہ اس میں اعراب سے ایمان کی نفی کی گئی ہے اور اسلام ثابت کیا گیا ہے لہذا دونوں کے درمیان الفکاک ثابت ہو کر تفریق ثابت ہو گیا۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس اس کا جواب موجود ہے کہ ہم ایمان شرعی کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جیسے اقرار رسانی بغیر تصدیق قلبی کے ایمان نہیں ہے ایسے ہی القیاد ظاہری بغیر القیاد باطنی کے اسلام نہیں ہے اور آیت مذکورہ میں اسلام سے اسلام لغوی یعنی القیاد ظاہری مراد ہے جو جامع موضوع سخن سے خارج ہے درحقیقت یہ اعراب اسلام نہیں لائے تھے بلکہ زمانہ قحط میں بطریق اتفاق عطیات کے لایع شہادین کا تکلم کرتے ہوئے دینہ منورہ حاضر ہوتے تھے اور ساتھ ہی ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو احسان بھی جتا رہے تھے کہ ہم مع اپنے اہل و عیال کے ہجرت کر کے آپ کے پاس آگئے ہیں اور ہم نے عرب کی طرح آپ کوئی جنگ نہیں کی ہے۔ بہر حال آیت سے استدلال نام نہیں ہے

فان قيل قول ما عليه السلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان تحمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكاة وتقوم بمصنات وتحمج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي۔

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے، اسلام یہ ہے کہ تو اس بات کی شہادت دے کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور محمد اللہ کے رسول ہیں اور تو نماز ادا کرے اور زکوٰۃ دے اور رمضان کے روزے رکھے اور بیت اللہ کا حج کرے اگر اس کی طہرت راستہ کی طاقت ہو۔ یہ فرمان نبویؐ اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام اعمال ہیں نہ کہ تصدیق قلبی۔

## تشریح

آنحضرتؐ نے مذکورہ الفاظ میں جو بے رحمت فرمایا مگر جواب میں بتی چیزیں مذکور ہیں اسماعیل سے متعلق ہیں دا، شہادت، اس کا تعلق زبان سے ہے (۲) نماز پڑھنا (۳) زکوٰۃ دینا (۴) روزہ رکھنا (۵) حج کرنا۔ اس ارشاد نبویؐ سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کی حقیقت اعمال ہیں اور ایمان کی حقیقت کے باطن میں آپ بار بار فرماتے رہے ہیں کہ تصدیق قلبی ہے لہذا اب یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایمان اور اسلام میں تعارض نہیں ہے نہ اتحاد۔

**تنبیہ:**۔ حج کے تفصیلی مسائل کتب فقہ میں اقسام استطاعت اصول فقہ اور اقامت وغیرہ کی بحث تفسیر بیضاوی میں آپ پڑھ چکے ہیں۔

قُلْنَا الْمُرَادُ انْ ثَمَرَاتِ الْاِسْلَامِ وَعَلَامَاتِهَا ذٰلِكَ كَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِقَوْمٍ وَفَدِ عَلَيْهِ اَتَدْرُونَ مَا الْاِيْمَانُ بِاللّٰهِ وَحْدًا فَقَالُوا اللّٰهُ وَرَسُولُهُ اَعْلَمَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ شَهَادَةُ اَنْ لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ وَانْ مُحَمَّدًا رَّسُولُ اللّٰهِ وَاَقَامَ الصَّلٰوةَ وَاَيْتَاءَ الزَّكٰوةَ وَصِيَامَ رَمَضَانَ وَاِنْ تَعْطَوْا مِنْ الْمَغْنَمِ الْخَمْسَ وَكَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْاِيْمَانُ بَضْعٌ وَسَبْعُونَ شَعْبَةً اَعْلَاهَا قَوْلُ لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَدْنَاهَا اَمَامَةُ الْاَذَى عَنِ الطَّرِيقِ ۔

### ترجمہ

تو ہم جواب دینے کے مراد یہ ہے کہ اسلام کے ثمرات اور اس کی علامات یہ ہیں جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قوم سے فرمایا تھا کہ جو بطریق ذند آپ کے پاس آئے تھے، کیا تم جانتے ہو اللہ وحدہ پر ایمان لانا کیا ہے تو انھوں نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کے رسول ہی زیادہ جانتے ہیں۔ تو آپ نے فرمایا: کہ اس بات کی شہادت دینا کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور نماز ادا کرنا اور زکوٰۃ دینا اور رمضان کے روزے رکھنا اور یہ کہ تم مال غنیمت میں سے خمس دیا کرو اور جیسا کہ آپ نے فرمایا ہے کہ ایمان کی شہادت اور کچھ شاخیں ہیں ان میں سے اعلیٰ والا لا الہ الا اللہ شہادت اور ان میں سے سب سے ادنیٰ راستہ سے تکلیف دہ چیز کو مٹانا ہے۔

### تشریح

معرض نے پہلی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے ایمان اور اسلام کے درمیان تغایر ثابت کیا تھا۔ شارح جواب دے رہے ہیں کہ اس حدیث سے استدلال درست نہیں کیوں کہ یہاں اسلام کی حقیقت بتانا مقصود نہیں بلکہ اس کی علامات اور اس کے ثمرات اور ایمانی اور اسلامی کام بتانا مقصود ہے جیسا کہ دوسری حدیث میں ایمان کے بارے میں تقریباً یہی ارشاد فرمایا اور تیسری حدیث میں صاف فرمادیا کہ ایمان کی کچھ شاخیں ہیں یعنی ایمان کے کام اور اس کے ثمرات اور اس کی علامتیں ہیں نفس حقیقت بتانا مقصود نہیں ہے اس لئے اس حدیث سے استدلال درست نہیں ہے۔

**تنبیہ:**۔ ہم ہماری گفتگو میں ایمان و اسلام کے درمیان نسبت کے متعلق تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں۔  
**تنبیہ:**۔ دوسری حدیث اقامہ باطنی کا صیغہ نہیں بلکہ افعال کا مہر ہے، تاہم کو حذف کر دیا گیا بوقت اضافت اس کا جذب جائز ہے۔ مخمّم: کفار سے جو مال غنیمت حاصل ہو اس کا خمس دینا، لہذا کفار کی چار حصے مجاہدین کے درمیان تقسیم کر دیئے جاتے ہیں اور خمس کے احکام اور تقسیم وغیرہ کی ساری تفصیلات ہمایہ جلد ثانی کتاب السیر میں تفصیل کے ساتھ موجود ہیں۔

**تنبیہ:**۔ بضع کا اطلاق تین اردوس کے درمیان ہوتا ہے پھر کوئی اس کی تفسیر تو سے کرتا ہے جیسے

فرار سے منقول ہے اور ولایت فی السجن بضم سین سے استدلال کرتے ہوئے بعض مفسرین نے قول فرار کو ترجیح دی ہے۔ اور کسی نے اس کی تفسیر سائے کی ہے اور کبھی اس میں متعدد اقوال ہیں اور بعض روایات میں ایمان کی شاخیں اربع و سبعون، اور بعض میں ست و سبعون، اور بعض میں سبع و سبعون وارد ہوئی ہیں۔ شعبۂ اہل میں درخت کی شاخ و کھیتے ہیں اور ہر اصل کی فرع کو، اور یہاں اس سے مراد خصلت حمیدہ ہے یعنی الایمان ذوقہا لمتعدۃ۔

**تنبیہ:** بہت سے حضرات نے شعب ایمانی کو شمار کیا ہے مگر ان میں سب اقرب طریقہ ابن جہان کا شمار کیا گیا ہے۔ انھوں نے ستر شاخیں شمار کرائی ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں ۱) ایمان باللہ ۲) ایمان بصفات اللہ ۳) اللہ کے علاوہ سب کا حادث ہونا ۴) اس کے فرشتوں پر ایمان لانا ۵) اس کی کتابوں پر ایمان لانا ۶) اس کے رسول پر ایمان لانا ۷) تقدیر پر ایمان لانا ۸) یوم آخرت پر ایمان لانا ۹) اللہ کی محبت کرنا ۱۰) حب فی اللہ ۱۱) بغض فی اللہ ۱۲) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کرنا ۱۳) آپ کی تعظیم کا اعتقاد رکھنا جس میں آپ پر درود اور آپ کی صفات کا اتباع بھی داخل ہے ۱۴) اخلاص ترک ریاء اور لفاق اس کے تحت میں داخل ہے ۱۵) توبہ، ۱۶) خوف ۱۷) رجاء ۱۸) شکر ۱۹) وعدہ پورا کرنا ۲۰) صبر کرنا ۲۱) رضا بالقضائے ۲۲) حیا ۲۳) توکل ۲۴) حجت ۲۵) تواضع اور برٹوں کا احترام اور چھوٹوں پر شفقت اسی میں داخل ہیں ۲۶) ترک حسد ۲۷) ترک کینہ۔ ۲۸) ترک غضب ۲۹) انکار توحید ۳۰) قرآن کی تلاوت ۳۱) علم سیکھنا ۳۲) تعلیم علم ۳۳) دعا۔ ۳۴) اللہ کا ذکر، استغفار اسی میں داخل ہے۔ ۳۵) محاسنوں سے طہارت ۳۶) ستر عورت ۳۷) فرض نماز ۳۸) نفل نماز ۳۹) زکوٰۃ ۴۰) نفلی صدقہ ۴۱) نکت رقاب ۴۲) جو دروغاوت ۴۳) صیام فصر من ۴۴) صیام النفل ۴۵) اعتکاف ۴۶) شب قدر کی جستجو ۴۷) حج ۴۸) عمرہ کرنا ۴۹) طواف کرنا ۵۰) دین کی حفاظت کیلئے فرار، اسی میں ہجرت بھی داخل ہے ۵۱) نذر پوری کرنا ۵۲) تحزی بالیمن یعنی اسکی شان کا اہتمام رکھنا ۵۳) کفارات کو ادا کرنا ۵۴) نکاح کے ذریعہ پاکدامنی حاصل کرنا ۵۵) اہل و عیال کے حقوق کو ادا کرنا ۵۶) والدین کے ساتھ اچھا سلوک کرنا، انکی نافرمانی سے بچنا بھی اسی میں داخل ہے۔ ۵۷) اولاد کی تربیت ۵۸) صلہ ریحی ۵۹) آفاقی اطاعت ۶۰) غلام پر رحم کرنا ۶۱) بوقت امارت عدل سے کام لینا ۶۲) جماعت کی پیروی کرنا ۶۳) اولی الامر کی اطاعت کرنا، یعنی احکام کی ۶۴) لوگوں کے درمیان صلح کر دینا ۶۵) خوار و خاشع کا نقل کرنا بھی ایمان میں داخل ہے ۶۶) امور خیر میں اعانت کرنا، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر بھی اس میں داخل ہے ۶۷) حدود کو قائم کرنا ۶۸) جہاد ۶۹) امانت کو ادا کرنا، محس بھی اسی میں داخل ہے ۷۰) ادب و اہل مال خسران کر نیکام موقع ہو جائے خیر کرنا۔ تہذیب و آراستہ کو چھوڑ دینا بھی اسی میں داخل ہے ۷۱) سلام کا جواب دینا ۷۲) چھینکنے والے کا جواب دینا ۷۳) لوگوں سے ضرر اور نقصان کو دور کرنا ۷۴) ہوسے بچنا ۷۵) تکلیف دہ چیز کا راستہ سے بھاڑ دینا۔ (مواقات ص ۱۷)

نیز فتح الباری ص ۵۲ میں بہت نفیس انداز میں اس پر بحث کی گئی ہے۔

**تنبہ:** آناھا۔ ادنیٰ اسم فاعیل ہے، الف واؤ سے بلا ہوا ہے جس کا قاعده ہم متعجب الافکار میں تفصیل سے عرض کر چکے ہیں۔ لفظ ادنیٰ کبھی اقل کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور کبھی اصغر کی پہلی صورت میں یہ اکثر کا مقابل ہوگا اور دوسری صورت میں الکبر کا، اور کبھی ادنیٰ اصغر، ارذل کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے تو پھر یہ اعلیٰ اور افضل کا مقابل ہوتا ہے اور کبھی ادنیٰ اقرب کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے تو پھر یہ العبد کا مقابل ہوگا اور کبھی ادنیٰ کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے تو پھر یہ آخر کا مقابل ہوگا اور حدیث میں لفظ ادنیٰ افضل کے مقابلہ میں ہے اس لئے یہاں ادنیٰ قلیل المرتب کے معنی میں ہے، اور حدیث کی مراد ایمان کا اس کے غرات پر اطلاق ہے حصہ مقصود نہیں ہے بلکہ غرات کی تحیر کی جانب اشارہ ہے یا انواع غرات کا حصہ ارادہ نہ کہ اس کی جزئیات کا۔ فتدبر۔

وَإِذَا وَجِدَ مِنَ الصَّبَدِ الصَّبْدِ وَالْأَقْرَبِ رَحِمَ لَمْ أَنْ يَقُولْ أَنَا مَوْمِنٌ حَقًّا لَتَحَقُّ الْإِيمَانُ عَنْهُ وَلَا يَنْبَغُ أَنْ يَقُولَ أَنَا مَوْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ لِلشَّكِّ فِهُوَ كَفَرٌ لَا مَحَالَةَ وَإِنْ كَانَ لِلتَّائِبِ وَاحْتِمَالُ الْأُمُورِ إِلَى مَشِيَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَاللَّشْكُ فِي الْعَاقِبَةِ وَالْمَالُ فِي الْأَنْوَاعِ وَاللَّتَابِ بَذَكَرَ اللَّهُ أَوَّلَتُ بَرَاءً عَنْ تَزَكِيَةِ نَفْسِهِ وَالْإِعْجَابُ بِحَالِهِ فَالْأَوَّلَى تَرْكُ لِمَا نَفَى يَوْمَهُ بِاللَّشْكِ -

**ترجمہ:**

اور جبکہ پایا جائے بندہ کی جانب سے تصدیق اوصاف قرار تو صحیح ہے اس کے لئے کہ وہ یوں کہے: "اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا" اس کے ایمان کے مستحق ہونے کی وجہ سے اور یہ مناسب نہیں کہ وہ یوں کہے میں انشاء اللہ مومن ہوں، اس لئے کہ یہ انشاء اللہ کہنا، اگر شک کے لئے ہے تو یہ یقیناً کفر ہے اور اگر برہنہ تادیب اور امور کے احاطہ کے لئے ہے اللہ تعالیٰ کی مشیت کی جانب یا انجام اور اہل میں شک کو جس سے نہ کہ اب اور فی الحال شک کی وجہ سے یا اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کر نیکے لئے یا اپنے نفس کے تزکیہ کی برکت حاصل کرے کیلئے اور خود پسندی کی برادرت کے لئے تو بالفعل اس کا ترک ہی ہے اس لئے کہ یہ شک کا وہم ہی اگر کہتا ہے حنفیہ اور شوافع کے درمیان یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ جب بندہ کو تصدیق قلبی حاصل ہو تو اپنی اور اقرار الہی حاصل ہے تو اب وہ بلا شک و شبہ مومن ہے لیکن اس کو اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا کہنا کیسا ہے یعنی میں یقیناً بلا شک و شبہ کے مومن ہوں، اس کا کیا حکم ہے۔

**تشریح:**

تو شوافع کہتے ہیں کہ اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ اَنَا مُؤْمِنٌ انشاء اللہ کہے اس لئے کہ ایسا کہنے میں اپنی تعریف کا ترک ہے (۱) اللہ کے ساتھ ادب کا یہی تقاضہ ہے (۲) خاتمہ کار ما معلوم نہیں (۳) امام

عزالیٰ احیاء العلوم میں فرماتے ہیں کہ چند دلائل سے استنباط درست ہے یعنی ہر حال میں اللہ کے ساتھ تآدب کی رعایت اسی میں ہے، نیز جملہ امور کو اللہ کے حوالہ کر دینا مناسب ہے۔ نیز فرمان باری "لَسَدَ خَلْقِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" ان شاء اللہ، آمین، اگرچہ دخول یقینی ہے پھر بھی انشاء اللہ کہا گیا ہے، اس کا بھی یہی تقاضا ہے نیز جب آنحضرتؐ مقابر میں تشریف لے جاتے تو فرماتے تھے السلام علیکم وَاٰلِہٖمُ وَسَلَّمَ وَاَنَا اِنْ شَاءَ اللہُ بِکُمْ لَاحِقُونَ حالانکہ حقوق یقینی ہے مگر ادب کا لحاظ ہے اس کا بھی تقاضا یہی ہے۔ نیز شوافع نے کہا کہ منہ بڑے خطرات کے گرداب میں پھنسا ہوا ہے سورہ خاتمہ کا بھی اندیشہ ہے ابلیس کا ارتداد اور یلم بن ابی عور کا ارتداد، برصیصا راہب کا ارتداد اور امیہ ابن الصلت کا ارتداد عالی مرتبت ہونیکے باوجود اس کی واضح دلیل ہے اور حضرت اب صحابہ کرامؓ اور اسلاف امت سر وقت خطرہ محسوس کہہ کے استغفار کرتے اور روتے تھے اور سلب ایمان سے خائف رہتے تھے یہ تمام وجود مذکورہ اس امر پر دال ہیں کہ انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا چاہئے اور یہی مستحب ہے۔ یہ شوافع کی تقریر ختم ہو گئی۔

حنفیہ نے کہا کہ منہ کو انا مؤمن حقا کہنا چاہئے اور استنباط مناسب نہیں۔ خلاف اولیٰ ہے ان کے دلائل مندرجہ ذیل میں (۱) استنباط عقود کو باطل کر دیتا ہے جیسا کہ مسلم اصول ہے اب اس سے اندازہ لگائیے بات کہاں پہنچنے کا اندیشہ ہے (۲) حضرت عطارؒ سے منقول ہے کہ میں صحابہ کرامؓ کو پیادہ یوں کہتے تھے غفر اللہ لکم وَاللہُ مَنُون۔ ایک شخص نے انا مؤمن انشاء اللہ کہا تو حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ کیا تو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتا ہے، اس نے کہا جی ہاں تو آپؐ فرمایا انا مؤمن حقا کہو، پھر حضرت ابن عباسؓ نے یہ آیت پڑھی "اِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِہٖ ثُمَّ لَمْ یَدْرِکُوا بِاَوْفَاوْلَئِکَ ہُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا" اس سے مطلوب ثابت ہے (۳) اللہ تعالیٰ نے نماز روزہ وغیرہ کے احکام خصوصیت سے اہل اسلام پر لازم کئے ہیں تو جس کو اپنے ایمان میں شک ہوگا تو اس پر کوئی حکم لازم نہ ہوگا (۴) ایک شخص عبد اللہ نامی احمد کے پاس گئے اور پوچھا آپ کا کیا نام ہے۔ تو بولے احمد، تو عبد اللہ نے کہا کہ آپ انا احمد ان شاء اللہ کہہ گئے تو انھوں نے کہا نہیں، عبد اللہ نے کہا اپنے باپ کے رکھے ہوئے نام میں اس استنباط نہیں کرتے اور اللہ نے تمہارا نام قرآن میں مؤمن رکھا ہے اس میں استنباط کرتے ہو۔ بحوالہ تفسیر مدارک باختلاف بعض الفاظ۔ (۵) امام ابو حنیفہؒ نے ایک شخص سے پوچھا کہ تم استنباط کو مستحب کہتے ہو اس کی دلیل کیا ہے تو اس نے کہا کہ میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا اتباع کرتا ہوں۔ انھوں نے فرمایا اٹھاؤ والذی الطبع ان ینفخ فی خطیبتی یوم الدین، امام صاحبؒ نے فرمایا کہ یہاں تو آپؐ ان کا اتباع کر لیا اور قال اَوَلَمْ تَوْبِنِ قَالِی کے اندر آپؐ نے ان کا اتباع نہیں کیا۔ حنفیہ کے دلائل ختم ہوئے۔

شارح فرماتے ہیں کہ اگر انشاء اللہ شک کیوجہ سے کہتا ہے تو اس کے کفر ہونے میں کوئی شک نہیں اور

اگر بر بنار تادب یا اس بنار پر کہتا ہے کہ خاتمہ کا حال معلوم نہیں باللہ کے نام کی بکرت کیوجہ سے کہتا ہے یا خود پسندی سے اور میاں مٹھو بننے سے بچنے کیلئے کہتا ہے تو اگرچہ یہ لغز نہیں اور اس کے اد پر عدم حجاز کا فتویٰ نہیں دیا جا سکتا۔ بہر حال کسی نہ کسی درجہ میں موہم شک ضرور ہے اسلئے اس سے اجتناب ہی اولیٰ ہے۔

**قلمت:** یہ اختلاف فریقین مشہور ہے اور ہر ایک نے اپنے دعویٰ پر دلائل پیش کئے ہیں مگر درحقیقت یہ کوئی اختلاف حقیقی نہیں بلکہ نزاع لفظی ہے جس نے فی الحال حصول معنی ایمان کا کھانڈا کیا اس نے انا مؤمن حقاً کو افضل کہا اور جس نے نجات اور ثواب کے ترتیب کا کھانڈا کیا اس نے انا مؤمن ان شائر اللہ کو افضل قرار دیا اور اس میں حضرات صحابہ کرام اور تابعین اور اسلاف سے دونوں قسم کے اقوال منقول ہیں لہذا ہر پہلو کی گنجائش ہے بشرطیکہ فی الحال تصدیق میں شک نہ ہو۔

**تنبیہ:** لا فی الاذن والاحال۔ آن مبنی بر فتح ہے، آن اس زمانہ کو کہتے ہیں جس میں کلام مکمل واقع ہو اور اس کا مبنی ہو نا لام تعریف کو متضمن ہونیکے وجہ سے ہے اور اس پر حوالہ داخل ہے یہ لام تعریف نہیں اسلئے کلام تعریف کی شرط یہ ہے کہ تحریرات پر داخل ہو کر اسکو معرف بنادے۔ اور الا ان بغیر لام کے مستقل نہیں لہذا معلوم ہوا کہ یہ لام کو متضمن ہونیکے وجہ سے مبنی ہے۔

اور حال سے مراد آن کی دونوں طرفیں ہیں یعنی دونوںوں کے درمیان قدر مشترک وقت یعنی ماضی کی تہا اور مستقبل کی بواسطہ کا وقت حال کہلاتا ہے، اسی وجہ سے تو بولتے ہیں ”زید یصلی الا ان“ حالانکہ نماز کا کچھ حصہ گزر چکا اور کچھ باقی ہے۔ بالفاظ دیگر حال اسکو کہتے ہیں جس کے لفظ کا وجود اس کے معنی کے ایک جز سے متعلق ہو جیسے زید یکتب الا ان، تو یکتب مضارع کا صیغہ ہے حال کے معنی میں تو یکتب کے تلفظ کے وقت وجوہ کتابت کے بعض حصہ سے مقارن ہے سب سے نہیں۔ بہر حال اب شارح کی سکتے!

وَالْهَذَا قَوْلٌ لَا يَنْبَغِي دُونَ أَنْ يَقُولَ لَا يَجُوزُ لَآ إِذَا الْمَلِكُ لِلشَّائِءِ فَلَا مَعْنَى لِنَفْيِ الْجَوَازِ  
کیف وقد ذهب اليكما كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين۔

**ترجمہ:** اور اسی وجہ سے مصنف نے لایا یبغی فرمایا ہے، لایا بجوز نہیں فرمایا اس لئے کہ جب شک نہ ہو تو جواز کی نفی کے کوئی معنی نہیں ہیں یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ اس کی جانب بہت سے سلف، یہاں تک کہ صحابہ اور تابعین گئے رہیں۔

**تشریح:** شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے یوں کہا ہے کہ اس کا ترک ادلیٰ ہے، ہم نے ترک کو دواجب نہیں کہا۔ اس کی ترجمانی کیلئے مصنف نے لایا بجوز کے بجائے لایبغی فرمایا ہے کیونکہ جب قائل کا

مقصود شک نہ ہو بلکہ امور مذکورہ سابقہ میں سے کوئی ہو تو اسکو ناجائز کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی بلکہ بہت سے اسلاف سے یہ منقول ہے یہاں تک کہ صحابہؓ اور تابعین سے بھی منقول ہے۔

**تنبیہ ۱:**۔ حاشیہ رمضانِ آذی میں ہے کہ مروی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ ایسے ہی کہا کرتے تھے یعنی "انا مؤمن ان شاء اللہ" شرح اصحاب میں بھی اس کی نصبت ابن مسعودؓ کی طرف کی گئی ہے اور یہی امام شافعیؒ سے ظاہر الروایہ ہے مگر یہ انساب عجیب معلوم ہوتا ہے کیونکہ حنفیہ کے فیصلہ کی بنیاد ابن مسعودؓ کی احادیث اور ان کے اجتہاد پر ہے۔

**تنبیہ ۲:**۔ حضرت ابن عمرؓ کے متعلق منقول ہے کہ انھوں نے ذبح کر نیکی لئے ایک بکری نکالی تو ایک آدمی گذر کر ان سے پوچھا کہ کیا آپ یمن میں ہیں؟ اس نے کہا "نعم ان شاء اللہ" تو ابن عمرؓ نے کہا کہ جو اپنے ایمان میں شک کرے وہ ذبح نہیں کرے گا پھر دوسرے شخص گذر کر اس سے پوچھا گیا کہ تو یمن میں ہے؟ اس نے کہا "نعم" تو اس کو ذبح کر نیکی دیا۔ تو گویا ابن عمرؓ نے ظاہر پر استثناء کر دیا کہ اگر تو یمن میں ہے؟ اس نے اسکو یمن قرار نہیں دیا۔ لہذا فی حاشیہ الکلتی ص ۱۲۶۔ اقوال اثبات ہذہ الروایہ عن ابن عمرؓ مشکوٰۃ۔

**تنبیہ ۳:**۔ بعض حنفیہ نے مبالغہ سے کام لیتے ہوئے یہ کہہ دیا کہ شافعی عورت سے نکاح جائز نہیں اسلئے کہ شوافع استثناء کی وجہ سے کافر ہیں۔ مگر یہ بہت بڑی جرأت اور ایسا تعصب ہے جسکو اللہ تعالیٰ اپنا مذہب نہیں کرتا اور فقہ اور اسلاف کی طرف سے ناواقفیت ہے۔ شرح فقہ اکبر للامام علی قاری ص ۱۶۹ پر اس مسئلہ پر بسط سے کلام کیا گیا ہے۔

ولیس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله تعالى لان الشاب ليس من افعال الملکسۃ ولا مما يتصور البقاء علیہ في العاقبة والمال ولا مما يحصل بہ تزکیۃ النفس والاعجاب بل مثل قولك انا ذی اھد متیق ان شاء الله تعالى۔

**ترجمہ ۱:** اور یہ تیرے قول "انا شاب" ان شاء اللہ کے مثل نہیں ہے۔ اس لئے کہ جو ان افعال کی چیزوں میں سے ہے جس کے ذریعہ تزکیۃ نفس اور خود پسندی ہو بلکہ یہ تو تیرے قول "انا ذی اھد متیق" کے مثل ہے۔

**تشریح ۱:** صاحب کفایہ نے "انا مؤمن ان شاء اللہ تعالیٰ" کے بطلان پر دلیل پیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ "انا مؤمن ان شاء اللہ" بالکل ایسا ہے جیسے "انا شاب ان شاء اللہ" اور اس کلام کا مہل اور کذب ہونا ظاہر ہے لہذا اول کا بھی یہی حال ہے یعنی قول لغو ہے۔ صاحب کفایہ کی اس بات پر شارح گرفت



فرما ہے ہیں کہ حضورؐ یہ تو اپنے غلط تشبیہ دیدی، کہاں ایمان کا مسئلہ اور کہاں جوانی کا مسئلہ، دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے کیسے؟ اس لئے کہ جوانی میں بقدر نہیں بلکہ زوال یقینی ہے۔ (کہا کہ بخفی) بظلمات ایمان کے نیز جوانی کسی اور اختیاری چیز نہیں ایمان اختیاری اور کسی ہے نیز جوانی کوئی اعمال صالحہ میں سے نہیں ہے کہ اس میں اعجاب اور خود پسندی کی بات ہو اس لئے ثانی کی لغویت اول کی لغویت کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ یہ کسی ہے باعث افتخار ہے، عمل صالح ہے، مومن اعجاب ہے، جوانی میں یہ سب امور نہیں ہیں بلکہ یوں کہئے کہ ”انامؤمن ان شاء اللہ“ ایسا ہے جیسے ”انازاہد متقی“ کہنا کہ ایمان زہد و تقویٰ امور اختیاریہ میں سے ہیں مومن اعجاب ہیں اور ثانی کے اندر استثناء بالافتاق درست ہے لہذا انامؤمن کے اندر سبھی استثناء صحیح ہونا چاہئے یہ شارح کے کلام کا حاصل ہے یعنی صاحب کفایہ پر اعتراض، شارح کا انداز گفتگو یہ ظاہر کر رہا ہے کہ جس طرح ”انازاہد متقی ان شاء اللہ“ کہنا مستحسن ہے ایسے ہی ”انامؤمن ان شاء اللہ“ کہنا بھی مستحسن ہے۔ مگر شارح کا یہ کلام اور ایمان اور تقویٰ کو ایک درجہ میں رکھنا محل تامل ہے اس لئے کہ زہد و تقویٰ اور ایمان میں زمین آسمان کا فرق ہے کیونکہ اول تمام کسی ایک وقت معین میں حاصل ہو جائے ناممکن ہے۔ کیونکہ زائد متقی اسکو نہیں کہتے جو کسی وقت نیک عمل کر لے یا کسی وقت میں گناہوں سے بچتا ہو جائے بلکہ زہد و تقویٰ سے ایک ایسی کیفیت نفسانی پیدا ہو جاتی ہے جو بندہ کو امتثال و ادا پر ابھارتی ہے، اور ارتکاب معاصی سے روکتی ہے اور یہ کیفیت قوت و ضعف قبول کرتی ہے زوال و ثبات قبول کرتی ہے اور معتبر وہی تقویٰ ہے جو ایسی قدرت پر لگدے خوشہوات کو توڑ ڈالے اور نفس امارہ کو مغلوب و مقہور کر دے اور مدت عمر برقرار رہے۔ تو اس میں شک بر محل ہے اس لئے ان شاء اللہ کہنا یقیناً مستحسن ہو گا۔ اور بہر حال ایمان وہ ایسی چیز ہے جو انی اکمبول ہے ایک دم حاصل ہو جاتا ہے رہا اس کی مضبوطی اور قوت کا مسئلہ وہ شئی دیگر ہے جو موضوع سخن سے خارج ہے۔ بلکہ موضوع سخن نفس ایمان اور تصدیق قلبی ہے جو فی الحال ثابت و متعین ہے لہذا اس میں شک کے کیا معنی؟

وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ إِلَى أَنَّ الْحَاصِلَ لِلْعَبْدِ هُوَ حَقِيقَةُ التَّصَدِّيقِ الَّتِي يَبْجِجُ عَنْ  
الْكَفَرِ لَكِنَّ التَّصَدِّيقَ فِي نَفْسِهِ قَابِلٌ لِلشَّدَّةِ وَالضَّعْفِ وَحَصُولُ التَّصَدِّيقِ الْكَامِلِ الْمُنْجِي  
الْمَشَارِبِ، يَقُولُهَا تَعَالَى أَوَّلًا هُمْ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتُ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ  
وَرِزْقٌ كَرِيمٌ أَمَّا هُوَ فِي مَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى۔

ترجمہ

اور گئے ہیں بعض محققین اس بات کی جانب کہ بندہ کو جو حاصل ہے وہ حقیقت تصدیق ہے جس کے درجے وہ کفر سے خارج ہو جائے لیکن تصدیق فی نفس شدت اور ضعف

کو قبول کرتی ہے اور تصدیق کا حصول جو مخی (نجات دینے والے) عن العذاب ہے جس کی جانب اللہ کے فرمان  
 اُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ الہ سے اشارہ ہے۔ یہ اللہ کی مشیت میں ہے۔

## تشییع

استنثار کے جواز کے سلسلہ میں استدلال کرتے ہوئے بعض حضرات نے یہ توجیہ کی ہے کہ اگرچہ  
 نفس تصدیق تو حاصل ہو گئی لیکن بہر حال تصدیق شدت و ضعف کو قبول کرتی ہے یہی وجہ  
 ہے کہ احادیث کی تصدیق آنحضرت کی تصدیق کے برابر نہیں ہو سکتی اور ایسی تصدیق کامل جو عذاب سے نجات  
 دینے والی ہو وہ تو اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے اسوجہ سے استنثار جائز ہے اور اب استنثار کے معنی ہوں گے:  
 اَنَا مُؤْمِنٌ كَامِلٌ بِمَا رَجَّحَ رَأْيُ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی۔ لہذا اب اس کے جواز میں کچھ اعتراض نہ ہو گا بلکہ ترک  
 ترک استنثار ناجائز ہو گا۔

آیت کی تشبیہ: اُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهِمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ  
 مَغْفِرَةٌ وَسِرَافٌ کَرِیْمٌ (وہی ہیں سچے ایمان والے ان کے لئے ان کے رب کے پاس درجے ہیں اور  
 معافی ہے اور عزت کی روزی ہے)

غزوہ بدر میں جو مال غنیمت ہاتھ آیا اس کے متعلق صحابہؓ میں نزاع تھا تو جوان جو آگے بڑھ کر لڑ رہے تھے  
 وہ کل مال غنیمت کو اپنا حق سمجھتے تھے، پرانے لوگ جو لو جو مالوں کی پشت پر تھے ان کا یہ کہنا تھا کہ ہمارے  
 سہارا لگانے سے فتح ہوئی لہذا غنیمت ہم کو ملنی چاہئے۔ ایک جماعت جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت کرتی رہی  
 رہی تھی وہ اپنے کو اس مال کا مستحق سمجھتی تھی، البتہ ان آیات میں بتلادیا کہ فتح صرف اللہ کی نصرت سے ہوئی  
 ہے سو مال کا مالک اللہ ہے اور پیغمبر اس کے نائب ہیں لہذا بحکم خدا پیغمبر بطرح چاہیں گے تقسیم کریں گے۔ یکے  
 مسلمانوں کا کام یہ ہے کہ ہر معاملہ میں خدا سے ڈریں آپس میں صلح و اشتی سے رہیں ذرا ذرا سی بات پر جھگڑے  
 نہ ڈالیں اپنی آراء و جذبات سے قطع نظر کے شخص خدا و رسول کا حکم مانیں جب خدا کا نام درمیان میں آجائے  
 ہیبت و خوف سے کانپ اٹھیں آیات و احکام الہی سنکر ان کا ایمان و یقین زیادہ مضبوط ہوتا رہے،  
 اس قدر مضبوط و قوی ہو جائے کہ ہر معاملہ میں اس کا اصلی بھروسہ اور اعتماد بجز خدا کے کسی پرانی نہ رہے  
 اس کے سامنے سرعہ و دیت جھکا تیں، اسی کے نام پر مال و دولت خرچ کریں۔ غرض عقیدہ، خلق، عمل،  
 اور مال ہر چیز سے خدا کی خوشنودی حاصل کرنیکی کوشش میں رہیں۔ ایسے ہی لوگوں کو سچا اور سچا ایماندار  
 کہا جاسکتا ہے جو خدا کے یہاں اپنے اپنے درجہ کے موافق بڑے بڑے مقامات و مراتب قرب پر فائز ہوں  
 گئے جنہیں معمولی کوتاہیوں سے و گزر کر کے عزت کی روزی سے سرفراز کیا جائیگا۔ تو اس موجب کا کہنا  
 ہے کہ ایسا ایمان اللہ کی مشیت میں ہے اس کے پیش نظر ہم سب استنثار کو جائز کہتے ہیں۔

تنبیہ:۔ صاحب بنزاسؒ کہتے ہیں کہ اس تقریر پر میرے نزدیک کلام ہے کیونکہ اگر مرد عذاب دائمی سے  
 نجات ہے تو وہ تصدیق کے ادنیٰ مرتبہ سے حاصل ہو جائیگی (کما مر) کیونکہ ادنیٰ مرتبہ تصدیق کفر سے

نکال دیتا ہے اور اگر مطلق عزائے نجات مراد ہے تو محض تصدیق بغیر ادب و عبادات و ترک معاویہ کے اسکے لئے کافی ہے۔ لہذا ایوں کہنا چاہئے تھا "الحاصل للعبد ہون تصدیق المخرج عن الکفر وحصول الانجاء الکامل المنجی عن دخول النار فی مشیئة اللہ تعالیٰ۔"  
 قلت: عجیب جس آیت کا حوالہ دے رہا ہے اس میں سب ایمانیات مذکور نہیں لہذا یہ اعتراض بر محل نہیں ہے۔  
 تنبیہ: شارح نے شرح مقاصد ص ۲۶۳ پر اس جواب کو نقل کر نیکی بجا کر لکھا ہے "وہذا اقرب لولا الخلفۃ لمابتدعہ القوم من الاجماع ولما ذکر فی الفتاویٰ من الروایات۔ نیز اس سے پہلے صفحہ پر کہلے ذہب کثین من التکلف وهو المحکوم عن الشافعی والمروی عن ابن سعود ان الایمان یدخلہ الاستثناء الخ۔"

ولما نقل عن بعض الاشاعرة انما یصح ان یقال ان المؤمن ان شاء اللہ تعالیٰ بناء علی ان العبرة فی الایمان والکفر والتعادۃ والشقاۃ بالخاتمۃ حتی ان المؤمن السعید من مات علی الایمان وان کان طول عمرہ علی الکفر والعصیان والکافر الشقی من مات علی الکفر بغیر ذلک فان طول عمرہ علی التصدیق والطاعة علاما لشیء الیہ بقولہ تعالیٰ فحق ابلیس وکان من الکافرین وبقولہ السعید من سعد فی بطن امہ والشقی من شقی فی بطن امہ اشار الی البطلان ذلک بقولہ۔

## ترجمہ

اور جبکہ منقول ہے بعض اشاعرہ سے کہ انما مؤمن ان شاء اللہ کہنا صحیح ہے اس بات پر بنا کر کہتے ہوئے کہ ایمان و کفر میں اور سعادت و شقاوت میں خاتمہ کا اعتبار ہے یہاں تک کہ مؤمن سعید وہ ہے جو ایمان پر مرے اگرچہ وہ اپنی عمر کے دراز حصہ میں کفر و عصیان پر رہا ہو، اور کافر شقی وہ ہے جو کفر پر مرے (ہم ان دونوں سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں) اگرچہ وہ اپنی عمر کے دراز حصہ میں تصدیق اور اطاعت پر رہا ہو جیسا کہ اس کی جانب اشارہ کیا گیا ہے اللہ کے اس فرمان میں جو ابلیس کے حق میں ہے وکان من الکافرین، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان میں السعید من سعد فی بطن امہ والشقی من شقی فی بطن امہ، تو مصنف نے اشارہ کیا اس کے بطلان کی جانب اپنے اس قول (آئندہ) سے یہ جواز استثناء کی تیسری دلیل ہے بعض اشاعرہ سے منقول ہے کہ اعتبار خاتمہ کا ہے اگر ایمان اب حاصل ہوا اور بعد میں اس سے پھر جائے تو جہنم میں جائیگا، تو چونکہ ایمان پر خاتمہ کا کسی کو یقین نہیں ہے اس وجہ سے اسکو محمول الی اللہ کرتے ہوئے استثناء کر دینا جائز ہے بلکہ ترک بایں معنی درست نہ ہوگا۔

پھر انھوں نے ایک آیت اور ایک حدیث استدلال میں پیش کی۔ آیت کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ اعتبار خاتمہ کا ہے اور شیطان سے ایمان مسلوب ہے اور آئندہ بھی مسلوب ہوگا مگر اس سے پہلے وہ بہت اوسچے رتبہ کا حامل تھا اس کے باوجود اللہ نے ارشاد فرمایا وکان من الکافرین یعنی وہ تو پہلے ہی سے کافرین میں سے تھا اس سے ہمارا مقصد ثابت ہو گیا کہ خاتمہ کا حال ممکنہ نہیں لہذا اس کو اللہ کی جانب محول کر دینا چاہتے۔ اور حدیث میں آگیا کہ جو نیک بخت ہوتا ہے وہ ماں کے پیٹ سے ہی ہوتا ہے اور جو بد بخت ہوتا ہے وہ بھی ماں کے پیٹ سے ہوتا ہے، تو وہ زندگی بھر جو چاہے سو کرے مگر ماں کے پیٹ میں رہتے ہوئے فرشتے نے جو اسکی سعادت و شقاوت لکھی ہے آخر کار وہی منظر سامنے آکر رہے گا اور اسی حال پر اس کا انتقال ہوگا لہذا سو خاتمہ کا خوف ہے۔ اس وجہ سے ہر استشارہ کے قائل ہیں امام اکبرین سے بھی یہی جواب منقول ہے۔ ملاحظہ ہو شرح مقاصد ص ۲۳۶ -

**تنبیہ:** شارح نے جو استشارہ پر تین دلیلیں یہ ذکر کیں ہیں ۱۔ ترک تواضع (۲) ایمان کا بلکل حصول میں شک (۳) بوقت خاتمہ ایمان میں شک - مگر مصنف اشاعرہ کی اس توجیہ اور انکے استدلال کو باطل قرار دیں گے مگر یہ جواب مبہم صرف حدیث کا جواب ہے۔

آیت کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ حکم ظاہری میں نہیں بلکہ علم الہی میں وہ پہلے ہی سے کافر تھا اور ہماری مراد جو مظاہر نفس الامری ہے یا یوں کہا جائے کہ قرآن کے نزول سے پہلے تو شیطان کافر ہو چکا ہے تو اس کو کھانے سے تعبیر کرنا درست ہو گیا، نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ کان صار کے معنی میں ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شارح علی ما اشار بہ کر ضعف استدلال کی جانب اشارہ کرنا چاہتے ہیں

وَالسَّعِيدُ قَدْ يَشْفُو بَانَ بِرَيْدَتِ بَعْدَ الْإِيْمَانِ نَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنْ ذٰلِكَ وَالشَّقِيُّ قَدْ يَبْعَدُ  
بَانَ يَوْمَنْ بَعْدَ الْكُفْرِ وَالنَّغِيرُ يَكُونُ عَلَى السَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ دُونَ الْإِسْعَادِ وَالْإِسْعَادُ وَهَمًا  
مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى لِمَا أَنَّ الْإِسْعَادَ تَكْوِينُ الْعَادَةِ وَالْإِسْعَادُ تَكْوِينُ الشَّقَاوَةِ وَلَا  
نَغِيرُ عَلَى اللَّهِ وَلَا عَلَى صِفَاتِهِ، لِمَا مِنْ أَنْ الْقَدِيمُ لَا يَكُونُ هَلًا لِلْحَوَادِثِ

## ترجمہ

اور سعید کبھی شقی ہو جاتا ہے اس طرح کہ ایمان کے بعد مرتد ہو جائے (نعوذ باللہ من ذلک) اور شقی کبھی سعید ہو جاتا ہے اس طرح کہ کفر کے بعد مؤمن ہو جائے۔ اور نغیر سعادت و شقاوت کا ہے نہ کہ اسعاد اور اشقاء کا اور یہ دونوں اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں اسلئے کہ اسعاد وہ سعادت کی تکوین (خلق) ہے اور اشقاء وہ شقاوت کی تکوین (خلق) ہے۔ اور اللہ اور اس کی صفات پر کوئی تغیر نہیں ہے اس دلیل کی وجہ سے جو گذر چکی کہ قدیم حوادث کا محل نہیں ہوتا۔

## تشریح

مصنفؒ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ بندہ کی صفات میں تغیر اور تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ شقاوت سے سعادت کی طرف اور سعادت سے شقاوت کی طرف نیز طاعت سے عصیان کی طرف۔ اور عصیان سے طاعت کی طرف اس کا انتقال ہوتا رہتا ہے مگر اللہ کی صفات میں تغیر نہ ہونا مسلم ہے لہذا ماننا چاہئے گا کہ بندہ کی صفات کا تغیر اللہ کی صفات میں تغیر کو مستلزم نہیں ہو سکتا۔ اور اللہ کا کام اسعاد اور اشقاء یعنی نیک بخشتی اور بد بخشتی کی تکوین ہے اس تکوین میں تو کچھ تغیر نہیں اور دوسرے بندہ کی صفت یعنی شقاوت اور سعادت تو اس میں تغیر ہوتا ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو سنئے کہ حدیث سے آپ کا استدلال درست نہیں کیونکہ وہاں اس سے مراد اسعاد اور اشقاء ہیں جس میں تغیر نہ ہوگا۔

والحق انہ لا خلاف فی المعنی لانہ ان ارید بالایمان والتعبدۃ عینی حصول المعنی  
فہو حاصل فی الحال وان ارید ما یترب علیہ النجاۃ والتمرات فہو فی مشیۃ اللہ تعالیٰ  
لا قطع بمحصلہ فی الحال فمن قطع بالحصول اذ الاول ومن فوض الالمشیۃ اراد الثاني۔

## ترجمہ

اور حق بات یہ ہے کہ معنی اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے اس لئے کہ اگر ایمان اور سعادت سے محض معنی کے حصول کا ارادہ کیا جائے تو وہ فی الحال حاصل ہے اور اگر اس کا ارادہ کیا جائے جس پر نجات اور ثمرات مرتب ہوں گے تو وہ اللہ کی مشیت میں ہے۔ وہ فی الحال جس کے حصول کا کوئی یقین نہیں ہے تو جس نے حصول کو قطعی جانا تو اس نے اول معنی کا ارادہ کیا ہے اور جس نے مشیت ایزدی کے سپرد کر دیا تو اس نے معنی ثانی کا اعتبار کیا ہے۔

## تشریح

و فراسال الرسل جمع رسول علی فاعول من الرسالۃ وھو سفارۃ العبد یلین اللہ ویلین  
ذوی الالباب من خلیفۃ یمیزیم بہا علیکھم فیما قہوت عنہ عقولہم من مصالح  
الدنیا والآخرۃ وقد عرفت معنی الرسول والنبی فی صدر الکتاب حکمتہ ای مصلحتہ  
وعاقبۃ حمیدۃ۔

## ترجمہ

اور پیغمبروں کے بھیجنے میں (حکمت) ہے (رسول) کی جمع ہے رسالۃ سے فاعول کے وزن پر  
اور یہ (رسالۃ) بندہ کی سفارت (پیغام رسائی ہے) اللہ کے درمیان اور اسکی مخلوق میں  
سے عقلمندوں کے درمیان تاکہ اللہ تعالیٰ اس سفارت کے ذریعہ ان کے امراض کا ازالہ کر دے ان باتوں

کے سلسلہ میں کہ جن سے انہی عقلیں قاصر ہیں یعنی دنیا و آخرت کی مصلحتیں اور تو نے کتاب کے شروع میں رسول اور نبی کے معنی کو پہچان لیا ہے (اور ارسالِ رسل میں) حکمت ہے اور اچھا انجام ہے۔

## تشریح

مصنف النبیات اور احوالِ اختر سے فراغت کے بعد اب نبوت اور ان احوال کو بیان کرینگے جو نبوت سے متعلق رہتے ہیں۔ مصنف نے یہاں مہرِ امتیابی کے پیغمبروں کے بھیجے میں حکمت ہے یعنی مصلحت ہے جس میں لوگوں کیلئے منافع کثیرہ ہیں، شارح نے اس پر گفتگو کرتے ہوئے چند باتیں بھی ہیں (۱) رسل، رسول کی جمع ہے جو رسالت سے مشتق ہو کر تحوّل کے وزن پر ہے (۲) رسالت کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ رسالت یہ ہے کہ اللہ اور اس کی مخلوق میں سے جو اہل عقل ہیں ان کے درمیان پیغامِ رسائی کا کام انجام دینا (۳) رسالت و سفارت کا مقصد و غرض یہ ہے کہ اس کے ذریعہ بندوں کے امراض یعنی ان کی جہالت اور شکوک و شبہات کا ازالہ ہو تا ہے اور یہ ایسی جہالت ہے کہ عقولِ انسانی بذاتِ خود ان امور کا دراک کرنے سے قاصر ہیں خواہ وہ امور دنیا سے متعلق ہوں یا آخرت سے، امورِ دنیوی جیسے عدل و انصاف کے قوانین ہیں جنکو شریعت نے بیان کیا ہے عقولِ انسانی ان کے ادراک سے قاصر ہیں، اور آخرت کے امور جیسے ثوابِ ابدی، عقل اس کا بھی ادراک کرنے سے قاصر تھی (۴) یہ ہے کہ رسول اور نبی میں کیا فرق ہے، یہ اوائل کتاب میں گذر چکا ہے جہاں شارح کا رجحان دونوں کے درمیان نسبتِ تسادی کا تھا۔ یہ شارح کے کلام کا حاصل ہے **تنبیہ (۱)** :- ذوقِ الالہیہ۔ الباب، بُنّی کی جمع ہے بمعنی عقل۔ ذوقِ الالباب کی تخصیص اسلئے کی گئی ہے کہ رسولوں کو جاننا میں اور حیوانات کی جانب نہیں بھیجا گیا، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ تمام حیوانات کے اندر رسول آتے ہیں اور استدلال میں فرماں باری **وَرَأٰی مِنْ اٰمَتٍ اِلَّا خَلْقًا فِیْہَا سَکْذِیْنٌ** پیش کرتے ہیں یہ بات غلط ہے بلکہ انتہائی قبیح ہے اس بات سے تو کئے اور خنزیر کا نبوت کی صفت سے مستغف ہونا لازم آتا ہے اور آیت سے مراد اُمم البشر ہیں۔ لہٰذا اس سے استدلال غلط ہے۔ البیواقیت و الجواہر میں لکھا ہے کہ مالکیہ نے فتویٰ دیا ہے کہ جو شخص اس کا قائل ہو کہ ہر جنسِ حیوان میں نبی آیا ہے وہ کافر ہے اور یہی آیت مذکورہ تو یہ عام مخصوص منہ البعض ہے یعنی جن والنس مراد ہیں۔

**تنبیہ (۲)** :- خداوندِ قدوس نے انبیاء علیہم السلام کو مخلوق کی ہدایت کیلئے بھیجا تا کہ وہ لوگوں کی مصلحت کی باتیں بتائیں اور ان کے تمام حالات کی تکمیل کریں، کیونکہ بمقتضائے حکمتِ خدائے برتر نے نوعِ انسانی کے اندر دو قسم کے اخلاق پیدا کئے ہیں ایک اخلاقِ حسنہ جن سے ان کے حالات درست ہوتے ہیں، دوسرے اخلاقِ سیئہ جو اہل کے برعکس ہیں جو محض اس غرض سے پیدا کئے گئے ہیں تاکہ انسان انکے ذریعہ عالمِ دنیا کے آباد کرے۔ میں ترقی کرے جہاں اسے ایک خاص زمانہ تک رہنا ہے لیکن اگر ہر خواہش کو ترقی اور زیادتی کے لحاظ سے کسی حد کے ساتھ محدود کر دیا جاتا تو ہر خواہش کو نیا لے کو کسی حد تک پہنچ کر رک جانا پڑتا اور اگر کے قدم بڑھانے سے مایوسی ہو جاتی جس سے ترقی کی رفتار میں فرق آتا، اس لحاظ سے اخلاق

(یعنی قوتوں یا خواہشوں) کی اصل فطرت میں اعتدال نہیں رکھا گیا بلکہ ان کو اس قابل بنایا کہ اپنے قصد کے موافق ان قوتوں سے اعتدال کے ساتھ کام لیا جاسکے اسی لئے ان اخلاق سیدہ کی نسبت یہ اندیشہ ہو گیا کہ کہیں یہ اعتدال سے بڑھ کر بجائے نفع کے نقصان کا باعث نہ ہو جائیں اور زیادہ ضرر رساں نہ ثابت ہوں، تو اب مصلحت اسی کی مقتضی ہوئی کہ ان قوتوں کی جولانی کے لئے ایک حد مقرر کر دی جائے اور ان سے باقاعدہ کام لیا جائے تاکہ ضرر کا اندیشہ نہ جانا رہے اور نفع حاصل کرنا آسان ہو جائے اسی وجہ سے خدا نے جلیل نے رسولوں کو بھیجا تاکہ وہ ان سے باقاعدہ کام لینا اور ان کے موقع جو ش و جولانی کو روکنا سکھائیں یہاں تک کہ وہ ایسی حد تک پہنچ جائیں جس سے ان کا ضرر دور ہو جائے اور نفع ہی حاصل ہوتا ہے اور اس طرح سے اخلاق سیدہ بھی اخلاق حسنہ بن جائیں۔ اس کام کیلئے انبیاء و مؤثر ذریعوں سے کام لیتے ہیں، لوگوں کو رغبت دلانا اور ان کو ڈرانا اور اس کے ساتھ ہی وہ عمدہ چیزوں کی خوبی اور فہم اشارہ کی برائی ثابت کرنے کیلئے دلائل بھی قائم کرتے ہیں جس سے ان دونوں کے اندر اور بھی قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کو آپ ایک مثال کے ذریعہ ایسے سمجھئے کہ لاپرواہی ایک برا وصف ہے لیکن اگر یہ نہ ہوتا تو لوگ کسب معاش کرنے، باع و لگانے، مکانات بنانے وغیرہ کی تکلیف بے گزر برداشت نہ کرتے اور اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی ہے کہ جب لاپرواہی سے اعتدال کی سطح پر ہوتا ہے تو طرح طرح کے جھگڑے اور برائیاں پیدا ہو جاتی ہیں تو رسول کی نہایت کامیابی یہ ہے کہ اس قوت سے باقاعدہ کام لینا لوگوں کو نصیحت کرے اور یہ سکھائے کہ بجائے زیادہ مال جمع کرنے اور دوسروں کے نقصان پر اپنے نفع کو مقدم رکھنے اور اس قوت کو زندگی کی ضروریات کے حاصل کرنے اور مناسب امور کی کوشش میں استعمال کریں۔

وَفِي هَذَا الشَّارْحِ الْإِلَهِيَّ الْأَمْرُ الْوَاجِبُ لَا يَجْعَلُ الْوُجُوبَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى بَلْ يَجْعَلُ النَّ  
قَضِيَّةَ الْحُكْمَةِ تَقْتَضِيهِ لِمَا فَيَدُ مِنْ الْحُكْمِ الْمَصَالِحِ وَلَيْسَ يَمْتَنِعُ كَمَا زَعَمَتِ السُّنَنِيَّةُ وَ  
الْبَرَاهِمَةُ وَلَا يُمْكِنُ يَسْتَوِي طَرَفَا كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ -

## ترجمہ

اور اس کے اندر اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ ارسال واجب ہے اللہ تعالیٰ پر واجب ہونیکے معنی میں نہیں بلکہ اس معنی میں کہ حکمت کا تقاضا اسکو مقتضی ہے اسوجہ سے کہ اس میں حکمتیں اور مصلحتیں ہیں اور (ارسال) متنع نہیں ہے جیسا کہ سنیہ اور براہمہ کا خیال ہے اور نہ ممکن ہے جس کی دونوں طرفیں مساوی ہوں جیسا کہ اس کی جانب بعض متکلمین گئے ہیں۔

## تشریح

ارسال رسل کے متعلق شارح نے یہاں چار مذاہب کی جانب اشارہ کیا ہے (۱) ارسال رسل اللہ پر واجب ہے کیونکہ اصل الجبر اللہ پر واجب ہے یہ معتزلہ کا مسلک ہے (۲) ارسال واجب

تو ہے مگر اندر پر واجب نہیں بلکہ اللہ کی جانب سے اس کا صدور واجب اور ضروری ہے کیونکہ مقتضائے حکمت کا یہی تقاضا ہے۔ یہ مائتد یہ کامسک ہے۔ ان دونوں مذہبوں میں فرق یہ ہے کہ اول مطلق وجوب کا قائل ہے اور ثانی نے وجوب میں تاویل کی ہے (۳) ارسال متنع ہے، یہ سمیہ اور برہمہ کا مذہب ہے (۴) ارسال ممکن ہے اور اس کا وقوع محض تفضل و احسان کی وجہ سے ہے جانین میں سے ایک کی ترجیح کسی فرض کے ساتھ والستہ نہیں بلکہ اس کا تعلق محض ارادۃ الہی سے ہے، درند اس کے افعال کا معلن بالاغراض ہونا لازم آئیگا یہ جہول شاعر کا مذہب ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو یہ بھی ذہن نشین رہنا چاہئے کہ شارح یہاں مائتد یہ کے مسلک کے مطابق گفتگو فرما رہے ہیں اور فرماتے ہیں کہ مصنف کے قول ”حکمتہ“ میں اشارہ ہے کہ ارسال واجب ہے مگر واجب کی تفسیر یہ ہے ان۔

**تنبہ** ۱۔ ملا عصام الدین نے فرمایا ہے کہ ممکن سے مراد یہ ہے کہ اس کی دونوں طرفیں مساوی ہوں اور کسی ایک جانب کو ترجیح نہ ہو سکے گو یا کہ یہ فریق وقوع رسالت کا قائل نہیں بلکہ امکان کو کافی سمجھا ہے لیکن ملا عصام الدین کی یہ تقریر غلط ہے کیونکہ اس کے قائل جہول شاعر ہیں جن سے وقوع رسالت کا امکان منقول نہیں ہے، سمیہ اور برہمہ سے ارسال کا منفع ہونا منقول ہے اور اس پر انھوں نے کچھ دلائل بھی تحریر کئے ہیں مگر سب مخدوش و باطل ہیں۔

ثم اشار الى وقوع الارسل وفائدته وطريق ثبوته، وتعيين بعض من ثبتت رسالته فقال:-

**ترجمہ** پھر مصنف نے اشارہ کیا ارسال کے وقوع کی جانب اور اس کے فائدہ کی جانب اور اس کے ثبوت کے طریق کی جانب اور بعض ان حضرات کی تعیین کی جانب جنکی رسالت ثابت ہے، تو فرمایا مصنف یہاں سے شارح ماننے کے آئندہ متن کی کارکردگی بیان کر رہے ہیں، پہلا کام امکان نے فارغ ہو کر ارسال کے وقوع کو بتلائیں گے آگے متن ”وقد ارسل“ سے (۲) ارسال کے فائدہ کو بتلائیں گے ”مبشرين ومنذرين“ و مبینین سے (۳) ارسال کا ثبوت کیسے ہو گا اسکو بتائیں گے ”وايد هم بالبعثات“ سے (۴) انبیاء میں سے بعض کے رسالت کی تعیین کریں گے اپنے قول ”واول الانبياء آدم“ و آخر ہم فرمے

وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين لا هل الايمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين لا هل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه، وان كان فبا نظر دقيق لا يتيسر الا الواحد بعد واحد۔



## ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ نے انسانوں میں سے انسانوں کی جانب رُسل بھیجے جو اہل ایمان و طاعت کو جنت اور نواب کی خوشخبری دینے والے ہیں اور اہل کفر و عیبان کو جہنم اور سزا سے ڈرانے والے ہیں اسلئے کہ یہ (عقاب و ثواب کا علم) ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کی جانب عقل کی کوئی رسانی نہیں ہے اور اگر ہو بھی تو انکار و دقیقہ کے ساتھ ایسے اذکار و دقیقہ جو حاصل نہیں ہو سکتے کسی ایک کو مگر بعد ایک کے۔ یہاں سے مصنف نے بتایا کہ ارسال کا وقوع ہوا اور انسانوں کے پاس انسان ہی پیغمبر آئے تاکہ امت کو ان سے اُنس رہے اور ہر ایک ان سے استفادہ کر سکے پھر ان کا کارنامہ بیان کر دیا جو واضح ہے پھر بتایا کہ ثواب اور عقاب اور ان دونوں کے اسباب کا علم عقل کو خود بخود حاصل ہو جائے یہ تو دشوار ہے ان تعلیموں کو سبھانیکے لئے انبیاء منتخب ہوئے ہیں اور اگر کسی ایک کو بہت نظر دقیق سے کام لینے کے بعد یہ امور حاصل ہو گئے تو سب لوگوں کا کیا حال ہو گا اسلئے حکمت خداوندی کا متقصد رہو کہ انبیاء کو بھیجا جائے

## تشریح

تنبیہ ۱ :- مصنف کا کلام ”من البشر الى البشر“ برنابر تعلیم ہے ورنہ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ثقلین (جن و انس) کی جانب مبعوث ہیں، بعض ملائکہ کا رسول ہونا بھی ثابت ہے جو احکام خداوندی دوسرے فرشتوں اور انبیاء کے پاس پہنچاتے ہیں۔ قرآن باری ”ان الله يصطفى من الملائكة ذكراً ومن الناس“ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

## تنبیہ ۲

:- جن لوگوں کو بعض امور شرعیہ کی جانب رہنمائی اپنی فکر و نظر سے حاصل ہوئی ان میں سے ایک زید ابن عمرو بن نفیل قرشی ہیں جو موحّد تھے، اور بتوں کے نام پر زبحہ کئے ہوئے جانور نہیں کھاتے تھے، اور حضرت صدیق اکبرؓ جنھوں نے بھی بت پرستی نہیں کی اور یہی اعتقاد رکھتے تھے کہ کفر باطل ہے اور ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ صحیح مسلم میں ہے وہ کہتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے سے پہلے چند سالوں نماز پڑھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی بت پرستی ثابت نہیں بلکہ وہ موحّد تھے۔ فلیتأمل۔

وَمَبْنِينَ لِلتَّائِبِينَ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ مِنْ أَمْرِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَانْتَظِرُوا تَعَالَى خَلْقَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ وَاعْتَدِ الثَّوَابَ وَالْعِقَابَ وَتَفَاصِيلَ أحوالِهِمَا وَطَرِيقَ الْوَصُولِ إِلَى الْأَوَّلِ وَالْآخِرِ عَنْ الشَّيْءِ مَا لَا يَسْتَقِلُّ بِهِ الْعَقْلُ وَكَانَ خَلْقُ الْأَجْسَامِ الْبَاطِلَةِ وَالْغَضَائَةِ وَالضَّارَةِ وَلَمْ يَجْعَلِ لِلْعُقُولِ وَالْأَحْوَاسِ الْإِسْتِقْلَالَ بِمَعْرِفَتِهِمَا۔

## ترجمہ

اور بیان کر نیوالے ہیں لوگوں کے لئے ان چیزوں کو جسکی جانب وہ محتاج ہیں دنیا اور دین کے امور میں سے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے جنت اور دوزخ کو پیدا فرمایا اور ان دونوں میں ثواب اور عقاب کو تیار کیا اور ان دونوں کے احوال کی تفصیل اور اول کی جانب پہنچنے کا طریقہ اور ثانی سے

بچے کا طریقہ ان چیزوں میں سے ہے جس میں عقل مستقل نہیں ہے اور ایسے ہی اللہ نے اجسام ناخن اور ضارہ کو پیدا کیا اور ان دونوں کی معرفت کیلئے تو اس عقول کو مستقل نہیں بنایا۔

## تشریح

انہی سار کے کاموں میں سے یہ باقی ہے یعنی دین اور دنیا کی ان ضروری چیزوں کو بتلانا جن کی ضرورت ہو۔

تفصیل احوالہما، مبتدا ہے اور ممتلا لا یستقل بہ العقل اس کی خبر ہے۔ علم طب بھی اولاً بذریعہ وحی حاصل ہوا پھر حکماء نے انبیاء سے اخذ کر کے اسکو پھیلا دیا۔  
تنبیہ: جس کو دعوت حق نہیں پہنچی وہ اشاعرہ کے قول صحیح کے مطابق مغرب نہ ہوگا۔ ذوقہ فیض۔

وَمَا أَجْعَلِ الْقَضَايَا مِنْهَا مَا هِيَ مُمَكِّنَاتٌ لِّطَرِيقِ الْحِجْزِ بِأَحَدٍ جَانِبَيْهَا وَمِنْهَا مَا هِيَ وَاجِبَاتٌ وَمُمْتَنَعَاتٌ لَا تَنْظُرُ لِلْعَقْلِ إِلَّا بَعْدَ نَظَرٍ دَائِمٍ وَحِثِّ كَامِلٍ لِّوَأَشْتَغَلَ الْإِنْسَانُ بِهِ لِيُغْطَلَ أَكْثَرُ مَصْلَحَتِهِ، فَكَانَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَرَحْمَتِهِ أَرْسَالَ الرِّسْلِ لِيَبَانَ ذَلِكَ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ۔

## ترجمہ

اور ایسے ہی اللہ تعالیٰ نے کچھ تقضایا (احکام) بنائے۔ ان میں سے کچھ تو ممکنات ہیں جنکی دونوں جانبوں میں سے کسی ایک کے جزم کی جانب کوئی راستہ نہیں ہے اور ان میں سے کچھ واجباً یا ممتنعات ہیں جو عقل کیلئے ظاہر نہ ہوں گے مگر نظر دائم اور حث کامل کے بعد اس طرح کہ اگر انسان اس میں مشغول ہو جائے تو اس کے اکثر مصالح معطل ہو جائیں تو اللہ کے فضل و رحمت میں سے ہوا اس بات کو بیان کرنے کے لئے پیغمبروں کا بھیجا۔ ارشاد باری ہے اور ہم نے آپ کو تمام عالموں کیلئے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔

## تشریح

یعنی احکام کچھ تو ممکن ہیں، کچھ واجب ہیں، اور کچھ ممتنع ہیں۔ ممکن کی مثال اللہ کے لئے معصیت سےع اور لہر کا ثبوت، نیز حشر الاجساد، سدرۃ المنتہی کا وجود، لوح محفوظ کا وجود، مہدی کا ظہور، دجال کا ظہور، اور نزول عیسیٰ وغیرہ۔ یہ سب امور ممکنہ ہیں اور تقضایا سے ممکنہ ہیں اور امکان کی دونوں جانبیں مساوی ہوتی ہیں تو کسی ایک جانب کو ترجیح دینے کے لئے عقل ناکافی ہے اس لئے انبیاء کی ضرورت پیش آگئی اور کچھ احکام تقضایا ایسے ہیں جو واجب ہیں جیسے حدوث عالم، وجود واجب تعالیٰ اور کچھ تقضایا ایسے ہیں جو ممتنع ہیں جیسے شریک الباری اور اس کا کسی جہت اور مکان میں ہونا۔ یہ سب احکام مذکورہ ایسے ہیں جو ان کو حاصل نہیں ہو سکیں گے اور اگر کسی کو بڑی محنت و جدوجہد کے بعد حاصل ہو جائیں تو پھر اس کی ساری زندگی اسی میں صرف ہو کر رہ جائے گی وہ اس کے علاوہ کچھ اور کرنے اور دھرنے سے بھی معطل ہو کر بیٹھ رہے گا۔ تو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر فضل و احسان فرمایا اور

مذکورہ قضایا اور احوال کو بیان کرنے کے لئے انبیاء کو بھیجا یا اسی لئے تو اللہ کا ارشاد ہے وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ۔ رحمت بطریق مبالغہ حال ہے، اور آپ کا سب کیلئے رحمت ہونا ظاہر ہے اور کفار کیلئے بھی ظاہر ہے ورنہ دوسری قومیں مسخ کر دی جاتی تھیں۔ فند بزر۔

وَأَيَّدَهُمُ الْإِنْبِيَاءُ بِالْمُعْجَزَاتِ النَّاقِضَاتِ لِلْعَادَاتِ جَمْعُهُ عَجْزَةٌ وَهِيَ مِنْ نَظَرٍ بِخِلَافِ الْعَادَةِ عَلَوِيْدٌ مَدْعَى السَّبُوحِ عِنْدَ تَحْدِي الْمُنْكَرِينَ عَلَ وَحْبَةٍ يَعْبُجْنَ الْمُنْكَرِينَ عَنِ الْإِثْنَانِ بِمَثَلِ

## ترجمہ

اور مؤید کیا ان کو بعضی انبیاء کو ان معجزات کے ذریعہ جو عادات کو توڑ دیتے ہیں۔ (معجزات) معجزہ کی جمع ہے۔ اور معجزہ ایسی چیز ہے جو خلافِ عادت مدعی نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہوتی ہے منکرین کو چیلنج کے وقت اس طریق پر کہ جو منکرین کو اس کے مثل کے لانے سے عاجز کر دیتا ہے۔

## تشریح

یہاں سے مصنف نے ان طریقوں کو بیان فرمایا جن سے انبیاء کی نبوت پہچانی جاتی ہے تو ان امور میں سے معجزات ہیں۔ اور معجزہ وہ خلافِ عادت چیز ہوتی ہے جو فقط مدعی نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہوتی ہے اور کسی طاقت سے اس کا مقابلہ نہیں ہو پاتا بلکہ معجزہ ساری باطل قوتوں کو کچل کے رکھ دیتا ہے۔

تنبیہ :- معجزہ میں علامت اور نشانہ میں، یا وصفیت سے اسیت کی جانب نقل کرنے کے لئے ہے۔ وکَلَّمَاهُ فِي الْكَلَامِ الْمُنْظَمِ ص ۱۳۴۔

تنبیہ :- خوارق کی اقسام سب سے معجزہ، کرامت، معونت، اربابص، اشتد راج، اہانت، سحر اور اہل کتاب میں عرض کر چکا ہوں۔

تنبیہ :- جو بڑے نبی سے خوارق کا ظہور محال ہے ورنہ لوگ دھوکہ میں پڑ جائیں گے اور اس کو سچا نبی سمجھ بیٹھیں گے۔ فند بزر۔

وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا لَوْ التَّائِيْدُ بِالْمُعْجَزَةِ لَمَا وَجِبَ قَبُولُ قَوْلِهِ وَلَمَّا بَانَ الصَّادِقُ فِدَعُوهُ السَّالَةَ عَنِ الْكَادِبِ۔

## ترجمہ

اور یہ (تائید) اس لئے ہے کہ اگر تائید بالمعجزہ نہ ہوتی تو اس کے قول کو قبول کرنا واجب نہ ہوتا اور دعویٰ رسالت میں صادق کا ذب سے ظاہر نہ ہوتا۔

## تشریح

یعنی اگر معجزہ کے ذریعہ باری تعالیٰ انبیاء کی تائید نہ فرماتے تو کون انبیاء کی نبوت کا انکار

کرتا اور پھر سچوں اور جھوٹوں کے درمیان کیسے امتیاز ہوتا اس لئے حکمت خداوندی کا مقتضار ہوا کہ انبیاء کو معجزات سے تقویت دی جائے۔

وَعِنْدَ ظُهُورِ الْمُعْجَزَةِ يَحْصُلُ الْحُجْمُ بِصِدْقِهِ بِطَرِيقِ جَرَمِ الْعَادَةِ بَانَ اللَّهُ تَعَالَى يَخْلُقُ الْعِلْمَ بِالْصِدْقِ عَقِيبَ ظُهُورِ الْمُعْجَزَةِ وَإِنْ كَانَ عَدَمُ خَلْقِ الْعِلْمِ مُمَكِّنًا فِي نَفْسِهِ -

### ترجمہ

اور معجزہ کے ظاہر ہونیکے وقت اس کے صدق کا یقین حاصل ہو جاتا ہے عادت کے جاری ہونیکے طریقے پر اس طریقے پر کہ اللہ تعالیٰ معجزہ کے ظہور کے بعد صدق کا علم پیدا فرمادیتے ہیں اگرچہ علم کا عدم خلق بھی فی نفس ممکن ہے۔

### تشریح

عادت یہی جاری ہے کہ جب مدعی نبوت نے معجزہ دکھادیا تو اس کی سچائی کا علم حاصل ہو جاتا ہے خواہ اپنی ہٹ دھرمی اور ہٹی پنے کی وجہ سے کوئی نہ مانے مگر صدق کا علم ضرور ہو جاتا ہے اگرچہ اس کے برعکس بھی ممکن ہے مگر امکان محض علم یقینی کے حصول کے منافی نہیں ہوتا۔

وَإِلَّا لَكَ كَمَا ادْعَى أَحَدٌ مَحْضُورٌ مِنْ جَمَاعَةٍ إِنَّ رَسُولَ هَذَا الْمَلِكِ إِلَيْهِمْ ثُمَّ قَالَ لِلْمَلِكِ إِنَّ كُنْتَ صَادِقًا فَخَالَفَ عَادَتَكَ وَقَمِ مِنْ مَكَانِكَ ثَلَاثَ مَرَاتٍ فَعَمَلٌ يَحْصُلُ الْجَمَاعَةُ عِلْمُ ضَرُورِيٍّ عَادِيٍّ بِصِدْقِهِ فِي مَقَالَتِهِ وَإِنْ كَانَ الْكَذِبُ مُمَكِّنًا فِي نَفْسِهِ فَإِنَّ الْأَمْكَانَ الذَّلِيلَ بِمَعْنَى التَّجْوِيزِ الْعَقْلِيِّ لَا يَبِينُ فِي حُصُولِ الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ كَعِلْمِنَا بِأَنْ جَبَلَ أَحَدٌ لَمْ يَنْقَلِبْ ذَهَبًا مَعَ امْكَانِهِ فِي نَفْسِهِ -

### ترجمہ

اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی ایک جماعت کے سامنے دعویٰ کرے کہ میں تمہاری جانب اس بادشاہ کا قاصد ہوں پھر یہ بادشاہ سے کہے کہ اگر میں سچا ہوں تو آپ اپنی عادت کے خلاف کیجئے اور آپ اپنی جگہ سے تین مرتبہ اٹھئے بادشاہ نے ایسی کر دیا تو جماعت کو اس کی بات کی سچائی کا علم ضروری حاصل ہوئے گا اگرچہ فی نفسہ کذب بھی ممکن ہے اس لئے کہ امکان ذاتی جو تجویز عقلی کے معنی میں ہے وہ علم قطعی کے حصول کے منافی نہیں ہے جیسے ہمارا جاننا اس بات کو کہ احد ہبلاڑ سونے سے نہیں بدلا اس کے فی نفسہ ممکن ہونیکے باوجود۔

### تشریح

تو جیسے مثال مذکور میں اس جماعت کو علم ضروری جو بطریق عادت الہی حاصل ہوا ہے، یہی حال انبیاء کے معجزہ کے ظہور کے وقت ہوتا ہے اگرچہ امکان ذاتی عدم علم کا موجود

رہتا ہے مگر علم یقینی صدق کا حاصل ہو جاتا ہے اور یہ اصول اپنی جگہ مسلم ہے کہ امکان ذاتی حصولِ علم قطعی کے منافی نہیں ہے جیسے جبلِ احد کا سونا بننا ممکن ہے مگر بنا تو نہیں اور نہ بننے کا ہم کو یقین ہے۔ تو دیکھو امکان ذاتی نے علم یقینی کو زائل نہیں کیا۔

فَكَذَلِكَ هُنَا يَحْصُلُ الْعِلْمُ بِصِدْقِهِا بِمَوْجِبِ الْعَادَةِ لَا نَهَاً أَحَدُ طَرِيقِ الْعِلْمِ كَالْحَقِّسِ وَلَا يَقْدَرُ فِي ذَلِكَ امْكَانٌ كَوْنِ الْمَعْجَزَةِ مِنْ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى اَوْ كَوْنِهَا لَغَضَنِ التَّصَدِّيقِ اَوْ كَوْنِهَا لِلتَّصَدِّيقِ الْكَاذِبِ اِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الاحْتمَالَاتِ كَمَا لَا يَقْدَرُ فِي الْعِلْمِ الصَّوَرِ الْحَقِّسِ بِمَعَادَةِ التَّكْثَارِ امْكَانِ عَدَمِ الْحَرَارَةِ لَلتَّكْثَارِ مَبْعُثٌ اَنَّهُ لَوْ قَدَرْنَا عَدَمَهَا لَيُزِلُنَا مِنْ مَحَالِّ

### ترجمہ

پس ایسے ہی یہاں (ظہورِ معجزہ کے وقت) نبی کے صدق کا علم قطعی حاصل ہو جاتا ہے عادتِ موجبہ کے مطابق اصل کے عادتِ منقولِ حق کے علم کے اسباب میں سے ایک ہے اور اس علم میں معجزہ کے غیر اللہ کی جانب سے ہونیکا امکان اور معجزہ کے تصدیق کی غرض سے نہ ہونیکا امکان یا معجزہ کے کاذب کی تصدیق کیلئے ہونیکا امکان اور اس کے علاوہ دوسرے احتمالات کچھ خلل انداز نہ ہوں گے جیسے آگ کی عدم حرارت کا امکان آگ کی حرارت کے علم ضروری حتیٰ میں کچھ خلل انداز نہیں ہے اس میں کوئی کر کے اگر آگ کی عدم حرارت فرض کر لی جائے تو اس سے کوئی محال لازم نہیں آتا۔

### تشریح

یعنی ما قبل میں آپ کے سامنے ایک مسلم اصول آچکا ہے کہ امکان ذاتی علم یقینی کے حصول کے منافی نہیں ہے لہذا نبی کے ہاتھ پر معجزہ کا ظہور ہو گیا تو اس میں عدم صدق کے بہت امکانات و احتمالات موجود ہیں مگر ان امکانات کی وجہ سے علم یقینی میں کچھ فرق نہیں آئیگا۔ جیسے آگ کا جلانا ممکن ہے مگر اس امکان کی وجہ سے کوئی آگ میں نہیں کوتاہا، کیونکہ جانتا ہے کہ اگر اس میں تودا تو جل جائے گا یعنی آگ سے بچتا ہے اگرچہ نہ جلانا ممکن ہے جیسے حضرت ابراہیمؑ کیلئے آگ سلامتی بنا دی گئی تھی، اور آگ کی عدم حرارت کا امکان، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کو فرض کرنے سے کچھ محال لازم نہیں آتا، لہذا اگر آگ نہ جلائے تو کوئی محال لازم نہیں آئیگا۔

خلاصہ کلام معجزات کے ظہور سے انبیاء کا صدق معلوم ہو جاتا ہے ورنہ کوئی بھی نبوت کا دعویٰ کر بیٹھتا، لیکن قدرت نے ایسا قانون مقرر کر دیا ہے کہ صادق اور کاذب میں فوراً امتیاز ہو جاتا ہے بہت سے لوگوں نے نبوت کا دعویٰ کیا مگر فوراً انکا جھوٹ معلوم ہو گیا مرزا غلام احمد قادیانی کا حال معلوم ہے کہ جو کچھ کہتا ہے اس کے خلاف ہی ہمیشہ ہوتا رہا کوئی بات سچی نہ ہو سکی، یہ جھوٹا ہونیکا کافی دلیل ہے۔

**تنبیہ:**۔۔ مولانا دریس صاحب کا مذہبی حلی نے علم الکلام میں نبوت کی معرفت کے سات طریقہ، اور نبوت کا

عطیہ الہی ہونے اور امکان خوارق نیز ظہور خوارق کی حکمت اور سحر و معجزہ نیز کرامت و معجزہ میں فرق نیز کرامت و استمداد راجح، خدا لان و نمکت اور غیاث نبوت پر تفصیل کے کلام کہاہے۔

**تنبیہ (۲) :-** بموجب القادۃ کے اندر صفت کی اضافت موصوف کی جانب ہے اصل میں العائدۃ الوجہ ہے اور تمہن ہے کہ اس کو موجب پڑھا جائے یعنی مقتضی اب اس تاویل کی حاجت پیش نہ آئے گی۔

وَأَوَّلُ الْأَنْبِيَاءِ آدَمُ وَآخِرُهُمْ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ أَمَّا نُبُوءَةُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَالْكَتَابُ الدَّالُّ عَلَى أَنَّ قَدْ أَمْرُوهُمُ مَعَ الْقَطْعِ بَأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِي زَمَنِهِ بَدُوٌّ خَرَفُوا بِالْوَحْيِ لِأَعْيُنِهِمْ وَكَذَلِكَ السَّنَةُ وَالْأَجْمَاعُ فَإِنَّكَارَ نُبُوءَتِهِ عَطَا مَا نَقَلَ عَنْ الْبَعْضِ يَكُونُ كَعَمَلِ-

## ترجمہ

اور انبیاء میں سے پہلے آدم اور سب سے پچھلے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں بہر حال آدم علیہ السلام کی نبوت تو اُس کتاب سے ثابت ہے جو دال ہے اس بات پر کہ ان کو حکم کیا گیا اور منع کیا گیا اس بات کے یقینی ہونیکے باوجود کہ ان کے زمانہ میں کوئی دوسرا نبی نہیں تھا تو یہ (امروہی) وحی کے ذریعہ سے ہے نہ کہ غیر کے اور ایسے ہی (ان کی نبوت ثابت ہے) حدیث سے اور اجماع سے تو انہی نبوت کا انکار جیسا کہ بعض لوگوں سے منقول ہے، کفر ہے۔

## تشریح

یہاں مصنف نے اول انبیاء اور آخر الانبیاء کی تعیین کی ہے شارح نے اس دعویٰ پر دلائل قائم کئے ہیں حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت پر تین دلیلیں قائم کی ہیں لا، قرآن، آیات قرآنہ سے ثابت ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کو کچھ امور سے منع کیا گیا اور کچھ امور کا حکم کیا گیا جیسے فرمان باری ہے یَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ - اور یہ بات بھی علم ہے کہ آپ کے زمانہ میں کوئی اور پیغمبر نہیں تھا لہذا معلوم ہوا کہ یہ امر وہی آپ کو بذریعہ وحی معلوم ہوتے اور جب آپ کی جانب وحی کا نزول ثابت ہو گیا تو آپ کی نبوت بھی ثابت ہو گئی کیونکہ وحی انبیاء پر ہی ہوتی ہے۔

(۲) دوسری دلیل حدیث ہے "عَنْ أَبِي ذَرٍّ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيْ الْأَنْبِيَاءِ كَيْفَ قَالَ؟ قَالَ آدَمُ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَبَنِي كَان قَالَ لَعَمْرُ بَنِي مُكَلَّمٌ رَوَاهُ أَحْمَدُ ابْنُ مَزْلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَ عَنْ ابْنِ أَمَامَةَ أَنَّ رَجُلًا قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي كَانُ آدَمَ قَالَ لَعَمْرُ رَوَاهُ الْحَاكِمُ وَابْنُ حَبَّانٍ وَصَحَّاحًا

(۳) تیسری دلیل اجماع ہے، اہل سنت اور سلف کا اجماع ہے کہ آدم علیہ السلام نبی ہیں، لہذا جب کتاب اور حدیث اور اجماع سے حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت ثابت ہو گئی تو بعض متبعین سے جو ان کی نبوت کا انکار منقول ہے کفر ہے۔

**سوال :-** سلم شریف میں ہے اَنْ نُوْحًا عَلَيْهِ السَّلَامُ اَوَّلُ رُسُلِ بَعَثَهُ اللّٰهُ ؟

**جواب:** مبنی پہلے پیغمبر جو کفار کی جانب بھیجے گئے وہ حضرت نوح علیہ السلام ہیں بخلات حضرت آدم اور شیث علیہما السلام کے کہ ان دونوں کو تکفیر شرائع کیلئے اہل ایمان کی جانب بھیجا گیا ہے۔

**سوال:**۔۔ دجی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ اور حضرت مریم کی جانب بھی بھیجی گئی لہذا انکو بھی نبی کہنا چاہیے؟

**جواب:**۔۔ وہ دجی جو مستلزم نبوت ہوتی ہے وہ دجی ہے جو بیداری میں کلام مرتبہ کے ساتھ ہو سکتا ہے کہ حضرت آدم پر جو نبی اور ام موسیٰ اور حضرت مریم کے بارے میں ہو سکتا ہے کہ بذریعہ الہام والقلم ہو یا خواب میں ہو قائل۔

**جواب:**۔۔ وہ دجی مستلزم نبوت ہوتی ہے جو برائے تبلیغ ہو اور حضرت آدم کی دجی تبلیغ کے لئے تھی یعنی حواری تبلیغ کے لئے اور ام موسیٰ اور حضرت مریم کی دجی برائے تبلیغ نہیں ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ حضرت آدم امر دہی مذکور کے مخاطب نبوت سے پہلے تھے لہذا آدم کی نبوت پر اس آیت سے استدلال درست نہ ہو گا بلکہ بعض علماء نے یہ تاویل کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ انبیاء علیہم السلام بن النبوۃ موصوم ہوتے ہیں اور ان حضرات نے دوسری آیت سے نبوت پر استدلال کیا ہے فرمان باری ہے وعصوا آدم ربنا فعوی نھا اجتبا کا ترجمہ۔۔ اعتبار کی تفسیر انھوں نے نبوت سے کی ہے نیز انھوں نے کہا ہے کہ یہ خطاب تو ان کو جنت میں تھا حالانکہ وہاں امت نہیں تھی تو نبوت کے وہاں کیا معنی؟ مگر یہ استدلال غلط قائل ہے کیونکہ ان کی امت حواری موجود تھیں نیز کبھی دجی تکمیل نفس نبی کیلئے بھی ہوتی ہے اور ام موسیٰ اور حضرت مریم پر جو دجی آئی ہے وہ تکمیل نفس سے متعلق نہیں بلکہ امور عارضہ سے متعلق ہے۔ کمال اللہ

**تنبیہ:**۔۔ بستان نقیۃ ابواللیث سمرقندی میں ہے کہ پیغمبر آدم علیہ السلام پھر شیث ابن آدم پھر ادریس پھر نوح پھر ہود ابن عبد اللہ پھر صالح ابن عیسیٰ پھر حضرت ابراہیم خلیل اللہ پھر اسمعیل پھر اسحاق پھر یعقوب پھر یوسف پھر موسیٰ اور ہارون پھر یونس پھر داؤد پھر سلیمان پھر حضرت زکریا پھر یحییٰ پھر عیسیٰ پھر الیاس اور سب سے آخر میں جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

**تنبیہ:**۔۔ بستان نقیۃ ابواللیث سمرقندی میں حضرت یوسف علیہ السلام کا نام نہیں ہے یہ اضافہ میں نے کیا ہے اور انھوں نے کہا ہے کہ حضرت لوط حضرت ابراہیم کے زمانہ میں تھے اور ان کے چچا زاد بھائی تھے باقی ترتیب بدستور ہے اور انھوں نے کہا ہے کہ حضرت اسحاق کے دو بیٹے تھے یعقوب اور عیسا، جو دونوں جڑواں پیدا ہوئے تھے پہلے ماں کے پیٹ سے عیسا نکلا پھر یعقوب، اسی وجہ سے ان کا نام یعقوب ہوا یعنی بعد میں نکلتے کی وجہ سے اور کہا ہے کہ یعقوب بنی اسرائیل کے باپ ہیں اور حضرت یعقوب کو اسرائیل کہا جاتا تھا جو ان کی زبان میں عبد اللہ کے معنی میں ہے اور عیسا وہ ابوالروم ہیں۔

وَمَا نُبُوَّةُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلَا نَدْعِي النُّبُوَّةَ وَظَهَرَ الْمَعْجَزَةُ وَأَمَّا دَعْوَى النُّبُوَّةِ فَقَدْ عَلِمَ بِالتَّوَاتُرِ وَأَمَّا ظَهَرَ الْمَعْجَزَةُ فَلَوْحُ مَكِّيْنِ أَحَدُهُمَا نَدْعِي الظُّهْرَ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى وَتَحْدِي

بہ البغاء مع کمال بلا غتم فجزوا عن معارضتها باقصی سورة منه مع تھا الکھم  
عَلَى ذَٰلِكَ حَتَّى خَاطَرُوا بِمَهْجَتِهِمْ وَأَعْرَضُوا عَنِ الْمَعَارِضَةِ بِالْحُرُوفِ الْمُمَقَّاتِ بِالسُّنُو

## ترجمہ

اور بہر حال محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پس اسلئے کہ انھوں نے نبوت کا دعویٰ کیا اور معجزہ کو  
ظاہر کیا اور بہر حال نبوت کا دعویٰ تو وہ تو اثر سے معلوم ہے اور بہر حال معجزہ کا اظہار تو وہ  
دو طرح سے ہے ان دونوں میں سے ایک تو یہ ہے کہ انھوں نے اللہ تعالیٰ کے کلام کو ظاہر کیا اور اس کے ذریعہ  
بلغاء کو حیلینج دیدیا ان کی کمال بلاغت کے باوجود تو وہ اس کی ایک چھوٹی سورت کے ساتھ معارضہ کرنے  
سے عاجز رہ گئے اس پر ان کے تھریں ہونیکے باوجود یہاں تک کہ انھوں نے اپنی جانوں کو خطرہ میں ڈال دیا  
اور جرد سے مقابلہ کر نیکیے بجائے تلواروں کے ساتھ مقابلہ برسا گئے۔

## تشیہ

یہاں سے شارح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو ثابت کر رہے ہیں تو اولاً انھوں نے کہا کہ آپ نے  
نبوت کا دعویٰ کر کے معجزہ ظاہر کیا، یہ صغریٰ ہے اور کبریٰ محذوذ ہے یعنی وہاں سے ادعیٰ  
المستبوعۃ و اظہار المعجزۃ فیہو منعی۔ تب تو ظاہر ہے کہ آپ نبی ہیں، اب رہ گیا صغریٰ کا اثبات۔ تو صغریٰ میں  
دو جز ہیں (۱) نبوت کا دعویٰ (۲) معجزہ کا اظہار تو پہلے جزم کے باہر میں شارح نے فرمایا کہ اس کا علم تو اثر سے  
ہے لہذا اس کے انکار کی تو کوئی گنجائش نہیں رہی۔ صغریٰ کا دوسرا جز تو اسکو شارح دو طریقوں سے  
ثابت کر رہے ہیں اول طریقہ یہ ہے کہ آپ پر قرآن نازل ہوا جس نے ان بلغاء اور فصحاء کی کہ توڑ دی تھیں اپنی  
فصاحت و بلاغت پر ناز تھا اور انکو حیلینج دیدیا کہ اس جیسی ایک سورت لاکر دکھا دو حالانکہ ان کی کمال بلاغت  
مسلحہ ہے اور معارضہ پر انکی حرص بھی مسلم ہے اس کے باوجود کلام کے ساتھ معارضہ کر نیکیے بجائے تلوار سے  
مقابلہ کرنے پر آمتر آئے جیسا کہ دلائل قائم کرنے سے عاجزی کے وقت عاجزوں کا یہی شیوہ ہوتا ہے کہ بات سے  
کا میابی نہیں ہوتی تو لات پراتراتے ہیں۔

وَلَمْ يَنْقُلْ عَنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ مَعْ تَوْفِرِ الدَّوَاعِي الْإِتْيَانِ بِشَيْءٍ مِّمَّا جَدَّ أَنْبَاءُ فِدْلُ ذَٰلِكَ قَطْعًا  
عَلَىٰ أَنَّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَىٰ وَعِلْمُ بِهِ، صَدَقَ دَعْوَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عُلَمَاءُ عَادِيًّا لَا يَفْقِدُ  
فِيهِ شَيْءٌ مِنَ الْإِحْتِمَالَاتِ الْعَقْلِيَّةِ عَلَٰمًا هُوَ شَانِ سَائِرِ الْعُلُومِ الْعَادِيَّةِ لَوْ۔

## ترجمہ

اور منقول نہیں ہے ان میں سے کسی سے اسباب کے پورے ہونیکے باوجود کسی ایسی چیز کو لانا جو  
قرآن کے قریب ہو تو یہ یقین طور پر اس بات پر دال ہے کہ قرآن اللہ کی جانب سے ہے اور اسی  
سے نبی علیہ السلام کے دعویٰ کا صدق معلوم ہو گیا ایسے علم عادی کے ساتھ جس میں احتمالات عقلیہ میں سے



کچھ بھی غل نہیں ہے جیسا کہ تمام علوم عادیہ کی بھی شان ہوتی ہے۔  
**تشریح** یعنی جب قرآن نے انکو پہنچ دیا تو ان کے پاس اسباب کی کثرت تھی، فصاحت و بلاغت میں مہارت تامہ رکھتے تھے اس کے باوجود اس کے سادگی تو کیا لائے ایسا بھی نہ لائے جو اسکے کچھ قریب ہو سکے۔

**سوال** :- ممکن ہے کہ انھوں نے اس کا جواب دیا ہو اور صحابہؓ نے چھپا لیا ہو؟ **جواب** :- کفار تو عقائد میں بہت زیادہ تھے چھپنا کیسے ممکن ہو سکتا ہے اسی کو شارح نے منع تو افرالدواعی سے تعبیر کیا ہے۔  
**سوال** :- ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فن بلاغت میں سب سے زیادہ ماہر ہوں؟ اور ہو سکتا ہے کہ آپ کے خوف سے لوگوں نے اس کا جواب ظاہر نہ کیا ہو؟ **جواب** :- شارح نے لایق دھڑکے انھیں احتمالات کا جواب دیا ہے، بہر حال نصحاء اور بلغار کا معارضہ سے عاجز ہونا یہ بھی بتلاتا ہے کہ یہ اللہ کا کلام ہے اور اس سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے آپ اپنے دعویٰ رسالت میں کچھ ہیں۔

**تنبیہ** :- قرآن کریم فصاحت و بلاغت کے ایسے اعلیٰ معیار پر فائز ہے جس کا مثل لانے سے طاقت انسانی قاصر ہے۔ اسکے مجموعہ کو دیکھا جائے کلمات و حروف کی بندش کو دیکھا جائے، اس کے اسلوب غریب کو دیکھا جائے اس کے معانی کے سٹھاٹھیں مارتے ہوئے سمندر کو دیکھا جائے، اس کے بیان فرمودہ علوم و دقائق اور اخبار مغیبات کو دیکھا جائے اور اس کے ارشاد فرمودہ احکام عدل و قوانین نظام عالم کو دیکھا جائے ہر اعتبار سے اعجاز ہی اعجاز نظر آئے گا، اگرچہ عجیبوں کے نزدیک اس کا اعجاز بظاہر نظر نہیں ہے مگر اہل عرب پر یہ امر بدیہی

وَنَافِثَاتٍ فُلِقَ لَمَّا فَصَلَ الْكَافِرُ الَّذِي يَرْمِي الْكَلِمَ الْمُحَرَّرَ  
 أَعْنَى ظُهُورِ الْمَعْجَنَةِ حَدِّ التَّوَاتُرِ وَأَنَّ كُنْهَ تَفَاصِيلِهَا أَحَادُ الْكُشَجَاعَةِ عُلُوٌّ وَجُودُ حَاطَمٍ وَهِيَ مَذْكَورَةٌ فِي كِتَابِ السَّيْلِ -

**ترجمہ** اور ان دونوں میں سے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آپ ایسے امور جو غارق عادت ہیں اتنے منقول ہیں کہ ان کا یعنی ظہور معجزہ کا قدر مشترک حد تو اترو کو پہنچنا ہوا ہے اگرچہ ان کی تفصیل آحاد ہیں جیسے حضرت علیؓ کی شجاعت اور حاتمؓ کی سخاوت اور یہ امور کتب میر میں مذکور ہیں۔

**تشریح** یعنی ایک تو آپ کا زندہ معجزہ ہے یعنی قرآن اس کے علاوہ اور بہت سے معجزے ہیں جو بطریق تواتر معنوی حد تو اترو کو پہنچے ہوئے ہیں اگرچہ ان کی تفصیل اخبار آحاد میں سے ہو بہر حال تواتر کی اقسام اربعہ مذکورہ فیما سبق میں سے ایک قسم تواتر معنوی (یعنی تواتر قدر مشترک) اور تواتر کی ساری اقسام قطعی ہیں جیسے حضرت علیؓ کی شجاعت اور حاتمؓ کی سخاوت بطریق قدر مشترک

تو اسے ثابت ہے شارح فرماتے ہیں کہ کتب میں یہ معجزات مذکور ہیں۔  
**تنبیہ:**۔ صاحب نیراس نے کچھ معجزات کو شمار کرایا ہے اور حضرت اقدس مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی  
 زید خیر عظمیٰ کی گلدستہ سلام میں بہت سے معجزات مذکور ہیں۔ ناظم۔

وقد يستدل أصحاب البهائى على نبوتهم بوجهين أحدهما ما لقوا من أحوالهم قبل النبوة  
 وحال الدعوة وبعد تمامها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمه وأقدامه بحيث  
 تجعله لا بطلان ونوفقه بعصمة الله تعالى في جميع الأحوال وثباته على حاله لدى الأهل  
 بحيث لم يتبدل أعداؤه مع مدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الموال قدح  
 فيه سبيلًا فان العقل يحزم بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء وان  
 يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفتن عليه ثم يمهله ثلثا وثلثين  
 سنة ثم يظهر دينه على سائر الأديان وينصير على أعدائهم ويحيي أثاره بعد  
 موته الى يوم القيامة۔

### ترجمہ

اور ارباب لبھائے نے (بھیرت والوں نے) آپ کی نبوت پر دو طرح استدلال کیا ہے۔ انہیں سے  
 ایک تو وہ آپ کے احوال ہیں جو تو اسے ثابت ہیں نبوت سے پہلے اور دعوت کے وقت اور  
 دعوت کے تام ہونیکے وقت اور آپ کے اخلاقی غلیظہ اور پرہکلت احکام اور آپ کا اقدام جہاں پہلوان پیچھے ہٹ  
 جائیں اور آپ کا اعتماد اللہ کی حفاظت پر تمام احوال میں اور آپ کی ثابت قدمی اپنے حال پر دشمنوں کے وقت  
 اس طریقہ پر کہ آپ کے دشمن اپنی شدت عداوت کے باوجود اور آپ کو مطعون کرنے پر جریض ہونیکے باوجود  
 کوئی طعن کی جگہ نہیں پاتے اور آپ میں کسی عیب کی جانب کوئی راستہ نہیں پاتے تو عقل یقین کرتی ہے  
 ان امور کے امتناع کا غیر انبیاء میں اور اس بات کے امتناع کا کہ اللہ تعالیٰ ان کمالات کو ایسے شخص میں  
 جمع کر دے جس کے حق میں یہ معلوم ہو کہ اللہ پر جھوٹ گھڑے گا پھر اس کو مہلت دے تیس سال کی اور اس  
 کے دین کو تمام دیوں پر غالب کر دے اور اس کی مدد کرے اس کے دشمنوں پر اور ان کے آثار کو زندہ  
 رکھے ان کے مرنے کے بعد قیامت تک۔

### تشریح

آپ کی نبوت پر یہ استدلال امام عزالی نے پیش کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ کے  
 اندر انبیاء کا کم سال موجود ہے لہذا آپ کا نبی ہونا ظاہر ہے پھر اس کی تفصیل فرمائی کہ آپ  
 کی نبوت سے پہلے کے حالات دیکھ لئے جائیں، گفاریہ سب آپ کو "الصادق الامین" کے لقب سے یاد کرتے  
 تھے آپ کا شخص خلق، بت پرستی سے اجتناب اور عادات جاہلیت سے اجتناب اور غرار میں اللہ کی

عبادت کرنا وغیرہ دیکھ لے جائیں پھر آپ کے وہ احوال دیکھ لے جائیں جو لوگوں کو ایمان کی جانب دعوت کے وقت پیش آتے یعنی تکالیف شدیدہ کا تحمل، اور تبلیغ و دعوت میں جدوجہد، بڑے بڑے جبار اور طاقتور بادشاہوں کو دعوت حق دینا، اپنے معاویین کی قلت کے باوجود آپ کے اوپر کوئی خون و ہراس طاری نہیں ہوا اور فرخ مکہ کے بعد کے حالات دیکھ لے جائیں کہ لوگ فوج و در فوج آپ کے دین میں شامل ہونا شروع ہو گئے اور سارا عرب آپ کا مطیع ہو گیا اور اطراف کے بادشاہوں کے پاس سے ہار یا اور قاصد آئے شروع ہو گئے مگر آپ کی تواضع، مسکنت اور شفقت، قناعت پر ذرہ برابر فرق نہ آیا۔ قریش کا فتح مکہ کے دن یہ خیال تھا کہ آج یہ سب کو قتل کر دیں گے مگر آپ نے فرمایا "لا تشرب علیکم الیوم یغفر اللہ لکم" وَهُوَ أَحْمَدُ النَّاسِ أَحْمَدُیْنِ، اس کے علاوہ آپ کے اخلاق عظیمہ دیکھ لے جائیں جس کی انتہا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں إِنَّكَ لَكَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ۔

اور آپ کے لائے ہوئے احکام جو حکمت پر مشتمل ہیں یعنی آداب طہارت و صلوة اور قواعد نکاح و طلاق، بیع و ہبہ، قضا و شہادت، وصایا و وارث، یہ سب ایسے احکام ہیں جن میں اگر کوئی حائل غور کرے تو اس کو معلوم ہو گا کہ یہ قوانین احکام کمالین کی طرف سے ہیں، امام شافعی کا فرمان ہے کہ اگر مسیودہ و نصاریٰ امام محمد شیبانی کی کتابیں دیکھتے تو یقیناً ایمان لے آتے۔

اور جہاں بڑے بڑے سوراخ پچھے ہٹ جائیں وہاں آپ کا بدستور ڈھارہنا۔ جیسے عز وہ معین میں جب آپ کے پاس کوئی نہیں تھا دشمنوں نے آپ پر هجوم کیا، آپ کیلئے میدان میں طے رہے اور زبان سے فرماتے، اِنَّا لَنَبِیْ لَا کَذِبَ : اَنَا ابْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ۔ نیز آپ کو ہر حال میں اللہ کی حفاظت پر اتنا مکمل تھا پہلے آپ اپنے اصحاب میں سے کسی کو رات میں بوقت جہاد ننگبانی کے لئے مقرر فرماتے تھے مگر جب یہ اہت نازل کر دی وَاللّٰهُ یَعْلَمُ مَنْ النَّاسِ، تو آپ نے پھر فرمایا کہ اللہ میرا محافظ ہے پھر ننگبانی کے لئے کسی کو مقرر کر دیا، اور کیسا ہی خوف و دہشت کا موڑ آیا مگر آپ کے استغلا پر کوئی فرق نہیں آیا۔

**سوال :-** تو پھر آپ نے چھپ کر ہجرت کیوں کی ؟

**جواب :-** ابھی تک آپ پر بھروسہ واجب تھا اور قتال اسلام تھا اور ہجرت باہر خداوندی تھی کیا آپ کو معلوم نہیں کہ جب آپ غار ثور میں تھے اور مشرکین غار کے پاس آکھڑے ہوئے تو حضرت ابو بکرؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ اگر مشرکین اپنے پیروں کی طرف دیکھنے لگے تو ہمیں لگے تو ہمیں دیکھ لیں گے۔ تو آپ نے ارشاد فرمایا : مَا ظَنَّاكَ يَا ثَنِيْنُ اللّٰهُ مَا لَشُعْمَا۔ یعنی اللہ ہمارے ساتھ ہے تو پھر غلطہ کس چیز کا۔

خلاصہ یہ کہلام آپ کے اخلاق عظیمہ کا یہ حال ہے کہ کفار مکہ کو اتنی شدید دشمنی کے باوجود آپ کی ذات پر انگلی رکھنے کی جگہ نہیں ملتی اور کوئی طعن زنی کی چیز آپ کے اندر نہیں پاتے۔ جب حال یہ ہے تو عقل یقین کرتی ہے کہ اتنے کمالات پیغمبر کے علاوہ کسی اور میں جمع ہو جائیں یہ محال ہے اور پھر اس کے بعد

تین سال میں دین کی تکمیل اور تمام دینوں پر دین محمدی کا غلبہ اور آپ کے بعد آپ کے آثار علیہ وسلم بدستور موجود اور باقی اور تاد قیامت باقی رہیں گے یہ امور باوازا بلند کہہ رہے ہیں کہ ہمارا اجتماع پیغمبر کے علاوہ کسی اور میں نہیں ہو سکتا لہذا آپ کی نبوت ثابت، ظاہر اور باہر ہے۔

**تنبیہ :-** تھا آٹھ، معارضہ پر جریں ہونا، اس کے اصل معنی ہیں کسی شے پر حیوانات کا جمع ہونا، یہاں شت کہ بعض دوسرے کو وہ چیز لینے کے لئے ہلاک کر دے۔ خاطر و ا۔ حفاظت۔ باب مفاعلت سے ہے جس کے معنی ہیں خطروں اور ہلاکت میں ڈالنا۔ مہجۃ۔ جمع جمع : خون یا دل کا خون، روح، مراد جان ہے بارزائدہ ہے۔ الاتیان بشی الخ۔ لم یقل کا مفعول الم یسم فاعل ہے۔ بکاش : بصیرت کی جمع ہے اور بصیرت البسی عقل کو کہتے ہیں جسے حق تک رسائی ہو گئی ہو۔ وبعد بکاش : ہمارا کا مربع دعوت ہے اور دعوت کی تمامیت سے فتح مکہ کے بعد کے حالات ہیں۔ اقدام : آگے بڑھنا۔ احجام : اقدام کی ہند ہے یعنی پیچھے ہٹنا اور فرار اور جبن۔ ابطال : بطل کی جمع ہے پہلوان۔ لدی الاحوال : احوال، ہول کی جمع ہے بمعنی خوف و دہشت۔ مطعنا لم یجد کا مفعول یہ ہے۔

**تنبیہ :-** شارح نے جو احوال بیان کئے ہیں یہ آپ کے احوال ظاہرہ ہیں اور رہے احوال باطنہ ان کا ملاحظہ تو بہت آدچاہے لیکن ان احوال کو عوام کی نگاہوں سے اوچھل کر دیا اور حکمت کا مقتضایہ بھی یہی ہے ورنہ اگر آپ کے انوار باطنی کا حقوڑا سا حصہ بھی ظاہر ہو گیا ہوتا تو مخلوق اس کا تحمل نہ کر پاتی۔ و فیہافیہ۔

و ثانیہما انت ادعی ذلک الامر العظیم بین اظہر قوم لا کتاب لہم ولا حکمتہ معہم  
وبین لہم الکتاب والحکمتہ وعلمہم الاحکام والشرائع واتم مکام الاخلاق والاکمل  
من غیر امن الناس فی الفضائل العلمیۃ والعملیۃ ونور العالم بالایمان والعمل  
الصالح و اظہر اللہ دینہ علی الدین کما وعد لا ولا معنی للنبوۃ والرسالۃ سو فی ذلک

## ترجمہ

اور ان دو طریقوں میں سے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ انھوں نے اس امر عظیم (نبوت) کا دعویٰ البسی قوم کے درمیان کیا کہ جن کے پاس نہ کوئی کتاب ہے اور نہ ان کے پاس کوئی حکمت ہے، اور ان کیلئے کتاب و حکمت کو بیان کیا اور ان کو احکام اور شرائع کی تعلیم دی اور مکام الاخلاق کی تکمیل فرمائی اور بہت سے لوگوں کو فضائل علمیہ و عملیہ سے مزین کر دیا اور عالم کو ایمان سے اور عمل صالح سے منور کر دیا اور اللہ تعالیٰ نے ان کے دین کو تمام دینوں پر غالب کر دیا جیسا کہ اللہ نے ان سے اس کا وعدہ کیا تھا اور نبوت و رسالت کے اس کے علاوہ کوئی اور دعویٰ نہیں ہے۔

## تشریح

ارباب لہذا کتاب کی نبوت پر پہلا استدلال مذکور ہو چکا یہ دوسرا استدلال ہے جو امام رازیؒ

سے منقول ہے۔ استدلال اول کا حاصل یہ تھا کہ آپ کا کمال کمال انبیاء ہے اور اس استدلال کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا کمال و تکمیل انبیاء کا کمال و تکمیل ہے لہذا آپ کا نبی ہونا ظاہر ہے یعنی آپ الہی قوم کے درمیان پیدا ہوئے جو دین و دنیا کی تہذیب کے آشنائے آپ کی تکمیل نے ان کو معلم الاخلاق بنادیا اور ساری دنیا کا پیشوا بنادیا خواہ علمی میلان ہو یا عملی یہی مراد ہے اکمال و تکمیل سے۔

### شعر

دُرِ فشانے تری تظوں کو دریا کر دیا آنکھوں کو مینا کر دیا  
خود نہ تھے جورا ہر ادروں کے ہادی ہو گئے  
جہاں میں حضرت صدیق سالسان کیا ہو گا  
حیا داری میں کوئی ثانی غفل کیا ہو گا  
عمر فاروق جیسا عادل و نشان کیا ہو گا  
علی شیر خدا سا صاحب میدان کیا ہو گا  
صحابہ کا یہ عالم ہے تو پھر سلطان کیا ہو گا

**تنبیہ :-** احکام و شرائع سے مراد واجبات و سنن و محرمات و مباحتات ہیں۔ مکارم الاخلاق سے مراد جبار جود و سخاوت و صلہ رحمی، اکرام ضعیف و غیرہ اخلاق ہیں۔ آپ نے یہ احکام و اخلاق اس طرح سکھا دیئے کہ جو تعلیم کا منہا ہے، آپ کی نبوت کے شواہد اس کے علاوہ بیشمار ہیں جو کتب سیر میں مذکور ہیں۔

وَاذْثَبْتَ نُبُوْتَ، وَقَدْ دَلَّ كَلَامُهُ وَكَلَامُ اللّٰهِ الْمَنْزُولِ عَلَيْهِ عَلَانَةً خَاتَمُ النَّبِيِّينَ  
اِنَّهُ مَبْعُوْتُ اِلَى كَافَّةِ النَّاسِ بِرَبِّ اِلَى الْجَنِّ وَالْاِنْسِ ثَبَتَ اِنَّهُ اَخِرُ الْاَنْبِيَاءِ وَ اَنَّ  
نُبُوْتَ لَا تَخْتَصُّ بِالْعَرَبِ ثَمَّا زَعَمَ بَعْضُ النُّصَارَى۔

### ترجمہ

اور جبکہ آپ کی نبوت ثابت ہو گئی اور آپ کا کلام اور اللہ کا وہ کلام جو آپ پر نازل کیا گیا ہے اس بات پر دال ہے کہ آپ خاتم النبیین ہیں اور آپ کو تمام لوگوں کی جانب مبعوث کیا گیا ہے بلکہ جن اور انس کی جانب تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ آپ آخری پیغمبر ہیں اور آپ کی نبوت عرب ہی کی نسبت مختص نہیں ہے جیسا کہ بعض نصاریٰ کا خیال ہے۔

### تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ دلائل سے آپ کا نبی ہونا ثابت ہو گیا تو آپ کا فرمان واجب الاتباع ہو گیا اور آپ کے کلام سے اور قرآن سے آپ کا خاتم الانبیاء ہونا ثابت ہے اور یہ بات ثابت ہے کہ آپ کو تمام لوگوں کی جانب پیغمبر کر بھیجا گیا ہے۔ تو اب یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ آپ پیغمبر آخر الزماں ہیں تو بعض نصاریٰ اور بعض یہود نے جو یہ کہہ لیا کہ آپ کو صرف عرب کیلئے پیغمبر بنا کر بھیجا گیا ہے کیونکہ یہ لوگ امی تھے انکو نبی کی ضرورت تھی اور ہم لوگ اہل کتاب ہیں ہمیں نبی کی ضرورت ہے ہی نہیں

مگر ان کا یہ گمان باطل ہے کیونکہ نبی کذب معصوم ہوتا ہے اور آپ ارشاد فرمایا "بُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً" لہذا معصوم ہوا کہ یہ قول باطل ہے جبکہ اہل کتاب بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ نبی کذب معصوم ہوتا ہے۔  
**سوال :-** بعض نصاریٰ کی قید کیوں لگائی؟ جواب :- اس لئے کہ بعض تو بالکل آپ کی نبوت کے قائل ہی نہیں تھے۔

**سوال :-** خاتم الانبیاء ہونے کی دلیل قرآنی کیا ہے؟ جواب :- وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمُ النَّبِيِّينَ۔

**سوال :-** حدیث سے کیا دلیل ہے؟ جواب :- اُرْسِلْتُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً وَخَتَمُ النَّبِيِّينَ رَافِعًا۔

**سوال :-** جن دانش کی جانب مبعوث ہونے کی کیا دلیل ہے؟ جواب :- وَمَا ارْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً

لِلنَّاسِ فِي خَفِیٍّ مِثْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ نے فرمایا: فَوَسَّلَهُ إِلَى الْجَنِّ وَالْأَنْسِ وَأَهْلِ السَّارِعِ۔ بلکہ بعض مافین

کافران ہے کہ آپ کو تمام ملائکہ، جوتھر و حجر اور تمام مخلوق کی جانب مبعوث کیا گیا ہے۔ ایوانیت و ابجواھر

اور خصال نص کر رہی ہیں، یہیں پر مفصل گفتگو ہے فلیطالع غم۔

**سوال :-** حدیث میں تو آیا ہے سیکون بعدی ثلاثون کلہم یدعی انہ نبی ولا نبی بعدی

الامام علیہ السلام، پھر بالکل نفی کیسی؟

**جواب :-** یہ استثنائے موضوع ہے محمد ابن سعید شامی نے اس کو گھڑا ہے اور اگر بالفرض تسلیم بھی کر لیا جائے تو

اس سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام مراد ہیں۔ ردّ قادیانیت پر نفیر کی کچھ تقریریں ہیں جن میں دلائل تم نبوت

پر تفصیلی گفتگو ہے۔

فَإِنْ قِيلَ قَدْ وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ نَزُولُ عِيسَىٰ بَعْدَهُ فَلَنَّا نَعْمَ لَكُنَّا يَتَابِعُ مُحَمَّدًا عَلَيْهِ

السَّلَامَ لِأَنَّهُ شَرِيعَتُهُ قَدْ نَسَخَتْ فَلَا يَكُونُ إِلَٰهٌ وَحْدَهُ وَيُنْصَبُ إِلَّا حُكَّامُ بَلِّ يَكُونُ خَلِيفَتُهُ

رَسُولَ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ لَا صَاحِبَ لَهُ يَصْلُوبُ النَّاسَ وَيُؤْمِمُهُمْ وَيَقْتَدِي بِأَمْرِهِ

لَأَنَّهُ أَفْضَلُ فَا مَاتَ، أَوَّلَىٰ۔

**ترجمہ :-** پس اگر اعتراض کیا جائے کہ حدیث میں آپ کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول وارد ہوا ہے تو

ہم کہیں گے جی ہاں لیکن وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کرینگے اس لئے کہ ان کی شریعت

منسوخ ہوگئی تو نہ ان کی جانب وحی ہوگی اور نہ احکام کو مقرر کرنا بلکہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ

ہوں گے پھر صحیح یہ ہے کہ یہی (عیسیٰ) لوگوں کو نماز پڑھائیں گے اور ان کی امامت کریں گے اور مہدی ان کی

اقتدار کریں گے اس لئے کہ وہ افضل ہیں تو ان کی امامت اولیٰ ہے۔

**تشریح :-** یہاں سے شارح ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ

آپ فرما رہے ہیں کہ آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا حالانکہ حدیث میں ہے کہ آپ کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول ہوگا مگر نبی کی حیثیت سے نہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ ہوئیگی حیثیت سے ہوگا اور آپ کی شریعت کے مطابق حکم فرمائیں گے کیونکہ ان کی شریعت تو منسوخ ہو چکی ہے لہذا تجدید شریعت کے لئے ان پر کوئی وحی نازل نہ ہوگی اور احکام جدیدہ مقرر نہیں فرمائیں گے۔

**سوال :-** بخاری و مسلم وغیرہ میں حدیث موجود ہے کہ حضرت عیسیٰ جزیرہ کو قبول نہیں فرمائیں گے بلکہ کفار کو جزیرہ پر رجوع کرینگے تو یہ تو حکم جدید ہے کیونکہ ہماری شریعت میں تو جزیرہ کا قبول کرنا واجب ہے۔  
(الان یمنع ما لہ)

**جواب :-** آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کے بائیں پہلے ہی ارشاد فرمایا چکے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ حکم موقت ہے حضرت عیسیٰ کے نزول تک تو جزیرہ قبول نہ کرنا شریعت محمدی کا حکم ہوا۔ پھر شارح نے فرمایا کہ چونکہ حضرت عیسیٰ امام مہدی سے افضل ہیں اسلئے صبح یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ ہی امامت کرائیں گے۔

**تنبیہ (۱) :-** آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ حضرت عیسیٰ زمین پر اتریں گے اور نکاح کریں گے اور ان کے اولاد ہوگی اور پینتالیس سال زمین پر رہیں گے پھر ان کا انتقال ہوگا ان کو میری قبر کے پاس دفن کر دیا جائے گا تو میں اور عیسیٰ بن مریم ابوجہر و عمر کے درمیان ایک قبر سے اٹھیں گے۔

**تنبیہ (۲) :-** حضرت عیسیٰ علیہ السلام بلا واسطہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے احکام اخذ فرمائیں گے کسی مجتہد کا اتباع نہیں فرمائیں گے۔ انیس اجداد میں جو حکایت لکھی ہے وہ بے اصل ہے اور کچھ احاد سے جو یہ منقول ہے کہ وہ امام ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق عمل کریں گے یہ سب باتیں بے اصل اور افتراء و بہتان ہے۔ روح اللہ اور کلمۃ اللہ کا درجہ ایک مجتہد سے بھی کم ہو یہ بڑی تعجب خیز بات ہے۔ سبحانک اہذا بہتان عظیم۔

**تنبیہ (۳) :-** شارح نے حضرت عیسیٰ کی امامت کو اصح قرار دیا ہے لیکن دلیل نقلی پیش کی ہے حالانکہ ایسے مواقع پر دلیل عقلی کافی نہیں بلکہ دلیل نقلی کی ضرورت ہے، اور مسلم شریف ص ۷۷ اور طبرانی علیہ الوعظ وغیرہ میں ایسی روایات موجود ہیں جن میں صہان مذکور ہے کہ امام مہدی امامت کرائیں گے اور شارح نے جو فرمایا ہے یہ کسی بھی حد سے ثابت نہیں پھر معلوم نہیں شارح نے یہ بات کہاں سے کہی ہے۔ ملاحظہ ہو فتح الملہم ص ۱۹۵

وقد روی بیان عددہم فی بعض الاحادیث علما روی ان النبی علیہ السلام سئل عن عدد الانبیاء فقال مائۃ الف واربعة وعشرون الفا وروایتی مائۃ الف واربعة وعشرون الفا والاولی ان لا یقتضی عدد فی التسمیۃ فقد قال اللہ تعالیٰ منهم من قصصنا علیک ومنہم من لم نقصص علیک ولا یؤمن فی ذکر العدد ان یدخل فیہم من لیس منہم ان ذکر عدد اکثر من عددہم۔

## ترجمہ

اور تحقیق کہ بعض احادیث میں انہی تعداد کا بیان مروی ہے جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے انبیاء کے عدد کے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا ایک لاکھ چوبیس ہزار اور ایک روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار، اور افضل یہ ہے کہ انبیاء کی تعیین میں کسی عدد پر تصریح نہ کرے۔ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ان میں سے کچھ ایسے ہیں جن کا واقعہ ہم نے آپ کے سامنے بیان کر دیا اور ان میں سے کچھ ایسے ہیں جو ہم نے تیرے سامنے ذکر نہیں کئے اور عدد کے ذکر میں امن نہیں کہ ان میں ایسے حضرات داخل ہو جائیں جو ان میں سے نہیں ہیں اگر ذکر کر دیا جائے ایسا عدد جو انہی تعداد سے زیادہ ہو یا نکل جائیں انہیں سے وہ حضرات جو ان میں ہیں اگر ان کے عدد سے کم عدد ذکر کیا جائے۔

## تشریح

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بعض احادیث میں انبیاء کی تعداد بھی منقول ہے۔ پہلی روایت عن ابی امامہ رضی اللہ عنہ، قال قلت یا رسول اللہ کم وفاء عدد الانبیاء قال مائۃ الف واربعة وعشرون الف والمرسل من ذلک ثلثمائة وخمسة عشر جباً غفیراً۔ مسند احمد وروی ابن حبان فی صحیحہ، وابن عساکر والحکیم الترمذی فی النوادر، وعبد بن حمید وفسندہ دوسری روایت عن ابی ذرؓ قال قلت یا رسول اللہ کم المرسلون قال ثلثمائة وبضعة عشر جباً غفیراً، واہ احمد۔ تیسری روایت عن النضرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ تعالیٰ بعث ثمانیۃ الاف نبی، اربعۃ الاف من بنی اسرائیل واربعة الاف من سائر الناس۔ رواہ الحاکم بسند ضعیف وابو یعلیٰ الموصی وابو نعیم فی الحلیۃ (قلت وفاء اسنادہ ضعف) چوتھی روایت مائۃ الف واربعة وعشرون الف صحیحہ اسکو شارح نے ذکر کیا ہے علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ میں اس روایت پر مطلع نہیں ہو سکا، بہر حال انبیاء کی تعداد کے سلسلہ میں کچھ روایت منقول ہیں اسکے باوجود کسی خاص تعداد پر گفتار نہ کرنا چاہئے بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ تمام انبیاء پر ایمان ہے کیونکہ اگر تعداد مقرر کر کے کہے گا تو ردو حال سے خالی نہیں یا تو یہ مقدار نفس الامری مقدار سے زیادہ ہوگی یا کم ہوگی، پہلی صورت میں یہ مشرب الی لازم الشیئگی کہ غیر انبیاء کو انبیاء کی فہرست میں داخل کرنا ہوگا اور دوسری صورت میں کچھ انبیاء کو انہی فہرست سے نکالنا ہوگا یعنی کسی عدد پر تصریح نہ کرے کیونکہ ارشاد باری ہے منہم من قصصنا علیک ومنہم من کم نقص علیک۔ بعض ان میں سے ایسے ہیں کہ ہم نے تم کو ان کے احوال سنائے اور بعضوں کے نہیں سنائے، یعنی بعض کا تفصیلی حال سمجھ سے بیان کیا، بعض کا نہیں۔ اور ممکن ہے کہ اس آیت کے نزول کے بعد ان کا بھی تفصیلی حال بیان کر دیا ہو۔ بہر حال بن کے نام معلوم ہیں ان پر تفصیلاً درج بن کے نام وغیرہ معلوم نہیں ان پر جملاً ایمان لانا ضروری ہے لافترق بلین احد من رسلہا۔

بعض کتاب الواحد علی تصدی اشتمالہ علی جمیع الشرائط المذكورة فی اصول الفقه



لَا يَفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ وَلَا عِدَّةٌ بِالظَّنِّ فِي بَابِ الْأَعْقَادِيَّاتِ خُصُوصًا إِذَا اشْتَمَلَ عَلَى اخْتِلَافٍ  
رَوَائِيٍّ وَكَانَ الْقَوْلُ بِمُوجِبِهِ مَا يَفْضِي لِمَا يَخَالِفُهُ ظَاهِرُ الْكِتَابِ وَهُوَ أَنَّ بَعْضَ الْأَنْبِيَاءِ  
لَمْ يَكُنْ لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَيَحْتَمِلُ مَخَالَفَةُ الْوَاقِعِ وَهُوَ عِدُّ النَّبِيِّ مِنْ غَيْرِ الْأَنْبِيَاءِ  
أَوْ غَيْرِ النَّبِيِّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ اسْمَ الْعِدَّةِ اسْمُ خَاصٍّ فِي مَذَلُّوهِ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ  
وَالنَّقْصَانَ -

## ترجمہ

یعنی خبر واحد اس کے مشمل ہونے کی تقدیر پر ان تمام شرائط کے اور جو اصول فقہ میں مذکور ہیں فائدہ نہیں  
دیتی مگر ظن کا اور اعتقادات کے باب میں ظن کا اعتبار نہیں ہے خصوصاً جبکہ وہ اختلاف روایت  
پر مشتمل ہو اور اس کے موجب کا قائل ہونا ان چیزوں میں سے ہو جو ظاہر کتاب کی مخالفت تک مضی ہو اور ظاہر کتاب  
یہ ہے کہ جو انبیاء علیہم السلام کے سامنے مذکور نہیں ہوئے اور حدیث کے موجب کا قائل ہونا، واقعہ کی  
مخالفت کو محتمل ہے اور وہ غیر انبیاء کو نبی یا انبیاء کو غیر نبی شمار کرتے ہوئے اس بات پر کہ اسم عدداً  
خاص ہے اپنے مدلول کے سلسلہ میں جو زیادتی اور نقصان کا احتمال نہیں رکھتا۔

## تشریح

اگر خبر واحد اپنی تمام شرطوں پر پوری اترے تب بھی وہ فقط مفید ظن ہے نہ کہ مفید یقین اور  
یہ اصول مسلم ہے کہ باب اعتقادات میں ظنیات کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ قطعیات چاہئیں اور قطعیات ہیں  
نہیں لہذا خبر واحد کا باب اعتقاد میں اعتبار نہیں کیا جائے گا اور کسی عدد کو انبیاء کے متعلق متعین نہیں کیا  
جائے گا جبکہ روایات کے اندر اختلاف بھی ہے جیسا کہ گذر چکا اور اس خبر واحد کو ماننے سے ظاہر کتاب کی مخالفت  
بھی لازم آتی ہے کیونکہ ظاہر قرآن سے یہی بات ثابت ہوئی کہ بعض انبیاء کا ذکر آنحضرت کے سامنے نہیں  
ہوا جبکہ اس کے اندر دوسرے خطہ بھی موجود ہے یعنی امم لفس الامر کی مخالفت کا اندیشہ ہے کیونکہ ہر  
عدد خاص ہے جس میں کمی بیشی نہیں ہوتی تو تعداد مقرر کرنے میں ہو سکتا ہے کہ غیر انبیاء یا انبیاء میں آجائیں  
اور انبیاء غیر انبیاء میں داخل ہو جائیں، ان تمام وجوہات کے پیش نظر کسی مخصوص عدد پر حصہ نہ کرے بلکہ  
یوں کہے کہ تمام انبیاء پر میرا ایمان ہے۔

**تنبیہ:** - خبر واحد کے مقبول ہونے کی اصول حنفیہ میں گیارہ شرائط ہیں (۱) راوی کا اسلام (۲) بوقت ردّت  
عقل کا مکمل رکھنا ہو (۳) عادل ہو (۴) راوی تمام الضبط ہو (۵) سند متصل ہو (۶) وہیہ کلام (۷) خبر واحد قرآن  
کے مخالف نہ ہو (۸) خبر واحد خبر مشہور یا خبر متواتر کے مخالف نہ ہو (۹) خبر واحد ایسے حادثے سے متعلق نہ ہو  
جو شہرت کو مفتقی ہو (۱۰) خبر واحد عہد صحابہ میں متروک الاحتجاج نہ ہو (۱۱) اس حدیث کا راوی اس کا  
مکر ہو اور نہ اس کے خلاف روایت کرتا ہو (۱۲) اس حدیث کے راوی صحابی اپنی روایت کردہ حدیث

کے خلاف عمل نہ کرتا ہو۔ خاتمی میں ہے و تحکمہ اذا و رد غیہ مخالف للکتاب والسنة المشہورۃ  
فحادثة لا تعمر بہا البولی و لکنہ لظہر من الصحابة رضی اللہ عنہم الاختلاف فیہا ونزل  
المحاجة بہا انما یوجب العمل بشر و طوائفی فی المخبز و هو ربحۃ الاسلام والعقد الہ  
والعقل الکامل والاضبط الہ

تنبیہ: اگر نظیات کا باب اعتقاد میں اعتبار نہیں ہے تو قاضی ملکہ بشر کی ابحاث جو نظیات سے متعلق  
ہیں ان تو کتب عقائد میں کیوں لایا جاتا ہے اور احوال معراج کے متعلق اخبار احواد کو اسلاف کیوں بیان کرتے  
ہیں اور احوال قبر و نار و جنت کی روایات کو کیوں بیان کرتے ہیں۔ حالانکہ ان سب ابحاث کا تعلق اعتقاد سے  
ہے نہ کہ عملیات سے، اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ نظیات سے بھی باب اعتقاد میں کچھ کام لیا گیا ہے اور  
ان کا ظن ناسد کا ہے لیکن اگر ظن کے اندر فساد نہ ہو اور دلیل ظنی کے حکم سے ظن حاصل ہو جائے مگر وہ ظن  
حزظن تک رہے تحصیل یقین کے درجہ تک نہ پہنچے پائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

تنبیہ: مصنف نے جو فرمایا کہ عدد انبیاء میں حصہ نہ کرے یہ محل تامل ہے کیونکہ کتاب الشریک مخالفت  
لازم نہیں آتی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ انکار ذکر بعض وحی متلو کے اعتبار سے ہو اور وحی غیر متلو کے ذریعہ اگر  
مطلع کر دیا جائے تو کتاب کی مخالفت لازم نہیں آتی، نیز اس کا بھی احتمال ہے کہ حدیث آیت کے بعد کی ہو۔  
بہر حال اگر یہ اعتقاد بطریق ظن ہو تو اس میں بظاہر کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ فدیہ

و کلہم کما نوافی خبرین مبلغین عن اللہ تعالیٰ لان ہذا معنی النبوة والرسالة صادقین  
ناصحین للخلق لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء  
معصومون عن الکذب خصوصاً فيما يتعلق بأمر الشیئ ائع وتبلیغ الاحکام وارشاد الامم  
امامہم ا فبالاجماع وامامہم وافعند الاکثرین وفي عصمتہم عن سائر الذنوب تفصیل

ترجمہ: اور تمام انبیاء خبر دینے والے ہیں اللہ تعالیٰ کی جانب سے احکام پہنچانے والے ہیں اس لئے کہ نبوت  
اور رسالت کے یہی معنی ہیں سچے ہیں مخلوق کے لئے خیر خواہ ہیں تاکہ بعثت اور رسالت کا فائدہ  
باطل نہ ہو اور اس میں اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ انبیاء کذب سے معصوم ہوتے ہیں خصوصاً ان امور  
کے سلسلہ میں جو امور شرائع اور تبلیغ احکام اور ارشاد امت سے متعلق ہیں بہر حال عمدۃ التوبالاجماع  
کذب کا صہور نہیں ہوگا، اور بہر حال سہواً تو اکثر لوگوں کے نزدیک اور انبیاء کے معصوم ہونے میں تمام  
گناہوں سے تفصیل ہے۔

تشیہ: یہاں سے مصنف انبیاء کے اوصاف بیان کرتے ہیں کہ ان سب کا کام اخبار و تبلیغ ہے مخلوق

کے غیر خواہ ہوتے ہیں ورنہ اگر وہ مخلوق کے غیر خواہ نہ ہوں تو ان کو معبود کر نیکا فائدہ باطل ہو جائے گا پھر شارح فرماتے ہیں کہ انبیاء جھوٹ بولنے سے معصوم ہوتے ہیں خصوصاً وہ جھوٹ جو تبلیغ احکام کے سلسلہ میں ہو پھر اجماع امت ہے کہ عمداً ایسے کذب کا صدور نہیں ہو سکتا اور اکثر محققین فرماتے ہیں کہ تبلیغ احکام میں سہواً بھی کذب کا صدور نہیں ہو سکتا اگرچہ کچھ حضرات نے اس میں اختلاف بھی کیا ہے مگر حق قولِ اول ہے پھر شارح فرماتے ہیں کہ کذب کے متعلق تو گفتگو ہوئی لیکن رہا مسئلہ ہر قسم کے گناہوں سے معصوم ہونے کا تو اس میں کچھ تفصیل ہے جسکو شارح آگے بیان فرما رہے ہیں۔

**تنبیہ:** شارح نے جو فرمایا ان ہذا معنی النبوة والرسالة یہ لفظ و نشر مرتب ہے یعنی نبوت کا تعلق انبیا سے ہے اور رسالت کا تعلق تبلیغ سے ہے۔ وہی نکتہ جیدۃ فی الفرق بینہما۔

وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعدہ بالاجماع وكذا عن تعدد الكبار عند الجمهور خلافاً للحنوية وانما الخلاف في ان امتناعاً بدليل السم أو العقل واما ما هو أجود من ذلك الاكثر ان اما الصغار فيجب عن عمد عند الجمهور خلافاً للجبائي واتباعه ويجوز سہواً بالاتفاق الا ما يدل على الحسنة كسقط القنعة والطفيف محبة لكن المحققين اشتهر طوا ان يذبحوا عليه فينثروا عنه هذا كله بعد الوحي۔

**ترجمہ:** اردوہ تفصیل یہ ہے کہ انبیاء وحی سے پہلے اور وحی کے بعد بالاجماع کفر سے معصوم ہوتے ہیں اور ایسے ہی جمہور کے نزدیک کبار کے نعمت سے اس میں فرق نہ حشو یہ کا اختلاف ہے اور اختلاف میں ہے کہ اس کا امتنع ہونا دلیل نقلی سے ہے یا دلیل عقلی سے اور ہر حال سہواً تو اکثر لوگوں نے اسکو جائز قرار دیا ہے ہر حال صغار تو جمہور کے نزدیک عمداً جائز ہے جبائی اور اس کے متبعین کا اختلاف ہے اور سہواً بالاتفاق جائز ہے مگر ایسا صغیرہ جو یکنگی پر دلالت کرے جیسے کسی نعمت کی پوری اور جہ بھر تولنے میں کمی لیکن محققین نے یہ مشروط لگائی ہے کہ وہ اس پر متنبہ کئے جائیں تو اس سے رک جائیں اور یہ ساری بات وحی کے بعد کی ہے۔

**تشریح:** شارح یہاں سے اس تفصیل کو ذکر کر رہے ان میں سے پہلی بات تو یہ ہے کہ امت کا اجماع ہے کہ نبی سے کسی بھی زمانہ میں کفر کا صدور نہیں ہو گا نہ نبوت سے پہلے اور نہ نبوت کے بعد۔ صاحب سلم القوت فرماتے ہیں کہ تواریث یہی ہے کہ حضرت آدمؑ سے لیکر ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک کوئی ایسا نبی نہیں آیا جس نے پلک جھپکنے کے برابر بھی شرک کیا ہو۔ دوسری بات یہ فرمائی کہ انبیاء کفر کے علاوہ قصداً بعد نبوت گناہ کبیرہ کریں تو جمہور کے نزدیک یہ درست نہیں ہے اس میں صرف

فرقہ حشویہ کا اختلاف ہے جو کہتے ہیں کہ قصداً گناہ کی رو سے ہوسکتا ہے۔

**سوال :-** فرقہ حشویہ کون ہے ؟ **جواب :-** مبند عین میں سے ایک فرقہ ہے۔

**سوال :-** درجہ تصبیہ کیا ہے ؟ **جواب :-** بعض حضرات نے کہا ہے کہ حشاور یعنی کنارہ ہے۔ اور یہ لوگ حضرت حسن بصری کی مجلس میں بیٹھا کرتے تھے تو انکو حلقہ کے کنارہ میں نکلوایا اسوجہ سے حشویہ کہلاتے بعض کا کہنا ہے کہ یہ بلا تحقیق روایت پر اعتماد کرتے تھے اور فضول کلام کو حشو کہتے ہیں اسوجہ سے حشویہ نام ہو گیا۔ بعض کا کہنا ہے کہ خسرا سان کی ایک بستی کا نام حشو تھا اس کی جانب نسبت کر کے حشویہ کہلاتے ہیں۔ تیسری بات شارح نے یہ فرمائی کہ انبیاء سے کیا نیکو عمل کا عہد دور تو نہیں ہو گا بلکہ یہ متمتع ہے مگر پھر اسمیں اختلاف ہے کہ یہ امتناع دلیل نقلی سے معلوم ہوا یا دلیل عقلی سے جہوہر شاعر اول کے قائل ہیں یعنی تبلیغ احکام میں کذب کے علاوہ دیگر گناہوں سے عصمت انھوں سے معلوم ہوگی اور اجماع سے معلوم ہوگی قاضی ابو بکر اقلانی کا یہی مختار ہے۔

جمہو معتزلہ اور بعض اشاعرہ کہتے ہیں کہ کبیرہ کا عہد دور نفرت کا باعث بنے گا جو اس سال رسل کی حکمت کے منافی ہے لہذا امتناع عقلاً معلوم ہوا ہے استاذ ابوالفتح اسفہانی کا بھی یہی مختار ہے۔ جو چوتھی بات شارح نے یہ فرمائی کہ کیا انبیاء سے کیا نیکو عمل کا عہد دور سہوا ہو سکتا ہے تو اکثر لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے، مگر محققین کا مختار یہ ہے کہ عہد اور سہوا کسی بھی طرح کیا نیکو عمل کا عہد دور نہیں ہو گا شارح موافق شارح مقاصد میں بھی اسی کو مختار کہا ہے اور قاضی عیاض نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

پانچویں بات شارح نے یہ بھی ہے کہ جمہور کے نزدیک بعد نبوت عہداً صغائر کا عہد دور انبیاء سے ہو سکتا ہے امام انحرین کا یہی قول ہے البتہ معتزلہ میں سے جہانی اور اس کے متبعین کا اس میں اختلاف ہے انھوں نے کہا ہے کہ صغائر کا عہد دور سہوا یا خطا پر اجتہاد کی طرف تعلق ہے تو ہو سکتا ہے عہداً انہیں شارح نے کہاں صاحب موافق کا اتباع کرتے ہوئے یوں کہا ہے ورنہ اشاعرہ کا مذہب مختار یہی ہے کہ عہداً صغائر کا بھی عہد دور ہو گا جیسا کہ شارح موافق میں مذکور ہے اور خود شارح نے تہذیب میں اور شارح مقاصد میں اسی کو مختار کہا ہے۔

چوتھی بات شارح نے یہ بھی ہے کہ انبیاء سے سہوا صغائر کا عہد دور بالاتفاق جائز ہے مگر ایسے صغائر کا عہد دور سہوا سمجھی نہ ہو گا جو ذلت و ذلت اور کمینہ پن پر دال ہوں اور محققین نے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی شرط لگائی ہے کہ جب ان کو من جانب اللہ متنبہ کیا جائے کہ یہ کام آپ کی شان کے لائق نہیں تو وہ فوراً اس سے رک جائیں اور پھر اس کے قریب نہ جائیں۔

**فصل ششم :-** شارح نے جو اتفاق کا دعویٰ کیا ہے یہ محل تا مل ہے کیونکہ یہ اکثر معتزلہ اور اکثر اشاعرہ کا مذہب ہے اور بعض مشائخ نے اس سے منع کیا ہے تو اتفاق کا دعویٰ محل نظر ہے اس لئے کہ سلف سے یہ دستور

چلا آ رہا ہے کہ جو افعال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہوئے ہیں انکی پیروی کرتے ہیں اور اس سے محبت پکڑتے ہیں۔ مسلم الثبوت میں ہے "جاز تعدد غیر ہم اغیار الکبائر والصغائر الخسيسة بلا امری عند اکثر اهل الشافعية والمعتزلة ومنعہ الخسيسة اقوال وهو الحق فان صغیر نفہم کبیرۃ الا ترى مباحات الحرام سیئات الابلار وحسنات الابلار سیئات المقزین اس کی مزید وضاحت کیلئے دیکھئے فوارح الرجوت شرح مسلم الثبوت ص ۳۸۹۔

وَأَمَّا قَبْلَهُ فَلَا دَلِيلَ عِلْمٍ أَمْتَنَ رَاحَ صُدُورِ الْكِبِيرَةِ وَذَهَبَ الْمَعْتَزِلَةُ الْمَأْمَنَةُ عَنْهَا  
لَانْهَا تَوْجِبُ الْفَرْقَ الْمَالِفَةَ عَنْ اتِّبَاعِهِمْ فَتَفُوتُ مَصْلَحَةُ الْبَعْثَةِ وَالْحَقُّ مَنَعٌ مَا يَوْجِبُ  
الْفَرْقَ لَعَهْرًا لَامْهَاتٍ وَالْفُجُورَ وَالصَّغَائِرَ الدَّالَّةَ عَلَى الْخَسِيسَةِ وَمَنْعَتِ الشَّيْعَةِ صُدُورِ  
الصَّغِيرَةِ وَالْكَبِيرَةِ قَبْلَ الْوَحْيِ وَبَعْدَهُ لَكُنْمْ جَوْزٍ وَالْظَّهَارُ الْكُفْرَ تَقِيَةً۔

## ترجمہ

اور بہر حال وحی سے پہلے پس کوئی دلیل نہیں ہے کبیرہ کے صدور کے متنع ہونے پر اور گئے ہیں معتزلہ کبیرہ کے متنع ہونے کی جانب اٹھتے کہ یہ اس نفرت کو داجب کرے گی جو ان کے اتباع سے روک دے گی تو بعثت کی مصلحت فوت ہو جائے گی اور حق ان گناہوں کا انکار ہے جو نفرت کو واجب کریں جیسے ماؤں سے زنا کرنا اور فجور کرنا اور ایسے صغائر جو ذلت پر دال ہوں اور منع کیا ہے شیعوں نے بھیغہ اور کبیرہ کے صدور کو وحی سے پہلے اور وحی کے بعد لیکن انھوں نے بطور ترقیہ کے اظہار کفر کو جائز قرار دیا ہے۔ یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ ماقبل کی گفت کو بعد وحی سے متعلق تھی اور رہا مسئلہ قبل وحی کا تو وحی سے پہلے انبیاء سے کبیرہ کے صدور کے متنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں اکثر اہلسنت اور بعض معتزلہ کا یہی مسلک ہے اور شارح موافق میں بھی ایسے ہی مذکور ہے اس کے برخلاف معتزلہ اور بعض اہلسنت کا مسلک یہ ہے کہ قبل نبوت بھی انبیاء سے کبائر کا صدور متنع ہے کیونکہ اگر وہ نبوت سے پہلے افعال قبیحہ کے مرتکب ہوں گے تو لوگ ان کا اتباع کیسے کریں گے لہذا ان کو مبعوث کر نیکی مصلحت و حکمت ہی فوت ہو جائے گی کیونکہ ان کی بعثت کی حکمت یہ ہے کہ امت ان کا اقتدار کرے اس کے بعد شارح یہ فرماتے ہیں کہ قبل نبوت عصمت کے سلسلہ میں حق یہ ہے کہ ان سے ایسے افعال کا صدور متنع ہے جو نفرت کے باعث ہوں خواہ ان سے ہوں یا ان کے آبار سے جیسے امہات سے زنا کرنا، یا خود انبیاء کا زنا کرنا گویا شارح نے عصی الامہات سے یہ بتایا کہ ان کی اصل سے بھی زنا کا صدور نہ ہوگا اور فجور سے یہ بتایا کہ خود انبیاء سے بھی زنا کا صدور نہ ہوگا اور ایسے صغائر کا بھی صدور نہ ہوگا جو خست اور مکینہ پر دلالت کریں۔

اس کے بعد شارح نے شیعہ کا مسلک ذکر کیا کہ ان کے نزدیک نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد عباد یا سہوؤا ضحیرہ اور کبیرہ کا صدور ممکن ہے مگر انھوں نے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی کہا ہے کہ بطور تکیہ کے کفر کا اظہار جائز ہے **تنبیہ:** بحوالہ کلام رقمطراز ہیں کہ تحقیق یہ ہے کہ اور یہی اہل اللہ صوفیہ کرام کا مسلک ہے کہ انبیاء قبل النبوة مرتبہ ولایت پر فائز ہوتے ہیں اور مشاہدہ ربانی سے ایک لحظہ کیلئے غافل نہیں ہوتے تو وہ اولیاء کہ جن کی ولایت آپ کی ولایت کا فیض ہے وہ معاصی سے محفوظ رہتے ہیں تو بدرجہ اولیٰ انبیاء قبل النبوة صغائر و کبار سے محفوظ رہیں گے ہاں یہ ممکن ہے کہ قبل نبوت یا بعد نبوت کوئی جو کہ لغزش ہو جائے جس میں معصیت کا ارادہ نہیں ہوتا جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قطعی کوٹنکار سید کرنا، جو بظاہر معصیت معلوم ہوتا ہے مگر تحقیق جائزہ کے بعد معلوم ہو گا کہ اس پر معصیت کا صدق نہ ہو گا۔

**تنبیہ:** تفسیر شیعہ کے اعظم اصول میں سے ہے اور اسی پر انھوں نے اپنے مذہب کی بنیاد رکھی ہے اور حضرت علیؓ اور ان کی اولاد سے حضرات خلفائے کے بارے میں جو تعریفیں صادر ہوئی ہیں سب کو تفسیر پر محمول کیا ہے گویا حماقت کی انتہا رہے کہ قبل نبوت اور بعد نبوت ضحیرہ اور کبیرہ کے صدور کو تو جائز قرار نہیں دیا مگر دشمنوں کے خوف سے اظہار کفر کو جائز قرار دے دیا اور جعفر صادق سے نقل کرتے ہیں کہ تفسیر میرا اور میرے آبا کا دین ہے۔

قلت: یہ سلسلہ بہتان و افتراء ہے اور شان انبیاء پر رہبہ ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات روز روشن کی طرح دنیا کے سامنے واضح ہیں کہ بڑے بڑے مؤثر اور خطرات سامنے آئے مگر آپ کے استقلال پر ذرہ برابر فرق نہ آیا یہ جانیکہ خوف اعداء سے اظہار کفر۔

**تنبیہ:** شارح نے عامۃ المتکلمین کا مذہب بیان کیا ہے اور جمہور علماء محققین نے اسکی مخالفت فرمائی ہے اور انھوں نے فرمایا ہے کہ حضرات انبیاء قبل الوحی اور بعد الوحی صغائر و کبار سے معصوم ہوتے ہیں، شارح الفہم الکبیر شیخ ابو المنہجی اور شیخ عبدالحی محدث دہلویؒ کا بھی یہی مختار ہے بلکہ اگر بشرط غائر دیکھا جائے تو انبیاء ملائکہ سے زیادہ معصوم ہونے چاہئیں اسلئے کہ امت انبیاء کے اتباع کی مامور ہے اور عقل کا مقتضا بھی یہی ہے۔ حضرت مولانا قاسم صاحب نانوتویؒ کی کتابوں میں اس پر بسط سے دلائل عقلیہ قائم کئے گئے ہیں۔

**سوال:** پھر تو آپ کے ارشیدوں کے مذہب میں کوئی فرق نہیں رہا؟  
**جواب:** زمین و آسمان کا فرق ہے وہ تفسیر کے طور پر اظہار کفر کو جائز قرار دیتے ہیں اور ہم اس کو انبیاء پر افتراء سمجھتے ہیں۔ فیہما بون بعید فتدب۔

اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعري كذب او معصية

فما کے ان منقولاً بطریق الاحاد فمردود و ما کے ان بطریق التواتر فمردود عن ظاہرہ ان امکان والا فمحمول علو ترک الاولیٰ او کوئی قبل البعثہ وتفصیل ذلک فی الکتاب المبسوطہ

## ترجمہ

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو جو انبیاء علیہم السلام سے ان چیزوں میں سے منقول ہو جو کذب یا معصیت میں سے ہوں تو جو بطریق الاحاد منقول ہیں وہ تو مردود ہیں اور جو بطریق التواتر منقول ہیں ان کو ان کے ظاہر سے پھیر دیا جائیگا اگر ممکن ہو ورنہ تو اس کو ترک اولیٰ پر محمول کیا جائے گا یا اس کو قبل البعثہ ہونے پر محمول کیا جائیگا اور اس کی تفصیل بڑی کتابوں میں ہے۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ جب تقاریر مذکورہ سے انبیاء علیہم السلام کی معصیت ثابت ہوگئی تو اب دیکھو کہ انبیاء علیہم السلام سے کچھ باتیں ایسی منقول ملتی ہیں جو بظاہر جھوٹ یا معصیت معلوم ہوتی ہیں، تو اس میں غور کیجئے کہ اس فعل کا مصدر اپنے بطریق اخبار الاحاد منقول ہے یا بطریق التواتر۔ تو اگر اول صورت ہو تو ان کو مردود اور موضوع کہنا چاہئے، اور اگر تواتر کے ساتھ منقول ہے تو اس میں دو تاویل کر لی جائیں، یا تو اس کو ترک اولیٰ پر محمول کیا جائے یا پھر ان کو قبل البعثہ پر محمول کیا جائیگا۔

پھر شارح فرماتے ہیں کہ میری یہ کتاب تو مختصر ہے لہذا پوری تفصیل اس میں آہنیں سکتی۔ زیادہ اس بحث پر تفصیل دیکھنی ہو تو فن کی مطولات میں تلاش کرو جیسے شرح مواقف، مشرح مقاصد اور فاضی عیاض کی شفاء دیکھئے۔

**تنبیہ:** شارح کی یہ تشریح ان کے بیان فرمودہ اصول کے خلاف ہے کیونکہ انھوں نے یہ کہا ہے کہ بعد الوہی عصمت ثابت ہے اور ہم قول فیصل اس سلسلہ میں عرض کر چکے ہیں مگر یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ شارح نے بیان مذاہب کے وقت حقائق سے روشناس کرایا ہے اور تفرغ کے وقت تادب کو ملحوظ رکھا ہے۔

خیر شارح کہتے ہیں کہ جو معاصی و کبائر بطریق الاحاد منقول ہیں انکو تو قرار دیا جائے کیونکہ کذب کی نسبت انبیاء کی طرف کرنے سے رواقہ کی جانب نسبت ادلیٰ ہے، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بار میں جو یہ منقول ہے کہ آپ نے حضرت زینب کو دیکھا وہ آپ کو حسین معلوم ہوئی جب زید کو معلوم ہوا تو انھوں نے طلاق دیدی اور آپ نے ان سے نکاح کر لیا یہ باطل ہے، اور ایسے ہی صاحب جلالین نے ”تک الفرائین الغلا“ کا جو واقعہ نقل کیا ہے مردود ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور جب حضرت ابراہیم خلیل اللہ کے بارے میں حدیث صحیح میں آیا ہے

لہٰذا بنی اہل ہیم الاثلث کن بات، یعنی ان کا "انی سقیم" اور "بل فعلہ کبیرم" اور اپنی ہوی کے بارے میں "ہذا لغتی" کہنا۔ تو محدثین نے اس کی تاویل کی ہے کہ ہم سامع کے اعتبار سے یہ بظاہر کذب ہے ورنہ یہ معارض کلام میں سے ہیں جس کو نفس الامری کذب کہنا غلط ہے یعنی یہ کنایات ہیں اور جو بطریق تو اتر منقول ہیں تو ان کو ظاہر سے پھیر دیا جائیگا، جیسے کچھ بخونہ گذر چکا ہے ورنہ ترک اولیٰ پر محمول کر لیا جائیگا جیسے فرمان باری "عصی آدم ویدفعونی" اور جیسے قول موسیٰ "کیف انی ظلمت نفسی فاعفونی" تو ان حضرات کے کمال مرتبت اور عظیم منزلت کی وجہ سے حنات الابرار، سینات المقربین کے پیش نظر ترک اولیٰ کو معصیان سے تعبیر کر دیا گیا ہے اور ترک اولیٰ پر انبیاء کا استغفار تو اضع اور کسر نفسی کی بنیاد پر ہے ورنہ درحقیقت وہ ذنب اور باعث عقاب نہیں ہے، یا پھر اس کو قبل بعثت پر محمول کیا جائے گا جیسے حضرت آدم کا اکل شجرہ کا قصہ۔

و افضل الانبیاء محمد علیہ السلام لقولہ تعالیٰ کنتم خیر امۃ اخرجت الایۃ ولا شک ان خیرۃ الامۃ بحسب کمالہم فی الدین وذلك تابع لکمال نبیہم الذی یتبعونہ والاسد لالی علیہ السلام اناسید ولد آدم ولا فخر لی ضعیف لانہ لا یدل علی کونہ افضل من آدم بکل من اولادہ۔

### ترجمہ

اور انبیاء میں سے افضل محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اللہ کے فرمان کی وجہ سے (اے امت محمدیہ) تم بہترین امت ہو لوگوں کیلئے نکالے گئے رہو۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ امت کا بہترین ہونا ان کے کمال دین کی وجہ سے ہے اور ان کے نبی کے کمال کے تابع ہے جکی یہ بروی کرتے ہیں اور فرمان رسول صلی اللہ علیہ وسلم "اناسید ولد آدم الخ" سے استدلال ضعیف ہے اس لئے کہ یہ حدیث آپ کے آدم سے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ان کی اولاد سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

### تشریح

مصنف نے فرمایا کتنام نبیوں میں سے افضل ہمارے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور دلیل میں آیت باری پیش کی ہے اور اندازاً استدلال ترجمہ سے ظاہر ہو گیا، مگر یہ استدلال صرف خطابی ہے جس پر منع وارد ہو سکتا ہے بلکہ مناسب یہ ہے کہ دلیل افضلیت تمام اہل قبلہ کا اجماع ہے، دو احادیث کثیرہ ہیں مثلاً اذا کان یوم القیامۃ کنت امام النبیین و خطیبہم وصاحب شفاعتہم غین فخر رکواہ الترمذی ص ۲۶۲ - اور یہاں آپؐ کی تفضیل سے منع فرمایا ہے تو اس کی دیگر وجوہات ہیں، پھر شارح نے فرمایا کہ "اناسید ولد آدم الخ" سے استدلال کمزور ہے



کیونکہ اس میں آدم پرانفصیلت ثابت نہیں ہوئی مگر یہ فرمان محلّ تأمل ہے کیونکہ اہل زبان اسکو نوع انسانی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ اب مہذب ہوا کہ میں نوع انسانی کا سردار ہوں جیسے کافی میں ونحو جو ار پر نفا وجہ کا کام ملے کہ اس میں جو ا۔ ذر بھی داخل ہے۔ فافہم۔

وَالْمَلَائِكَةُ عِبَادُ اللَّهِ تَعَالَى عَامِلُونَ بِأَمْرِ عِلْمًا دَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِ يَعْمَلُونَ قَوْلُهُ تَعَالَى لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَعْسِفُونَ۔

**ترجمہ**

اور فرشتے اللہ کے بندے ہیں اس کے حکم پر عمل کر نیوالے ہیں جیسا کہ اس پر فرمان باری لا یسبقونہ الخ اور اس کا فرمان لا یسکبرون الخ دال ہے۔

**تشریح**

فرشتے اللہ کے بندے ہیں اس کی بیٹیاں نہیں ہیں اور اللہ کے مطیع و فرمانبردار ہیں، ارشاد باری ہے ”لا یسبقونہ بالقول وہم بامر یعملون“ اس سے بڑھ کر نہیں بول سکتے اور وہ اسی کے حکم کے مطابق کام کرتے ہیں، یعنی جن برگزیدہ ہستیوں کو ہم خدا کی اولاد بتلاتے ہو وہ اولاد نہیں، ہاں اسکے معزز بندے ہیں اور باوجود انتہائی معزز و مقرب ہونیکے ان کے ادب اور اطاعت کا حال یہ ہے کہ جب تک اللہ کی مرضی اور اجازت نہ پائیں اس کے سامنے خود اگے بڑھ کر لب نہیں ہلا سکتے اور نہ کوئی کام اس کے حکم کے بغیر کر سکتے گویا کمال عبودیت و بندگی ہی ان کا طغرائے امتیاز ہے۔

نیز فرمان باری ہے ”لا یسکبرون عن عبادتہ ولا یستعسفون“ اس کی عبادت سے سرکشی نہیں کرتے اور نہ کاہلی کرتے، یعنی فرشتے بارگاہ ایزدی کے مقربین ہونے کے باوجود ذرا شیخی نہیں کرتے اپنے پروردگار کی بندگی اور غلامی کو خفسر سمجھتے ہیں، وظائف بندگی کو ادا کرنے میں کبھی سستی اور کاہلی کو راہ نہیں دیتے۔

جب معصوم و مقنن فرشتوں کا یہ حال ہے تو خطا کاران ان کو کہیں زیادہ اپنے رب کی طرف جھکنے کی ضرورت ہے۔

**تنبیہ**

فرشتوں کی وجہ تسمیہ اور انکی حقیقت پر نیز اس حاشیہ رمضان آفندی شرح مقاصد تفسیر کبیر میں بسط سے لکھا گیا ہے ہم اختصاراً اس کو ترک کرتے ہیں۔

وَلَا يوصفون بذكورةٍ وَلَا أنوثةٍ اذ لم يرد بذاك نقلٌ وَلَا دلٌ علیہ عقلٌ وَمَا زعم عبدة الا صنم انهم بذات الله محالٌ باطلٌ وافر اظفر شانهم كما ان

قول اليهود ان الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الکفر ویعاقبه الله بالمسخ تفریطاً  
و تفصیل فی حالهم

## ترجمہ

اور فرشتے مذکور دونوں ہونیکے وصف سے متصف نہیں ہیں اس لئے کہ اس کے مغفل  
کوئی عقل وار نہیں ہوئی اور نہ عقل اس پر دال ہے اور جو بت پرستوں کا گمان ہے کہ  
فرشتے اللہ کی بیٹیاں ہیں (یہ) محال و باطل ہے اور انکی شان میں زیادتی ہے جیسے یہود کا یہ قول کہ ان میں  
سے کوئی ایک بعد ایک کے کفر کا ارتکاب کرتا ہے اور اسکو اللہ تعالیٰ مسخ کی سزا دیتے ہیں یہ ان کے حال  
میں کوتاہی اور کمی ہے۔

## تشریح

یعنی کسی دلیل نقلی اور عقلی سے فرشتوں کا مذکور دونوں ہونا ثابت نہیں اسوجہ سے انکو ذکورہ  
والہوئی کی صفت سے متصف نہیں کیا جائیگا۔

سوال :- مگر کلام میں فرشتوں کے لئے تذکیر کے صیغے کیوں استعمال کئے جاتے ہیں؟  
جواب :- تذکیر کی شرافت کیوجہ سے جیسے اسماء الہیہ میں تذکیر کے صیغے ہی استعمال کئے جاتے ہیں، جب یہ  
معلوم ہوگا کہ فرشتے اللہ کی اولاد نہیں بلکہ اللہ کے بندے ہیں تو بت پرستوں کا یہ کہنا کہ ان میں سے بعض  
بچے بعد دیگرے کفر کے مرتکب ہوتے رہتے ہیں جن پر ان کو اللہ تعالیٰ مسخ کا عقاب دیتے ہیں یعنی انکی صورتوں  
کو بدل دیتے ہیں جیسے پہلی امتوں میں انسانوں کو سبند را درختن بر کی صورت میں مسخ کیا ہے، تو یہ یہود  
کا قول تفریط ہے یعنی جانب نقصان میں حق سے تجاوز کرنا ہے۔ تفریط و تفصیر کا ایک ہی مطلب ہے اور یہ  
عطف تفسیری ہے۔

فان قيل اليس قد كفّر ابليس و كان من الملائكة بيد لیل صحۃ استثناء  
منہم قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن امر ربہ، لکنہ لما كان فی صفۃ الملائکۃ  
فی باب العبادة و رفعة الدرجة و كان جنبا و احدا مغمورا فیما بینہم صحۃ استثناء و  
منہم تغلب۔

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا ابلیس نے کفر نہیں کیا حالانکہ یہ فرشتوں میں سے تھا ان استثناء  
کے صحیح ہونیکے دلیل سے، تو ہم کہیں گے کہ نہیں بلکہ یہ تو نہیں تھا جس نے اپنے رب کے حکم سے  
خروج کیا لیکن جبکہ یہ باب عبادت میں فرشتوں کی صف میں تھا اور درجہ کی بلندی میں انکی صف میں تھا اور یہ ایک  
جن تھا جو ان میں مغلوب (چھپا ہوا) تھا تو بطور تفریط اس کا ان سے استثناء کرنا صحیح ہوگا۔

## تشریح

معرض اعتراض کرتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ فرشتے معصوم ہوتے ہیں اور اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے حالانکہ ابلیس بھی تو فرشتہ ہے جس نے کفر کیا اور فرشتہ ہونکی دلیل یہ ہے کہ استثناء کے اندر اصل متصل ہے اور منقطع مجاز ہے اور قرآن میں ہے **وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ**، تو ابلیس کا فرشتوں سے استثناء کیا گیا ہے اور یہ مستثنیٰ متصل ہے جس سے معلوم ہو گیا کہ یہ بھی فرشتہ تھا ورنہ اسکو مستثنیٰ منقطع ماننا پڑے گا جو خلاف اصل ہے؟

## جواب

۱۔ یہ فرشتہ نہیں تھا بلکہ جن تھا لیکن فرشتوں کے ساتھ رہا کرتا تھا اور انھیں کے ساتھ عبادت میں مشغول رہتا تھا، اور تھا اپنی جنس کا تنہا تو بطریق تغلیب فرشتوں کی صف میں داخل مان کر سب کو ملائکہ سے تعبیر کر دیا لہذا اس کا فرشتہ ہونا بھی ثابت نہیں ہوا اور مستثنیٰ کا منقطع ہونا بھی ثابت نہیں ہوا کیوں کہ مستثنیٰ منقطع ہونیکا مدار تغایر ماہیت پر نہیں ہے جیسا کہ مشہور ہے بلکہ बादلو کا قبل کی فہرست میں داخل ماننے اور نہ ماننے پر ہے اور یہاں ابلیس مستثنیٰ منہ (ملائکہ) کی صف میں داخل مانا گیا تغلیب کے طریقہ پر اور تغلیب ایک وسیع باب ہے جو زبان عرب میں شائع ذائع ہے جیسے قرین، عمرین، شمشین، ابوین وغیرہ اسی بنیاد پر بولتے ہیں۔

سوال :- اس کے جن ہوئے پر کوئی نقلی دلیل پیش کیجئے؟

جواب :- ارشاد باری ہے **كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ**۔

**وَأَمَّا هَارُوتَ وَمَارُوتَ فَإِذَا هُتِمَ انْقِسَامُ الْأُمَمِ مَلَكَانِ لَمْ يَصِدْ، مِنْهُمَا كُفْرٌ وَلَا كِبِيرَةٌ وَتَعَذِّبُهُمَا إِنَّهُمَا هُوَ عَلَى وَجْهِ الْمُعَادَاةِ كَمَا يُعَادِي ابْنُ النَّبِيَاءِ عَلَى الزَّلَّةِ وَالْمُهِمُّو وَكَانَ يُعَذِّبُ النَّاسَ وَيَقُولُ إِنَّ مَا خَنَ فَنَسْتُ فَلَا تُكْفِرُ وَلَا تُكْفِرُ فِي تَعْلِيمِ السَّحَرِ بَلْ فِي اعْتِقَادِهِ وَالْعَمَلِ بِهِ**۔

## ترجمہ

اور بہر حال ہاروت اور ماروت تو صبح یہ ہے کہ یہ دو فرشتے ہیں نہ ان سے کفر صادر ہوا اور نہ گناہ کبیرہ اور ان دونوں کو عذاب دیا جانا معاہدت کے طریقہ پر ہے جیسے انبیاء کو زلت و سہو پر عتاب کیا جاتا ہے اور یہ دونوں لوگوں کو نصیحت کرتے تھے اور کہتے تھے کہ تم تو امتحان کے لئے ہیں تو کفر نہ کرو، اور سوچی تعلیم میں کفر نہیں ہے بلکہ کفر اس کے اعتقاد رکھنے اور اس پر عمل کرنے میں ہے۔

## تشریح

یہاں شارح ایک اعتراض مقرر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ صحابہؓ سے اسانید کشیدہ کے ساتھ یہ قصہ منقول ہے کہ فرشتوں نے انسان کے مقابل میں اپنی طاعت پر فخر کیا تو اللہ نے فرمایا کہ اگر میں تمہارے اندر بھی ایسی شہوات پیدا کر دوں تو؟ انھوں نے کہا کہ ہم پھر بھی تیری نافرمانی

نہیں کریں گے تو اللہ نے فرمایا کہ اپنے میں کسی کو منتخب کرو تو دوزخ فرشتے ہاروت اور ماروت منتخب کئے گئے، ان کے اندر خواہشات و شہوات رکھ دی گئی اور انکو شہر عراق میں بابل کے حاکم بن کر زمین پر اتار دیئے گئے تو وہ زہرہ نامی ایک عورت پر عاشق ہو گئے جس کے نتیجہ میں انھوں نے شراب پی اور زنا کیا اور اس کے شوہر کو قتل کیا، تو پھر اللہ تعالیٰ نے ان کو اختیار دیدیا کہ خواہ اس کی سزا میں دنیا کا عذاب منتخب کر لیں یا آخرت کا۔ تو انھوں نے دنیا کے عذاب کو بلکہ کچھ کراچی کو اختیار کر لیا تو ان کو کنوئیں میں اندر سے منہ کر کے لٹکا دیا گیا۔ بہر حال واقعہ سے معلوم ہوا کہ فرشتے معصوم نہیں ہوتے ان سے بھی گناہوں کا صدور ہوتا ہے ۹

شارح جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ دونوں بقول اصح تھے تو فرشتے ہی مگر ان سے نہ کفر کا صدور ہوا اور نہ گناہ کبیرہ کا، اور زہرہ کے قصہ کے سلسلے میں جو آثار مردی ہیں بقول قاضی عیاض اور قاضی یوسف اور امام فخر الدین رازی سب موضوعات ہیں یا یہود کے مفتریات ہیں۔ یہاں تک تو شارح ٹھیک لائن پر چلے آگے کہتے ہیں کہ ان دونوں کو جو عذاب ہو رہا ہے وہ ایسا ہے جیسے انبیاء کو کسی زلت و سہو پر عتاب ہوتا ہے۔ یہاں آ کر شارح سے چوک ہو گئی اور شارح نے اپنی دیگر تالیفات میں بھی یہی طرز اختیار فرمایا ہے مگر سوال یہ ہے کہ جب کفر کا صدور نہیں اور نیز گناہ کبیرہ کا صدور نہیں تو عذاب کیسا ۹ اور اس کو یوں کہنا کہ عتاب انبیاء کے مثل ہے اور حیرت انگیز ہے اس لئے کہ انبیاء کو عتاب شکل عذاب نہیں ہوتا اور یہاں عذاب شدید موجود ہے بلکہ جب گناہ کا صدور نہیں تو تذیب کا واقعہ بھی باطل ہو گا کیونکہ دونوں روایات ساتھ ساتھ ہیں ایک کا بطلان دوسرے کے بطلان کو مستلزم ہے۔

پھر شارح فرماتے ہیں کہ ان دونوں کو اللہ تعالیٰ نے بندوں کے امتحان کیلئے اتارا تھا لہذا یہ وعظ و نصیحت کرتے تھے اور لوگوں کو سحر کی تعلیم دیا کرتے تھے اور ساتھ ہی ساتھ لوگوں کو بتا بھی دیا کرتے تھے کہ ہم بطور امتحان بھیجے گئے ہیں، جو ہم سے سچ سیکھ کر اس پر عمل کرے گا وہ کافر ہو جائے گا پھر شارح نے فرمایا کہ انھوں نے سحر کی تعلیم دی اور سحر کی تعلیم کفر نہیں ہے بلکہ اس کے اندر جو کمالات کفر ہیں ان کا اعتقاد اور اس پر عمل کرنا ہی تو کفر ہے یعنی ایمان سے نہ کفر صادر ہوا اور نہ گناہ کبیرہ۔ لہذا معلوم ہوا ہوا کہ فرشتے معصوم ہی ہوتے ہیں، اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے۔

**تنبیہ کا** :- قول محقق یہ ہے کہ ہاروت و ماروت یہ دوزخ فرشتے تھے شہر بابل میں بصورت آدمی رہتے تھے انھوں نے علم سحر معصوم تھا، ان کے پاس جو کوئی طالب سحر جاتا وہ اس کو روک دیتے کہ اس میں ایمان جاتا رہے گا۔ اس پر بھی باز نہ آتا تو اس کو سکھا دیتے اللہ تعالیٰ کو انکے ذریعہ بندوں کی آزمائش منظور تھی سو اللہ تعالیٰ نے فرمادیا کہ ایسے علموں سے آخرت کا کچھ نفع نہیں بلکہ سراسر نقصان ہی ہے اور دنیا میں بھی ہضر ہے اور بغیر خدا کے حکم کے تم کچھ کر نہیں سکتے البتہ علم دین سیکھتے اور علم کتاب سیکھتے تو اللہ کے

یہاں ثواب پاتے۔ بہر حال کسی روایت ضعیف سے بھی یہ واقعہ جو باروت و ماروت کے بارے میں کتب تفسیر میں منقول ہے ثابت نہیں بلکہ یہ سب کتب یہود اور انکی مفتریات میں سے ہے، لہذا شارح نے جو ان اختیار فرمایا ہے یہ انکی جوک ہے، ایسے ہی علامہ شامی رد المحتار ص ۱۶ پر لکھتے ہیں "لان النیان من خفاش الانسان والخطار الزلل یخون معہ ومن غزوہ حتی من الملائکہ کما دخی لابلیس بناؤ علی انہ منہم ولہاروت و ماروت علی ما قبل" یہ بھی علامہ شامی کا تفسیر ہے۔

خلاصہ کلام فرشتے معصوم ہوتے ہیں اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے اور مذکورہ واقعہ مفتریات میں سے ہے جس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

وَلِلّٰهِ نَعْمَ الْاَلٰی كَتَبَ اَنْزِلَهَا عَلٰی اَنْبِيَآئِهِمْ وَبَيَّنَ فِيْهَا اَمْرًا وَنَهْيًا وَعَدًا وَعَوْدًا  
وَكَلَّمَ كَلَامَ اللّٰهِ تَعَالٰی وَهُوَ وَاحِدٌ وَّامْبَا التَّعَدُّ وَالتَّقَاوُتِ فِی النِّظْمِ الْمَقْرُوفِ الْمَسْمُوعِ  
وَبِهَذَا الْاَعْتِبَارِ كَانَ الْاَفْضَلُ هُوَ الْقُرْآنُ ثُمَّ التَّوْرَةُ وَالْاِنْجِيلُ وَالزَّبُورُ كَمَا اَنَّ  
الْقُرْآنَ كَلَامٌ وَاحِدٌ لَا يَتَقَوَّرُ فِيهِ تَفْصِيلٌ ثُمَّ بِاَعْتِبَارِ الْقِرَاءَةِ وَالْكِتَابَةِ يَجُوزُ اَنْ يَكُونَ  
بَعْضُ الشُّوَرِ اَفْضَلَ كَمَا اُورِدَ فِی الْحَدِيثِ وَحَقِيقَةُ التَّفْضِيلِ اَنْ قُرِئَتْ اَفْضَلُ لَهَا  
اِنَّ النِّفْعَ اَوْ ذَكَرَ اللّٰهُ تَعَالٰی غِيَا اَكْثَرُ ثُمَّ اَلْكَتَبُ قَدْ نُسَخَتْ بِالْقُرْآنِ تِلَاوَةً وَتَهْكَوً  
كُتَابَتَهَا وَبَعْضُ احْكَامِهَا ۔

## ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ کی کتابیں ہیں جنکو اپنے انبیاء پر نازل فرمایا اور ان میں اپنے امر اور نہی اور اپنا وعدہ اور وعید بیان فرمائی اور سب کتابیں اللہ کا کلام ہیں اور کلام اللہ ایک ہے اور تعدد اور تفاوت اس نظم میں ہے جو کہ پڑھا جاتا ہے سنا جاتا ہے اور اس اعتبار سے افضل قرآن ہے پھر تورات اور انجیل اور زبور جیسا کہ قرآن کلام واحد ہے اس میں تفصیل غیر متہور ہے پھر قرابت اور کتابت کے اعتبار سے جتنے بعض سورتیں بعض سے افضل ہوں جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے اور تفصیل کی حقیقت یہ ہے کہ اس کی قرابت افضل ہے یا تو اسوجہ سے کہ وہ زیادہ نافع ہے یا اس میں اللہ تعالیٰ کا ذکر زیادہ ہے پھر تمام کتابیں قرآن کو جو سے ان کی تلاوت اور کتابت اور ان کے بعض احکام منسوخ ہو گئے۔

## تشریح

یہاں سے مصنف نے بیان فرماتے ہیں کہ اللہ نے اپنے نبیوں پر کتابیں نازل فرمائی ہیں جن میں اوامر اور نہی اور وعدے اور وعیدیں ہیں وعدہ کا استعمال ثواب کے لئے ہوتا ہے اور وعید کا عقاب کے لئے، شیخ ابوالعین نسفی نے فرمایا ہے کہ حضرت شیت پر دجاس صحیفہ اور حضرت ادیس پر تیس اور حضرت ابراہیم پر دس اور حضرت موسیٰ پر عرق زمون سے پہلے دس پھر تورات نازل ہوئی

اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر انجیل اور حضرت داؤد علیہ السلام پر زبور اور ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کریم اور بعض حضرات نے کہا کہ حضرت آدم پر دشت صحیفہ نازل ہوئے انھوں نے حضرت موسیٰ کے دس صحیفوں کا ذکر نہیں کیا۔

دوبن بن منہ کہتے ہیں کہ حضرت ابراہیم پر دس صحیفے نازل ہوئے انھوں نے بھی حضرت موسیٰ کے دس صحیفوں کا ذکر نہیں کیا تو کتب کی تعداد ان روایات کے مطابق ایک سو چار ہو تی ہے مگر افضل طریقہ یہی ہے جو ماقبل میں گزر چکا ہے کہ کسی عدد پر چھ نہ کرے اسلئے کہ یہ روایات ایسی ہیں جنکی بسند قوی نہیں ہے بہر حال تمام کتب کلام اللہ ہیں، اور کلام اللہ کے بارے میں پہلے معلوم ہو چکا کہ وہ کلام نفسی ہے جس میں نہ تعدد ہے اور نہ تفاوت ہے مگر یہاں تفاوت جو محسوس ہو رہا ہے یہ کلام لفظی کا تعدد ہے اور کلام لفظی کا تفاوت ہے ورنہ کلام لفظی ہونی کے اعتبار سے سب نئی واحد ہے۔ پھر شارح فرماتے ہیں کہ جب کلام لفظی ہونیکے اعتبار سے تفاوت اور تعدد متحقق ہو گیا تو اس درجہ میں قرآن سب کتابوں سے افضل ہے کیونکہ اس کی قرارت میں دیگر کتب کی قرارت سے زیادہ ثواب ہے، دوسرے یہ کہ قرآن حدیث مجاز پر نازل ہے، تیسرے یہ کہ قرآن تغیر و تبدل سے محفوظ ہے۔ بہر حال قرآن سب کتب سماویہ میں سب سے افضل ہے اور باقی کتابوں کے درمیان بھی بعض حضرات نے ترتیب قائم کی ہے جیسا کہ شارح کے انداز بیان سے بھی یہی مفہوم ہے مگر یہ ترتیب محتاج دلیل ہے، اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کا بھی یہی حال ہے کہ وہ کلام واحد ہے کلام اللہ ہونیکے اعتبار سے کسی حصہ کو کسی پر کوئی فضیلت نہیں مگر قرارت و کلمات کے اعتبار سے بعض سورتیں بعض سے افضل ہیں جیسا کہ حدیث میں وارد ہے۔ حدیث میں ہے افضل القرآن سورۃ البقرۃ - حدیث میں ہے اعظم آیتہ فی کتاب اللہ آیتہ الکرسی رواہ مسلم - حدیث میں ہے لکل شیء قلب و قلب القرآن یسر رواہ الدارمی - خلاصہ کلام اس دو سر درجہ میں بعض حصہ کو بعض پر فوقیت ہے یا تو اس وجہ سے کہ اس میں نفع زیادہ ہے یعنی اس میں ثواب کی کثرت ہے یا دیگر بات سے نجات دے چکا ہے یا اس میں اللہ کا ذکر زیادہ ہے بہر حال کلام لفظی ہونیکے اعتبار سے قرآن کریم میں کوئی تفاوت نہیں ہے اور کلام مسموع و مقروء ہونیکے اعتبار سے فضیلت ہو سکتی ہے الفاظ و دیگر درجہ تقررات میں کچھ تفاوت اور تعدد اور تفاضل نہیں البتہ درجہ ترتیب آثار میں ہے تعدد و کمی ہے اور تفاوت بھی ہے اور تفاضل بھی ہے۔

**تنبیہ:** - مولانا نانوتوی فرماتے ہیں الغرض معجزات علی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سب سے زیادہ ہیں کیونکہ کلام ربانی اور کسی کے لئے نازل نہیں ہوا چنانچہ خود اہل کتاب اس بات کے معترف ہیں کہ الفاظ تورات و انجیل منزل من اللہ نہیں، وہاں سے فقط الہام معانی ہوا اور یہاں اکثر انبیاء یا حواریوں نے ان کو اپنے الفاظ میں ادا کر دیا اور اپنا یہ اعتقاد ہے کہ الفاظ کتب سابقہ بھی اسی طرف سے ہیں پر وہ مرتبہ

فصاحت و بلاغت جو مناسب شان خداوندی ہے اور کتابوں میں اسلئے نہیں کہ ان کا مہبط (یعنی جہاں سے ان کا نزول ہوا) خود صفت خداوندی نہیں یا یوں کہو کہ عبارت ملائکہ سے گو مضایں خداوندی ہیں اور شاید یہی وجہ ہے کہ توریت و انجیل کی نسبت قرآن وحدیث میں کتاب اللہ کا لفظ آتا ہے کلام اللہ کا لفظ نہیں آتا اگر ہے تو ایک جگہ ہے مگر وہاں دو احتمال ہیں ایک تو یہی توریت دوسرے وہ کلام جو بعض بنی اسرائیل نے بمعیت حضرت موسیٰ علیہ السلام سنا تھا اور بسط سے حضرت نے تحریر فرمایا ہے ملاحظہ ہو توحۃ الاسلام ص ۱۱۱ جس میں حضرت نانوتویؒ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ کلام اللہ قرآن کریم ہے اور باقی کتب سماویہ کتاب اللہ نہیں اور اس سے پہلے حضرت نانوتویؒ قرآن کی فصاحت و بلاغت پر بہت نفیس کلام فرمایا ہے۔



## الکلام فی المعراج

روایات معجزہ میں معراج کی تفصیل اس طرح آتی ہے کہ ماہِ رجب کی ششائیسویں تاریخ کو روضۃ الجائیں تجلّت اقوال منقول ہیں، بوقت شب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حضرت جبرئیلؑ آئے اور عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو یاد فرمایا ہے آپ اس مزدۃ جائفہ کو سن کر مسجد حرام میں نماز شکرانہ ادا کی، روح الامین نے سینہ اظہر چاک کیا اور قلب مبارک نکال کر اُسے آپ زمرم سے دھویا پھر جواہر غیبیہ رکھ کر عینہ اسی طرح درست فرما دیا جس طرح پر تھا بعد ازاں آپ کو براق پر سوار کر کے مسجد حرام سے بیت المقدس لے گئے راہ میں آپ کو ان مقدس مقامات پر ٹھہرایا جو مکہ معظمہ اور مسجد اقصیٰ کے درمیان واقع تھے مسجد اقصیٰ پہنچ کر آپ نے تمام انبیاء کرام کو نماز پڑھائی پھر انبیاء علیہم السلام نے بیٹھے بعد دیکھے خدائے برتر کی حمد و ثنائیاں کی، ان میں سے زیادہ فصیح و دلیغ اور جامع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حمد و ثنائی تھی، پھر آپ وہاں سے رخصت ہو کر بہ ہمراہی حضرت جبرئیلؑ علیہ السلام آسمان کی طرف روانہ ہوئے پہلے آسمان پر پہنچ کر حضرت جبرئیلؑ نے دروازہ کھلویا، پوچھا گیا کون ہیں؟ کہا گیا محمد صلی اللہ علیہ وسلم پوچھا گیا ان کے پاس کوئی بھیجا گیا تھا یا بن بلائے آئے ہیں حضرت جبرئیلؑ نے کہا ہاں بلا کیلئے میں گیا تھا پھر آپ پہلے آسمان میں داخل ہوئے وہاں حضرت آدم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی۔ روح الامین نے فرمایا کہ یہ آپ کے باپ آدم ہیں ان کو سلام کیجئے چنانچہ آپ نے سلام کیا۔ انھوں نے سلام کے جواب کے بعد دعا فرمائی، دوسرے آسمان پر حضرت یحییٰ اور حضرت یحییٰ علیہما السلام سے ملاقات ہوئی آپ نے ان کو بھی سلام کیا انھوں نے جواب میں دعا فرمائی، پھر تیسرے آسمان پر حضرت یوسفؑ

سے ملاقات ہوئی سلام و جواب کے بعد انھوں نے بھی حضور کے حق میں دعا فرمائی، پھر چپے آسمان پر حضرت ادریس علیہ السلام سے ملاقات ہوئی اور پانچویں پر حضرت ہارون علیہ السلام سے اور چھٹے پر حضرت موسیٰ علیہ السلام سے ملاقات ہوئی اور عجائبات آسمانی کا مشاہدہ کرتے ہوئے جب آپ ساتویں آسمان پر پہنچے تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ایک مقام پر کمر لگاتے ہوئے دیکھا کہ جہاں ہزاروں فرشتے طواف کر رہے تھے، حضرت جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا کہ یہ بیت المعمور ہے جس کا روزانہ ستر ہزار فرشتے طواف کرتے ہیں جن کی دوبارہ پھر کبھی باری نہیں آئی۔ آپ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو سلام کیا انھوں نے سلام کا جواب دیکر فرمایا: مرحبا اے فرزند نیک اور نبی صالح مرحبا۔

آپ نے جنت کی سیر اور اس کی ہر گہر نعمتوں کو ملاحظہ فرمایا اور درخ اور اس کے اقسام عذاب کا بھی معائنہ کیا وہاں سے رخصت ہو کر ایک ایسی نہر پر پہنچے جو باقوت اور زبرد کے سنگرزوں پر رواں ہے جس کی پانی دودھ سے زیادہ سفید شہد سے زیادہ شیریں اور مشک سے خوشبودار ہے، اس پر باقوت مولیٰ اور زبرد کے پیالے رکھے ہوئے ہیں اور گرد و بسز رنگ کے خوبصورت نازک پرندے بیٹھے ہوئے ہیں اور نہر کے اندر سونے اور چاندی کے برتن پڑے ہوئے ہیں۔ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے بتایا کہ یہ خوبصورت جہنم جو پروردگار نے آپ کو عطا فرمایا ہے آپ نے اس کا تقویر اس پانی نوش فرمایا اس کے بعد آپ کو ایک ایسے مقام پر پہنچایا گیا جس کو رنگ برنگ کے نورانی پرندوں نے ڈھانک رکھا تھا آپ فرماتے ہیں کہ وہ ایسا حسین مقام ہے کہ اللہ کی مخلوق میں سے کوئی اس بات کی طاقت نہیں رکھتا جو اس کے حسن و خوبی کی تعریف بیان کر سکے روح الامین نے فرمایا کہ یہ سدرۃ المنتہی ہے، حضرت جبرئیل علیہ السلام اسی مقام سدرۃ المنتہی پر جو انکا مسکن تھا رک گئے اور آگے چلنے سے انکار کر دیا اور فرمایا کہ اگر اس مقام سے ذرا بھی آگے بڑھا تو تجلیات الہی سے جاؤں گا۔

### شعر

اگر یک سرے سے برتر برم  
نہ دروغ تجلی بسوزد پر

### وقلت: شعری

ساتھ چلنے سے جبریل عاجز رہے ایک منزل پہ ایسا مقام آگیا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ اس کے بعد مجھ کو نور سے پوست کر دیا گیا اور ستر ہزار حجابات طے کر گئے کہ جن میں ایک حجاب دوسرے حجاب کے مشابہ نہ تھا اور مجھ سے تمام انسانوں اور فرشتوں کی آہٹ منقطع ہو گئی تھی جس سے مجھے دشت ہونے لگی اسی شان میں مجھ کو ابو بکر صدیق کے پیالے کی آواز آنی کہ ٹھہر جا۔ آپ کا رب صلوة میں مشغول ہے آپ فرماتے ہیں کہ مجھے اس سے تعجب ہوا ادا دل اٹھنے کہ ابو بکر مجھ سے آگے بڑھ آئے دوسرے یہ کہ میزrab صلوة سے بے نیاز ہے اتنے میں ارشاد ہوا کہ اے محمد یہ آیت پڑھو: ہوا الذی یصلح علیکم ومثلت لی الخ حکم من الظلمات والنور، وكان بالمؤمنین رجحاناً۔



اور نہ آتی کہ صلوة سے ہماری مراد آپ اور آپ کی امت کیلئے رحمت ہے اور ہم نے صدیق اکبرؓ کی ہم شکل ایک فرشتہ اس لئے پیدا کیا کہ وہ آپ کو ان کے لئے میں پکارے تاکہ آپ کی وحشت دور ہو اور آپ کو ایسی ہیبت لاحق نہ ہو جس سے مقہود فوت ہو جائے، آپ فرماتے ہیں کہ قطع جمادات کے بعد میرے لئے رفت رن لائی گئی جس کے درجہ میں عرش تک پہنچا، وہاں جا کر میں نے امر عظیم دیکھا جسکو زبان بیان نہیں کر سکتی، آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے میری امت پر پچاس نمازیں فرض کیں اور پھر دلپی میں تھوڑے موسیٰ علیہ السلام سے ملاقات ہوئی انھوں نے فرمایا کہ آپ کی امت اس کا تحن نہیں کر سکے گی واپس جا کر اس میں تخفیف کرائیے چنانچہ یکے بعد دیگرے درخواست کے بعد صرف پانچ دقت کی نمازیں رہ گئیں بہر حال پھر آپ صبح سے پہلے ہی اپنے مکان میں تشریف لے آئے۔

**تنبیہ :-** علماء کی اصطلاح میں مکہ سے بیت المقدس کے سفر کو اسرار، اور وہاں سے ادریسہ النہجی تک کی سیاحت کو معراج کہتے ہیں اور بسا اوقات دونوں سفروں کے مجموعہ کو ایک ہی لفظ اسرار یا معراج سے بغیر کر دیا جاتا ہے معراج کی احادیث تقریباً تیس صحابہؓ سے منقول ہیں جن میں معراج و اسرار کے واقعات بسط و تفصیل سے بیان ہوئے ہیں جمہور سلف و خلف کا عقیدہ یہ ہے کہ حضور پر نورؐ کی حالت بیداری میں آپ کے جسد اطہر کے ساتھ معراج ہوئی صرف دو تین صحابہؓ و تابعین سے منقول ہے جو واقعہ اسرار و معراج کو منام (نمینہ) کی حالت میں بطور ایک عجیب و غریب خواب کے مانتے تھے اور وہ حضرات استدلال میں فرمان باری و ما جعلنا الرؤیا التي ارسينا الا فتنۃ للناس سے استدلال کرتے ہیں، سلف میں سے یہ کسی کا قول نہیں کہ معراج حالت بیداری میں محض روحانی طور پر ہوئی جیسا کہ بعض صوفیہ اور حکماء کے مذاق پر تجویز کیا جاسکتا ہے۔ روح العانی میں ہے وَلَیْسَ بِحُجَّةٍ الْاِسْمَاعُ بِالرُّوحِ الذَّاهِبِ بِقَظَائِنَا كَالْاِسْلَاحِ الَّذِیْ ذَهَبَ الْمِیْہُ الصَّوْفِیۃُ وَالْحِکْمَاءُ فَانۡتَہَا وَانۡ كَانَ خَارِجًا لِّلْعَادَةِ وَمَحَلًّا لِّلتَّعَجُّبِ الْبُغَاۤءِ اِلَّا اِنَّہٗ اَمْرٌ لَا تَعْرِفُہُ الْعَرَبُ وَلَیْمُ ذِہَبَ الِیۡہِ اَحَدًا مِّنَ السَّکَلَفِ - ہاں حافظ ابن تیمیہؒ نے زاد المعاد میں عالیشانہ صدیقیہ، معادینہ اور حسن بھریؒ کے مسلک کی اس طرح توجیہ کی ہے لیکن اس پر کوئی نقل پیش نہیں کی، محض ظن و تخمین سے کام لیا ہے ابن اسحقؒ وغیرہ نے جو الفاظ ان بزرگوں سے نقل کئے ہیں ان میں کہیں حالت بیداری کی تصریح نہیں کی۔ بہر حال قرآن کریم نے جس قدر اہتمام اور ممتاز و درخشاں عنوان سے واقعہ اسرار کو بیان کیا ہے اور جس قدر جد و مستعدی سے مخالفین اس کے انکار و تکذیب پر تیار ہو کر میدان میں نکلے حتیٰ کہ بعض موافقین کے قدم بھی لغزش کھلے گئے یہ اسکی دلیل ہے کہ واقعہ کی نوعیت محض ایک عجیب و غریب خواب یا سیر روحانی نہ تھی روحانی سیر و انکشافات کے رنگ میں آپ کے جو عبادی استاذ بعثت سے رہے ہیں دعویٰ اسرار کفار کے لئے کچھ ان سے بڑھ کر تعجب نیز وحیرت انگیز نہ تھا جو عوامی طور پر اسکو تکذیب و تردید اور استہزاء و تمسخر کا نشانہ بنائے اور

لوگوں کو دعوت دیتے کہ آؤ آئے، یعنی نبوت کی ایک بالکل انوکھی بات سنو، مذہب کو خاص اس واقعہ کے اظہار پر اس قدر متفکر و متوشوش ہو چینی کہ ضرورت تھی تو بعض روایات صحیحہ میں مذکور سے بعض احادیث میں شراصبحت بملکت یا ثناتیت مکتہ (پھر صبح کے وقت میں مکہ پہنچ گیا) مذکور ہے۔ اگر معراج محض کوئی روحانی کیفیت تھی تو آپ مکہ سے غائب ہی کہاں ہوئے تھے اور شہداء ابن اوس وغیرہ کی روایت کے موافق بعض صحابہ کبار یہ دریافت کر لیا کہ کتنا مہینہ رات میں قیام گاہ پر تلاش کیا، حضور کہاں تشریف لے گئے تھے۔ ہمارے نزدیک اس سب سے بعد کے یہ معنی لینا کہ خدا اپنے بندہ کو خواب میں یا محض روحانی طور پر دیکھ سے بیت المقدس لے گیا، اس کے مشابہ ہے کہ کوئی شخص فارسی بادبانی کے یہ معنی لینے لگے کہ اے موسیٰ میرے بندوں (یعنی اسرائیل) کو خواب میں یا محض روحانی طور پر لے کر مصر سے نکل جاؤ یا سورہ کہف میں جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کا حضرت خضر علیہ السلام کی ملاقات کے لئے جانا اور ان کے ہمراہ سفر کرنا جس کیلئے کہی جگہ "فانطلقا" کا لفظ آیا ہے، اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ یہ سب کچھ محض خواب میں یا بطور روحانی سیر کے واقع ہوا تھا۔ باقی لفظ "رؤیا" جو قرآن میں آیا ہے اس کے متعلق ابن عباسؓ فرماتے ہیں "رؤیا عین اُسرہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" مفسرین نے کلام سے اس کے شواہد پیش کئے ہیں کہ رؤیا کا لفظ گاہ بگاہ مطلق رویت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، لہذا اگر اس سے مراد یہی اسرار کا واقعہ ہے تو مطلق نظارہ کے معنی لئے جائیں گے جو ظاہری آنکھوں سے ہوتا ہے تاکہ ظواہر خصوص اور جمہوریت کے عقیدہ کی مخالفت نہ ہو، ہاں شریک کی روایت میں بعض الفاظ ضرور ایسے ہیں جن سے اسرار کا بحالہ تو م واقع ہونا معلوم ہوتا ہے مگر محدثین کا اتفاق ہے کہ شریک کا حافظہ خراب تھا اسلئے بڑے بڑے حفاظ حدیث کے مقابلہ میں ان کی روایت قابل استناد نہیں ہو سکتی حافظ ابن حجر نے فتح الباری کے اواخر میں شریک کے اغلاط شمار کرائے ہیں۔ خلاصہ کلام یہاں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ مذہب رائج یہی ہے کہ معراج و اسرار کا واقعہ بحالہ تباری بحمدہ التوفیق ہوا ہے ہاں اگر اس سے پہلے یا بعد میں خواب میں بھی اس طرح کے واقعات دکھائے گئے ہوں تو انکار کرنا شریک ضرورت نہیں، کہا جاتا ہے کہ ایک شب میں اتنی لمبی مسافت زمین و آسمان کی کیسے طے ہوگی یا کہ نادر زہریر میں سے کیسے گزرے ہوں گے یا اہل یورپ کے خیال کے موافق جب آسمانوں کا وجود ہی نہیں ہے تو ایک آسمان سے دوسرے اور دوسرے تیسرے پر اس شان سے تشریف لے جانا جو روایات میں مذکور ہے کیسے قابل تسلیم ہوگا لیکن آج تک کوئی دلیل اس کی پیش نہیں کی گئی کہ آسمان واقع میں کوئی شئی موجود نہیں، اگر ان لوگوں کا دعویٰ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ یہ نیلگوئی چیز جو ہم کو نظر آتی ہے فی الحقیقت آسمان نہیں ہے تب بھی اس کا کیا ثبوت ہے کہ اس نیلگوئی رنگ کے اوپر آسمانوں کا وجود نہیں ہو سکتا۔ ربا ایک رات میں اتنا طویل سفر طے کرنا تو تمام حکماء تسلیم کرتے ہیں کہ شریعت حرکت کے لئے کوئی جبر

نہیں ہے، اب سے سو برس پیشتر تو کسی کو یہ بھی یقین نہیں آ سکتا تھا کہ تین سو میل فی گھنٹہ چلنے والی موٹر تیار ہو جائے گی یا دس ہزار فٹ کی بلندی تک ہم ہوائی جہاز کے ذریعہ پرواز کر سکیں گے، اسٹیم اور قوت کھربا تیلہ کے یہ کمرشے کس نے دیکھے تھے، کرۂ نارتو آج کل ایک لفظ بے معنی ہے، ہاں اوپر جا کر ہوا کی سخت برودت وغیرہ کا مقابلہ کر نیوالے آلات طیاروں میں لگا دیئے گئے ہیں جو اڑنے والوں کی زمہریر سے حفاظت کرتے ہیں یہ تو مخلوق کی بنائی ہوئی مشینوں کا حال تھا، خالق کی بلا واسطہ پیدا کی ہوئی مشینوں کو جب ہم دیکھتے ہیں تو عقل دنگ ہو جاتی ہے، زمین با سورج چوبیس گھنٹے میں کتنی مسافت طے کرتے ہیں روشنی کی شعاع ایک منٹ میں کہاں سے کہاں پہنچتی ہے، بادل کی بجلی مشرق میں چمکتی ہے اور مغرب میں جا کر گرتی ہے اور اس سرعت سیر و سفر میں پہاڑ بھی سامنے آ جاتے تو اس کی پرواہ نہیں کی جاتے گی، جس خداع و جبل نے یہ چیزیں پیدا کیں وہ قادر مطلق اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کے بڑائی میں اسی برق رفتاری کی کلیں اور حفاظت و آسائش کے سامان نہ رکھ سکتا تھا جن سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم بڑی راحت و تکریم کے ساتھ چشم زدن میں ایک مقام سے دوسرے مقام کو منتقل ہو سکیں، شاید اسی لئے واقعہ اسرار کا بیان لفظ ”سبحان الذی اؤسے شروع فرمایا تاکہ لوگ کوتاہ نظری اور تنگ خیالی سے حق تعالیٰ کی لامحدود قدرت کو اپنے دہم و تخمین کی چہار دیواری میں تصور کرنا چاہتے ہیں کچھ ایسی گت تانجیوں اور عقلی ترک نازیروں پر شرما لیں۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَالْمَعْرُوجُ لِرَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْيَقِظَةِ بِشَخْصِهِ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ إِلَى مَا شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى مِنَ الْعَالَمِ حَقِّ أَيَّ ثَابِتٍ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُورِ حَتَّىٰ أَنْ مَنَكَوْكَ يَكُونُ مَبْتَدَعًا.

**ترجمہ** اور معراج رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بیداری میں اپنے بدن کے ساتھ آسمان تک پھر جن بلند مقامات کی جانب اللہ نے چاہا حق ہے۔ یعنی خبر مشہور سے ثابت ہے یہاں تک کہ اس کا منکر مبتدع ہو گا۔

**تشریح** معراج اسم الکہ ہے چونکہ یہ عروج و بلندی کا سبب ہے اسوجہ سے اسکو معراج کہا گیا۔ یقظہ: بیداری شخص یعنی جسم۔ سماء: آسمان۔ جمع سموات، اصل میں سماء سماء سماء تھا وادع لالف طوت میں دافع ہوئی تو اس کو ہمزہ سے بدل دیا گیا سماء ہو گیا۔ العلیٰ: علیا کی جمع ہے جو علی کی تائید ہے جس جنت و کرسی و عرش کی جانب اشارہ مقصود ہے۔ خبر مشہور: جس کے رواۃ کی تعداد محدود نہ ہو تو کونہ ہوئے۔ تو چونکہ معراج کا ثبوت حدیث مشہور سے ہے اس وجہ سے اس کا منکر ناسق و مبتدع ہو گا۔ کیونکہ مسک جہور ہی ہے کہ منکر متواتر کا فر ہے اور منکر مشہور ناسق ہے اور خبر احاد کا منکر آثم ہے۔

قادیانی پتھر یہ ہیں لکھا ہے کہ منکر مشہور کا فر ہے، مگر یہ بات خلاف تحقیق ہے۔ مسلم الثبوت میں ہے ”والا اتفاق من اکل علی ان جاعده (البحر المشہور) لا یخفی بل یضلل“ بہت حضرات نے فرمایا کہ جو لٹا حیل معراج کا منکر ہے وہ متدع ہے اصل ہے کہ اس کا ثبوت اخبار احاد سے ہے اور جو نفس معراج کا منکر ہو تو اس کی تکفیر کی جائے گی اس لئے کہ نفس معراج کا تو اتر قدر مشترک سے ثابت ہے۔

وانکاراً وادعاء استحالۃ انما یبتنی علأصول الفلاسفۃ والا فالخرق والالتیام علی السموات جاشئ والاجساد مماثلۃ یصح علی کل مایصح علی الآخر والذہن تکتالی قادر علو الممکنات کلہا۔

## ترجمہ

اور معراج کا انکار اور اس کے محال ہونیکا دعویٰ فلاسفہ کے اصول پر مبنی ہے در نہ آسمانوں کا خرق والتیام جائز ہے اور اجسام سب آپس میں ایک دوسرے کے مثل ہیں ہر ایک کے اوپر وہ بات درست ہے جو دوسرے پر درست ہے اور اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہے۔

## تشریح

یعنی جو لوگ معراج کا انکار کرتے ہیں اور اس کو محال جانتے ہیں یہ فلاسفہ کے اصول پر ہے جو افلاک کے اندر خرق والتیام کو محال کہتے ہیں اور پھر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ تھوڑے سے زمانہ میں اتنی حرکت سرلیجہ زمین سے عرش تک انسانی قوت سے خارج ہے اور کہتے ہیں کہ درمیان میں کرۂ نار ہے اس میں گزر کیسے ممکن ہے۔

ہم ان کے جوابات شروع میں عرض کر چکے ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ اگر فلاسفہ کے اصول سے ہٹ کر اسلامی اصول کے مطابق دیکھا جائے تو خرق والتیام بھی جائز ہے کیونکہ فلاسفہ نے جو دلائل بیان کئے ہیں سب ناقص ہیں حالانکہ تفصیلات قرآنی خرق کے وقوع کے سلسلہ میں ناطق ہیں جیسے اذالسماء الشقت، اذالسماء انقضت۔

پھر دوسری بات یہ ہے کہ اجسام سب برابر ہیں اگر ان میں کچھ اختلاف ہے تو عوارض کے ذریعہ ہے تو جب اجسام سفلیہ میں ہم فرق والتیام کا مشاہدہ کرتے ہیں جیسے ہوا، پانی، جسم انسانی وغیرہ میں، تو افلاک کے اندر بھی خرق والتیام درست ہے اور یہ بات معکوم و مسلم ہے کہ اللہ تمام ممکنات پر قادر ہے تو پھر اشکال کیسا؟

فقولہ فی الیقظۃ اشارة الی اللہ علی من زعم ان المعراج کان فی المنام علما وروی عن عن معاویۃ انہ سئل عن المعراج فقال کان رؤیا صالحۃ وروی عن عائشۃ

انہا قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليكله المعرّج وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس۔

## ترجمہ

پس مصنف کا قول ”فی البقیۃ“ اشارہ ہے ان لوگوں پر جو کہ انکی جانب ہو کہتے ہیں کہ معراج خواب میں ہوئی جیسا کہ حضرت معاذیہؓ سے مروی ہے کہ ان سے معراج کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ وہ ایک نیک خواب تھا۔ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم شب معراج میں گم نہیں ہوا اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: اور میں دکھایا ہم نے آپ کو وہ خواب مگر تاکہ ہم اسکو لوگوں کی آزمائش کا ذریعہ بنائیں۔

## تشریح

شرح فرماتے ہیں کہ مصنف ”فی البقیۃ“ کی قید کا اضافہ کر کے ان لوگوں کی تردید کی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ معراج خواب میں ہوئی تھی اور ان لوگوں نے استدلال میں ایک آیت اور ایک قول حضرت معاذیہؓ اور قول حضرت عائشہؓ پیش کئے ہیں، حضرت معاذیہؓ سے جب معراج کے متعلق سوال کیا گیا تو انھوں نے جواب دیا ”کانت رؤیا صاخرۃ“ یعنی سچا خواب تھا (رداء ابن جریر و اخر جابن ابی کلدانی احسن الفوائد) حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ شب معراج میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جسد اطہر غائب نہیں ہوا یعنی معراج خواب میں ہوئی تھی بدن اپنی جگہ موجود تھا (رداء ابن جریر و فی مسندہ مقال) اور تیسری آیت جس میں ارشاد ہے کہ ہم نے تم کو یہ خواب اس لئے دکھایا تاکہ لوگوں کا امتحان لیا جائے کہ کون اس کی تلبہ لیں کرتا ہے اور کون تکذیب کرتا ہے۔ ان تمام دلائل سے معلوم ہوا کہ معراج خواب میں ہوئی تھی۔ اب شارح ان تمام مستدلّات کا جواب دیں گے۔ دیکھیے!

وَأُجِيبَ بَأَن الْمَرَادَ الرَّؤْيَا بِالْعَيْنِ وَالْمَعْنَى مَا فَقدَ جَسَدَكَ عَنِ الرُّوحِ بَلْ كَانَ مَعَ رُوحٍ وَكَانَ الْمَعْرَاجُ لِلرُّوحِ وَالْجَسَدِ جَمِيعًا۔

## ترجمہ

اور جواب دیا گیا کہ مراد آنکھ سے دیکھنے سے اور معنی یہ ہیں کہ آپ کا جسم روح سے الگ نہیں ہوا بلکہ روح کے ساتھ تھا اور معراج روح اور بدن دونوں کی ہوئی۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ آیت میں اور قول حضرت معاذیہؓ میں رؤیا سے مراد رویت بالعين ہے اگرچہ رؤیا کا استعمال عموماً خواب کے معنی میں ہوتا ہے مگر رویت بالعين کے معنی میں بھی اس کا استعمال منقول ہے اور ابن عباسؓ بھی اس کی یہی تفسیر فرماتے ہیں کہ ہر رؤیا عین اُرِیْہَا السَّبْقِ صَلَوَاتُ اللہ علیہ وسلم لیلۃ اسری بہ الی بیت المقدس (رداء البغوی) اور آیت کی تفسیر میں اور

بھی مختلف اقوال ہیں لیکن صاف تفسیر آیت کی یہ ہے کہ روایہ مراد شب معراج کا نظارہ ہے جس کے بیان کو گناچے گئے، بچوں نے منکر مانا اور بچوں نے جھوٹ جانا، اب رہ گیا حضرت عائشہ کا قول تو اس کا جواب شارح نے یہ دیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کا بدن روح سے جدا نہیں ہوا تھا یعنی معراج روح و جسم دونوں کو ہوئی ہے مگر محققین کے نزدیک یہ جواب پسندیدہ نہیں ہے بلکہ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث ضعیف ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ معراج کے زمانہ میں حضرت عائشہ آپ کی زوہر نہیں تھیں بلکہ بقول بعض اس زمانہ میں پیدا بھی نہیں ہوئی تھیں۔ لہذا انکی حدیث کے مقابلہ پر ان لوگوں کی روایت قابل تزیج ہوگی جو اس زمانہ میں موجود تھے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ معراج دومرتبہ ہوئی ہے ایک مرتبہ جسم کے ساتھ اور ایک مرتبہ روحانی تو ممکن ہے کہ حضرت عائشہ دوسری معراج کے متعلق بیان کر رہی ہوں گی۔

وقولہ بشخصہ اشکارۃ الی الردۃ علی من زعم انه کان للروح فقط ولا یخفیان المہلج  
فی المنام او بالروح لیس مما ینکح الالئکار والکفرۃ انکر و الاموال المعراج غایۃ الانکەر  
بل کلثیر من المسلمین قد ارتدوا بسبب ذلک۔

## ترجمہ

اور مہضنت کا قول بشخصہ ان لوگوں پر روکی جانب اشارہ ہے جن کا گمان یہ ہے کہ معراج فقط روح کو ہوئی تھی اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ خواب میں معراج یا روحانی معراج ان چیزوں میں سے نہیں جس پر سختی کے ساتھ انکار کیا جائے حالانکہ کفار نے واقعہ معراج کا نہایت سختی سے انکار کیا بلکہ بہت سے مسلمان اس کے سبب سے مرتد ہو گئے۔

## تشریح

بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ معراج روحانی تھی مہضنت نے بشخصہ کی قید کا اضافہ کر کے انکی تردید فرمائی، پھر شارح فرماتے ہیں کہ اگر معراج کا واقعہ روحانی ہوتا تو اس کی اتنی اہمیت نہ ہوتی اور نہ کفار ایسے شد و مد سے اس کا انکار کرتے بلکہ بہت سے مسلمانوں کے بھی اس واقعہ کو سسر قدم دگم گائے۔ یہ سب امور اس بات پر دال ہیں کہ یہ واقعہ محض روحانی نہیں ہے بلکہ جسمانی ہے۔ تفصیل ہم ماقبل میں عرض کر چکے ہیں۔

**تنبہ**۔ صاحب شائع نے کھلم کھلا انھیں نے اس واقعہ کا ذکر حضرت ام ہانی سے کیا انھوں نے عرض کیا کہ آپ اس کا قریش کے سامنے ذکر نہ فرمائیں آپ نے فرمایا کہ نہیں میں ذکر کرونگا چنانچہ آپ مسجد حرام میں تشریف لائے اور ابو جہل سے اس کا ذکر کیا اس نے فوراً انور بجایا کہ ارے قریش اسکی بات تو سنو تو اسکو سنکر وہ خوب ہنسنے اور تالیاں بجا رہے، کچھ لوگ حضرت ابو بکرؓ کے پاس گئے کہ معلوم ہے تمہارا دوست کیا کہتا ہے انھوں نے فرمایا کہ میں ان کی تہدیر کرتا ہوں اس دن سے آپ کا لقب صدیق ہو گیا۔

وقوله الى السماء اشارة الى السرة علو من زعم ان المعراج في المقطرة لم يكن الا الى البيت المقدس علو ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى ما فوق العرش وقيل الى طرف العالم

## ترجمہ

اور صہنچ کا قول الى السماء اشارہ ہے ان لوگوں پر رد کی جانب جن کا گمان یہ ہے کہ سیراری میں معراج صرف بیت المقدس تک ہوئی جیسا کہ اس سلسلہ میں کتاب اللہ ناطق ہے اور مصنفؒ کا قول ثم الى ما شاء اللہ تعالیٰ اشارہ ہے سلف کے اقوال کے اختلاف کی جانب، پس کہا گیا ہے کہ جنت تک، اور کہا گیا ہے کہ عرش تک، اور کہا گیا ہے کہ عالم کے کنارہ تک۔

## تشریح

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ معراج صرف بیت المقدس تک ہوئی مصنف نے الى السماء کی قید کا اضافہ کر کے ان کی تردید فرمائی پھر مصنفؒ نے جو فرمایا ہے ثم الى ما شاء اللہ تعالیٰ، اس سے اقوال سلف کے اختلاف کی جانب اشارہ ہے یہاں تک کہ توسب متفق ہیں کہ ساتویں آسمان تک عروج ہوا پھر آگے کہا تک ہوا اس میں اختلاف ہے بعض حضرات نے کہا کہ جنت تک آپکو سیر کرانی گئی یہاں تک تو صحیحین کی حدیث سے ثابت ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ سیر عرش تک ہوئی اور بعض حضرات کا قول ہے کہ عرش سے بھی لگے تک معراج ہوئی اور بعض کا قول ہے کہ طرف عالم تک سیر ہوئی، طرف عالم سے مراد عالم اجسام کا متناہ ہے کہ اس سے آگے نہ مکان اور نہ ہوا بلکہ عدم محض ہے، تو چونکہ اقوال سلف میں اختلاف تھا اس لئے مصنفؒ نے الى ما شاء اللہ تعالیٰ کہہ دیا۔

## تنبیہ

:- فلاسفہ کا خیال ہے کہ عرش اعلیٰ عالم اجسام کی نہایت ہے مگر ان کے پاس اس قول پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ جلوس سے منزہ ہے مگر جیسے بادشاہوں کا تخت شاہی ہوتا ہے ایسے ہی خداوند عالم کا عرش ہے مگر خدا اس پر بیٹھا نہیں ہے بلکہ یہ ایسا ہی ہے جیسے اللہ نے کعبہ کو پاؤں پر رکھا اور فرمایا، بالفاظ دیگر استواء علی العرش سے کمونات کی حکومت کی طرف اشارہ ہے۔

فلا سیاء وهو من المسجد الحرام الى البيت المقدس قطعی ثبوت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشہور ومن السماء الى الجنة او الى العرش او غیر ذلک احاد شمر الصحیح انہ علیہ السلام انما رای ربہما بغوا اذ لا یعینہما۔

## ترجمہ

تو اسرار اور وہ مسجد حرام سے بیت المقدس تک ہے قطعی ہے کتاب اللہ سے ثابت ہے اور معراج زمین سے آسمان تک مشہور ہے اور آسمان سے جنت یا عرش یا اس کے غیر تک احاد ہے پھر

صحیح بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پروردگار کو اپنے دل سے دیکھا نہ کہ اپنی آنکھ سے۔  
**تشریح** تفصیل ماقبل میں عرض کر چکا ہوں، رہارویت کا مسئلہ تو یہ مختلف فیہ ہے۔ ہم ابن عباسؓ کا قول ماقبل میں عرض کر چکے ہیں کہ رویت بالعين ہوئی۔ روایات معراج کی تفصیل ملاحظہ ہو بخاری ص ۵۴، مشکوٰۃ ص ۵۲۔ اور رویت کے متعلق ملاحظہ ہو فتح الباری ص ۱۶، مشکلات القرآن ص ۲۱۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## الکلام فی الکرامات

جواہر اسباب خلافت عادت نبی کے ہاتھ پر ظاہر ہوا اسکو معجزہ کہتے ہیں، اور اگر کسی ولی اور نیک نہاج آدمی کے ہاتھ پر ظاہر ہو تو اس کو کرامت کہتے ہیں، اور اگر کسی عامی مسلمان کے ہاتھ پر ظاہر ہو تو اسکو معونت کہتے ہیں معجزہ کا مفہوم خود اس پر دال ہے کہ معجزہ کوئی حال چیز نہیں بلکہ ممکن ہے البتہ عالم اسباب میں عادت مستور اس کے خلاف ہے فقط منکرین کو عاجز کرنے کے لئے ظاہر کیا گیا ہے لیکن جو لوگ فہم و فراست میں قاصر ہیں وہ اس کو محال سمجھتے ہیں اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ مسببات کا اپنے اسباب سے اور معلولات کا اپنے علل سے منفک ہونا محال ہے مگر جس کی نظر قدرت ایزدی پر ہوگی اور جو روشن ضمیر ہوگا وہ ان امور کو محال نہیں جانے گا انبیاء علیہم السلام بارگاہ ایزدی کے سفیر ہوتے ہیں اس مقصد کے لئے حق تعالیٰ شانہ کی طرے سے ان حضرات کو در چیزیں عطا فرمائی ہیں، تاہم ان حضرات کی فہم و فراست سبب بلند بالا ہوتی ہے اور پھر ان کے اخلاق و ادھان اور ظہور خوارق وغیرہ انہی سفارت کے مؤید ہوتے ہیں تاکہ صادق و کاذب کے درمیان امتیاز ہو سکے یہی وجہ ہے کہ معجزہ کا مقابلہ نہیں کیا جاسکتا، جا دو وغیرہ کا مقابلہ کیا جاسکتا ہے۔

پھر جواہر خرق عادت کلمہ بین نبوت کے الزام و تخریج کیلئے نبی کے ہاتھ پر ظاہر ہوا وہ معجزہ ہے اور اگر اس خرق عادت سے مقصود محض تشریف و تکریم ہو تو وہ کرامت ہے خواہ نبی کے ہاتھ پر ظاہر ہو یا ولی کے، لہذا معلوم ہوا کہ معجزہ نبی کے ساتھ مخصوص ہے اور کرامت عام ہے یعنی ان دونوں میں عموم مخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ معجزہ اور کرامت کا یہ فرق علامہ خفاجیؒ نے نسیم الریاض ص ۲۴ پر ذکر کیا ہے۔

ایداقیت و الجواہر میں علامہ فاضل بنی نے منقول ہے کہ بعض ائمہ نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ کرامت کبھی کبھی دلی کے بغیر علم اور قصد دارادہ کے صادر ہو جاتی ہے۔ بخلات بخیرہ کے کہ اس کا ظہور نبی کے علم اور قصد کے بعد ہوتا ہے بسا اوقات دلی کو اپنی کرامت کا علم نہیں ہوتا۔ خلافت نبی کے کہ اس کو اپنے معجزہ کا علم ہند ہوتا ہے جو فعل خرق عادت کسی فاسق و فاجر یا لمحدود کافر کے ہاتھ پر ظاہر ہو تو وہ مکر اور استدرار ہے۔ اتم احکم میں مواقع النجوم سے نقل کیا ہے کہ کرامت اعمال صالحہ کا نتیجہ ہے اور استدرار اعمال سیئہ کا فاسق و فاجر



کے ہاتھ پر خوارق کا ظہور میں جانب اللہ ایک فتنہ اور ابتلا غلط ہے۔

کرامت اور استدراج کا فرق خود صاحب کرامت اور صاحب استدراج کے فرق سے بخوبی معلوم ہو سکتا ہے، صاحب استدراج کا فرق کوئی دقیق نہیں ہے محض صورت دیکھ کر انسان معلوم کر سکتا ہے کہ یہ صاحب کرامت ہے یا استدراج۔ خوارق کی ایک قسم خذلان و نکبت ہے جسکو اہانت سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ کوئی امر خرق عادت مدعی نبوت کے مقصد اور مطلب کے بالکل خلاف ظاہر ہو جیسے مسیحہ کذاب جس نے خاتم الانبیاء کے زمانہ میں نبوت کا دعویٰ کیا تھا اظہارِ معجزہ کی ترغیب سے کسی ایک جنم کی آنکھ پر محسوس لگا یا تاکہ یہ آنکھ درست ہو جائے لیکن قہار الہی سے دوسری آنکھ بھی نابینا ہو گئی اس کا نام خذلان و نکبت یعنی منجانب اللہ ہے اس کی تکذیب اور رسوائی ہے یہ قسم حقیقت میں معجزہ کے مشابہ نہیں بلکہ اس کا عکس اور مقابل ہے۔ بہر حال انبیاء گویا بارگاہ ایزدی کے ذریعہ ہوتے ہیں جن کا انتخاب عالم الغیب و الشہادۃ کر لے اس کا معصوم ہونا امر ضروری ہے، اسی لئے جب جمع ہوئے نبیوں اور انبیاء علیہم السلام کے احوال کا موازنہ کیا جائے تو زمین اور آسمان کے فرق سے بھی زیادہ فرق ملے گا قادیانی کے احوال لوگوں کے سامنے ہیں کیا یہ کھڑکھا، اعمال افعال کیسے تھے معجزے کتنے ظاہر ہوئے، پیشین گوئی کون سی صادق، تخلات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ آپ کی ذات تو ہے ہی کامل و اکمل مگر آپ نے اپنے متبعین کو بھی ایسا بے مثال بنادیا کہ جن کی نظیر پیش کرنے سے قاصر ہے انھیں آپ کے متبعین سے بطریق خرق عادت صادر ہوئے اے افعال کرامت کہلاتے ہیں۔ مصنف نے اسی بحث کا آغاز کر رہے ہیں فرماتے ہیں۔

و کرامات الاولیاء حق والولیٰ هو العارف باللہ تعالیٰ وصفاته حسب ما یمكن  
المواظب علی الطاعات المجتنب عن المعاصی المعرض عن الانہماک فی اللذات والشہوات

ترجمہ

اور اولیاء کی کرامات حق ہیں، اور ولی وہ شخص ہے جو اللہ اور اس کی صفات کی تقدیر کا مان معزز رکھتا ہو جو طاعات کا پابند ہو، گناہوں سے بچنے والا ہو، لذتوں اور شہوتوں کے اندر اہتمام سے اعراض کر نہ والا ہو۔

تشریح

کرامات کرامت کی جمع ہے جو اکرام و تکریم کا اسم ہے، وہ امر خارق عادت جو مقرر بالتحدی نہ ہو اہست نے اس کو حق مانا۔ رسالہ تفسیر میں ہے کہ ولی کے دو معنی ہیں (۱) بر ذلک (۲) فعل اسم مفعول کے معنی میں ہے یعنی جس کے معاملہ کا متولی خدا ہو گیا۔ رسالہ باری ہے "وہو ولی القہاحین" یعنی اللہ تعالیٰ ایک لحظہ کے لئے بھی اس کو اس کے نفس کے حوالہ نہ کرے بلکہ وہ برابر باری تعالیٰ کی زیرِ تولیت رہے اور دوسرے معنی یہ ہیں کہ ولی وہ ہے کہ جو اللہ کی عبادت و اطاعت میں مشغول رہے کہ

عصیان کا گزرنہ ہو۔ اور ملا جامی نجات میں فرماتے ہیں کہ دلی وہ ہے جو مشاہدہ حق میں ایسا مستغرق ہو جائے کہ اپنے نفس کی خبر نہ ہو اور غیر اللہ کے ساتھ اسکو قرار نہ ہو۔ حضرت ابراہیم بن ادہم نے ایک آدمی سے کہا کیا بزم دلی ہونا چاہتے ہو؟ تو اس نے کہا ہاں تو فرمایا کہ دنیا و آخرت کی تمام خواہشات سے الگ ہو جاؤ اور اپنے نفس کو خالص اللہ کیلئے کر دے اور اسی طرف ہمہ تن متوجہ ہو جاؤ۔ شارح نے دلی کی تعریف کی ہے کہ جو سب طاقت ذات و صفات باری کی معرفت رکھنے کے ساتھ ساتھ طاعات پر مواظب ہو، گناہوں سے مجتنب ہو، لذات اور شہوات کے اندر نہ ہلکے سے کشادہ کش ہو۔ المواظب، المجتنب، المعرض سب دلی کی صفات ہیں محسب یا محکم کے معنی بقدر الامکان کے ہیں باقی تفصیل ماقبل میں عرض کی جا چکی ہیں۔

وكرامة مظهر امر خارق للعادة من قبله غلب مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالایمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بعبادة ودعاء دعوى النبوة يكون معجزة.

## ترجیحاً

اور دلی کی کرامت اسکی جانب سے ایسے امر خارق عادت کا ظہور ہے جو دعوی نبوت کے مقارن نہ ہو، تو جو (امر خارق عادت) ایمان اور عمل صالح کے ساتھ مقرون نہ ہو وہ استدراج ہو گا، اور جو دعوی نبوت کے ساتھ مقرون ہو وہ معجزہ ہو گا۔

## تشریح

یعنی دلی سے امر خارق عادت کے ظہور کے لئے شرط ہے کہ نبوت کا دعوی نہ ہو ورنہ وہ پھر اہانت کا مستحق ہو گا نہ کہ کرامت کا۔ معتزلہ نے کرامت کا انکار کیا ہے، اسناد ابو اسحق اسفہانی کی جانب بھی یہی قول منسوب ہے مگر یہ عجیب بات ہے کہ اسناد کی قرآن کے قول کے خلاف کرامت ظاہر کرتی ہے کیونکہ وہاں دعائیں قبول ہوتی ہیں جس کا کرامت ہونا ظاہر ہے، اور قول محقق یہ ہے کہ اسناد نے بالکل کرامت کا انکار نہیں کیا بلکہ ان کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ نبی کا معجزہ دلی کی کرامت نہ ہو گا۔ شیخ ابی عمر الدین نے فتوحات مکیہ میں اس پر بسط سے کلام کرتے ہوئے کہا ہے کہ اسناد کی بات ہمارے نزدیک حق ہے ہاں اگر نبی کی تصدیق کی غرض سے دلی اس کام کیلئے آمادہ ہو جائے نہ کہ بغرض تحکیم تو نبی کا معجزہ دلی کی کرامت ہو جائے گی۔

**تنبیہ:** غیر مقارن امر کی صفت ہے یا اس سے حال ہے۔ من قبلہ ای من جانبہ۔

والدلیل على حقيقة الكرامة ما لقائنا من كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصاً الامم المشتركة وان كانت التفاصيل احاداً وايضاً الكتاب ناطق

بظہورہا من مریم ومن صاحب سلیمان علیہ السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجۃ  
الی اثبات الجواز ثم اور مدکلاً ما یشیر الی تفسیر الکرامۃ الی تفصیل بعض جزئیات  
المستبعدۃ جداً فقال،

## ترجمہ

اور دلیل کرامت کے حق ہونے پر وہ واقعات ہیں جو صحابہ اور ان کے بعد کے بہت سے لوگوں سے  
متواتر ہیں اس حیثیت سے کہ جن کا انکار ممکن نہیں خصوصاً مشترک اگرچہ تفصیل آحادوں  
اور نیز کتاب اللہ ناطق ہے کرامت کے ظہور کے سلسلہ میں حضرت مریم سے اور حضرت سلیمان کے صحابہ  
سے اور وقوع کے ثبوت کے بعد جواز کو ثابت کرنیکی حاجت نہیں ہے، پھر مصنف لائے ایسا کلام جو کرامت  
کی تفسیر کی جانب شیر ہے اور کرامت کی ان بعض جزئیات کی جانب جو بہت مستبعد ہیں تو مصنف نے فرمایا  
(جو آگے آ رہے)

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ صحابہ اور بعد کے حضرات سے کرامات کا ثبوت متواتر ثابت ہے یعنی بطریق  
قدر مشترک ہے اگرچہ اس کی تفصیل و جزئیات آحاد ہیں تو یہ ثبوت کرامات کے حق  
ہونے پر کافی دلیل ہے اور ترآن سے اس کا وقوع ثابت ہے جب وقوع ثابت ہو گیا تو امکان سے بحث  
کرنیکی کوئی ضرورت نہیں رہی۔ پھر شارح مصنف کے آئندہ آئیو لے متن کی تہذیباً بیان کر رہے ہیں کہ مصنف  
اگلے کلام میں نقض العادۃ للولی کہہ کر کرامت کی طرف اشارہ کریں گے اور کچھ ایسے واقعات جزیرہ بیان کریں  
گے جو بہت مستبعد اور خلاف عادت ہیں لہذا دیکھتے مصنف کیا فرماتے ہیں۔

فتظہر الکرامۃ علی طریق نقض العادۃ للولی من قطع المسافت البعیدۃ فی المدۃ القلیلۃ  
عائیان صاحب سلیمان علیہ السلام وهو اصف بن برخیا علی الشہر بعرش بلقیس  
قبل استداد الطوف مع بعد المسافت۔

## ترجمہ

پس کرامت ظاہر ہوتی ہے ولی کے لئے نقض عادت کے طریقہ پر یعنی تھوڑی سی مدت میں  
بڑی مسافت طر کر لینا جیسے سلیمان علیہ السلام کے وزیر آصف بن برخیا کا مشہور قول  
کہ مطابق بعد مسافت کے باوجود بیک چھپکنے سے پہلے بلقیس کے تحت کو لے آنا۔

## تشریح

بلقیس یمن کی ملکہ تھی اور اس کا بہت بڑا عرش یعنی تخت شاہی تھا اور کتب تفاسیر میں جسکی  
تفصیل مذکور ہے، حضرت سلیمان نے اسکو لکھا تھا کہ مسلمان ہو کر آ جاؤ تو یہ جلی تو حضرت  
سلیمان نے اپنا معجزہ دکھانے کیلئے اس کا تخت منگو لیا اس زمانہ میں حضرت سلیمان بیت المقدس میں

تھے اور عرش بلقیس یمن کے شہر سبا میں تھا جنکے درمیان دو ماہ کی مسافت ہے قرآن کریم کا یہ واقعہ مفصلاً سورۃ نمل میں مذکور ہے۔

**تنبہ :-** علی الاشہر یعنی قول مشہور کے مطابق، در نہ یہاں اور بھی اقوال ہیں کہ لانیوالے حضرت خضر علیہ السلام تھے یا جبرئیل علیہ السلام تھے یا کوئی اور فرشتہ تھا یا حضرت سلیمان نے اپنے معجزہ کی طاقت سے خود اسکو اٹھا یا وغیرہ، اسلئے علی الاشہر کی قید لگادی۔ آصف بن برخیا۔ بنر اس میں لکھا ہے کہ آصف صداد کے کسرہ کے ساتھ ہے مگر القاموس المحيط میں لکھا ہے کہ صداد پر زبر ہے، وہو الحق۔ یہ حضرت سلیمان کے وزیر تھے جو اسم اعظم جانتے تھے جس کی تحقیق میں مختلف اقوال ہیں۔

وظہور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما في حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم اني لك هذا قالت هو من عند الله۔

**ترجمہ** اور کھانے پینے کی چیزوں اور لباس کا ظاہر ہونا بوقت حاجت، جیسا کہ حضرت مریم کے حق میں کہ ان کے پاس محراب میں زکر یا جب بھی جلتے تو ان کے پاس رزق پاتے تو بولے یہ میرے پاس کہاں سے آئے ہے انھوں نے کہا کہ یہ اللہ کی جانب سے ہے۔

**تشریح** حضرت مریم قمرۃ انتخاب کے بعد حضرت زکر یا علیہ السلام کی زیر کفالت و تربیت تھی انھوں نے یوری جد و جد سے ان کی تربیت کی جب مریم سیانی ہو گئی تو مسجد کے پاس ان کے لئے ایک حجرہ مخصوص کر دیا گیا مریم دن میں اس میں عبادت کرتی اور رات اپنی خالہ کے یہاں گزارتیں، تو جب حضرت زکر یا ان کے پاس جاتے تو بے موسم پھل وغیرہ وہاں ملتے یعنی گرمی کے پھل سردی میں اور سردی کے گرمی میں، اور محراب سے ایک روایت ہے کہ رزق سے مراد پٹی صیفے ہیں جنکو روحانی غذا انہیں چاہئے بہر حال اب کھلم کھلام مریم کی برکات و کرامات اور غیر معمولی نشانات ظاہر ہونے شروع ہوئے جن کا بار بار مشاہدہ ہونے پر حضرت زکر یا سے نہ رہا گیا اور ازراہ تعجب پوچھنے لگے کہ مریم یہ چیزیں تم کو کہاں سے پہنچتی ہیں انھوں نے جواب دیا کہ قدرت خداوندی مجھے یہ چیزیں پہنچاتی ہے۔

مریم کے معنی عابدہ کے ہیں۔ اسم دسمنی میں مطابقت ظاہر ہے۔

والمشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء والطياران في الهواء كما نقل عن علي بن ابي طالب ولقمان السبيخي وغيرهما وكلام الجماد والعجماء اما كلام

الجماد فلکما روی انہ کان بین یدی سلمانؓ وای الی الدرداء قصۃ فیعت وسمعا تسبیحہا واما کلام العجماء فلن تکلم الکل لاصحاب الکہف وکما روی النبی علیہ السلام قال بینما رجل یسوق بقرۃ قد حمل علیہا اذا التقت البقرۃ البقرۃ وقالت انی لما خلق لہذا وانا خلقت للحرث فقال الناس سبحان اللہ تنکلم البقرۃ فقال النبی علیہ السلام امنت بھذا

## ترجمہ

اور جیسے بانی پرچلنا جیسا کہ منقول ہے بہت سے اولیاء سے، اور فقہار میں اڑنا جیسا کہ منقول ہے جعفر بن ابوطالب اور لقمان سرخی کے بارے میں، اور بے جان اور بے زبان چیزوں کا بولنا۔ بہر حال یہ جان رہا کہ کلام تو جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سلمان اور ابو الدرداءؓ کے سامنے ایک بیل الہ تھا وہ فصیح پڑھنے لگا اور ان دونوں نے اس کی تسبیح کو سنا اور بہر حال عجماء بے زبان، کلام اصحاب کہف کا کہنا بولا، اور جیسا کہ مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ اس درمیان کہ ایک آدمی بیل کو بانگ رہا تھا جس پر بوجہ لاؤ دیتا تھا بانگ اس کی جانب بیل متوجہ ہوا اور بولا میں اس کے لئے پیدا نہیں کیا گیا ہوں میں ہل چلائے کیلئے پیدا کیا گیا ہوں تو لوگوں نے کہا سبحان اللہ بیل بولتا ہے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں اس پر ایمان لایا۔

## تشریح

پانی پرچلنا بہت سے اولیاء سے ثابت ہے، منقول ہے کہ شیخ احمد بن خضریہ کے ہزاروں مرید تھے جو فقہاء میں اڑتے اور بانی پرچلتے تھے اور فضا میں اڑنا جعفر بن ابوطالب اور لقمان سرخی سے منقول ہے مگر حضرت جعفرؓ کا اڑنا بعد موت ہے جو جاری بحث سے خارج ہے۔ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ حضرت جعفر کے جنت میں اڑنے کی خبر حضورؐ نے دی اسی وجہ سے ان کا نام طیار رکھا گیا ہے تو یہ اُن کرامات دنیویہ میں سے نہ ہوئی جو محل نزاع ہے مگر چونکہ نفس کرامت ثابت ہے اگرچہ مرنے کے بعد ہودہو المطالب اور حضرت سلمان فارسیؓ اور حضرت ابو الدرداءؓ کے سامنے پیالے نے تسبیح پڑھی، اور اصحاب کہف کے کہنے کا بولنا جبکہ وہ اس کو دھتکار رہے تھے تو اس نے کہا تھا کہ میں اللہ کے دوستوں سے محبت کرتا ہوں اور حدیث کے مطابق بیل کا بولنا جس کا مطلب ترجمہ سے واضح ہے۔

**تنبیہ ۱:**۔ اصحاب کہف کے قصہ کی تفصیل قرآن میں موجود ہے بادشاہ دیاؤس کے شر سے بچنے کے لئے یہ حضرات نکلے تھے ایک کتابھی ان کے ساتھ ہولیا تھا۔

**تنبیہ ۲:**۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ حدیث سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ بیل پر بوجہ لاؤنا ظلم ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں، کہ اس حدیث سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ تمام چوپایوں کو انھیں کاموں میں استعمال کرنا چاہئے جنکے اندران کے استعمال کی عادت ہے مگر بیل کا یہ کہنا کہ میں حرث کیلئے پیدا کیا گیا ہوں، اس کا مطلب

اپنی خلقت کے اجل منفعت کو بتلانا ہے ورنہ زنج کیا جانا اور امور جہاد میں استعمال کرنا سب درست ہے تو ایسے ہی ہمارے زمانے میں جو بیل سے گاڑی یا بھینسے سے بوگی وغیرہ میں چلانے کا کام لیتے ہیں سب جائز ہے اور عرف میں یہ سب چیزیں امور زراعت میں داخل ہیں اور عرف میں یہ استعمال عام شائع و نالغ ہے مگر بیل کا بولنا کسی ولی کے قہر سے نہ تھا تو حدیث میں ثبوت کرامت پر دلیل کہاں ہے۔ قد بر

واند فاج المتوجہ من البلاء وكفاية المهم عن الاعداء وغلب لك من الاشياء  
مثلاً روية عمر وهو على المنبر في المدينة جيشة بنهماوند حتى قال لامرئ جيشها  
يا سارية الجبل الجبل تعذبك الدنيا من وراء الجبل لمكدر العد وهنالك وسماخ  
سارية كلامه مع بعد المسافة۔

**ترجمہ** اور متوجہ ہونوال مصیبت کاٹل جانا اور دشمنوں کی مہم (مکر) سے کفایت کرنا اور اس کے علاوہ  
دیگر چیزیں، جیسے حضرت عمرؓ کا دیکھ لینا حالانکہ وہ مدینہ میں منبر کے اوپر تھے مہاوندیں اپنے  
لشکر کو، یہاں تک کہ انھوں نے فرمایا اسے ساریہ پہاڑ پہاڑ ساریہ کو ٹوڑا تے ہوئے پہاڑ کے پیچھے سے وہاں  
دشمن کا مکر (جیل) ہونیکی وجہ سے، اور ساریہ کا سن لینا بعد مسافت کے باوجود ان کا کلام۔

**تشریح** یعنی بطور کرامات اولیا ناگہانی آفات ٹل جائیں اور دشمنوں کے مکر و فریب اور انکی جیل  
سازی سے نجات مل جائے یہ ہو سکتا ہے جیسے منقول ہے کہ حضرت عمرؓ مدینہ منورہ میں  
منبر پر خطبہ دے رہے ہیں لشکر اسلامی جو مہاوندیں کفار سے برسبر بیکار تھا جو وہاں سے پانچ سو فرسخ  
کا فاصلہ پر ہے تو خطبہ پڑھتے ہوئے حضرت عمرؓ نے وہاں کا منظر دیکھا کہ دشمن پہاڑ کے پیچھے سے مسلمانوں  
کو غافل پاکر حملہ کے لئے پیچھے ہوئے ہیں حضرت عمرؓ ہمہ کا خطبہ چھوڑ کر دوڑنے لگے یا ساریہ آجبل الجبل،  
خیر بہ آواز وہاں پہونچی وہ ادھر متوجہ ہوئے اور مسلمانوں کو فتح ہوئی۔ یہ ساریہ پوری روایت مفصلاً  
موجود ہے۔

**تنبیہ**۔ علم شوکی کتابوں میں تذکرہ باب پڑھا ہوگا، آجبل الجبل اسی قبیل سے ہے اور ساریہ لشکر کے امیر تھے

وكتب خالد السمة من غير تضييب، وكجوريان النليل بكتاب عمرؓ وامثال هذا  
اكثر من ان يحصى۔

**ترجمہ** اور جیسے خالدؓ کا زہری لینا اس سے بغیر کسی نقصان کے اور جیسے دریائے نیل کا جاری

ہو جائے گا تو اس کے خط سے اور اس کے مثل ہو احاطہ سے زیادہ ہیں۔

## تشبیہ

علماء شافعیہ میں علامہ دیریکایا بیان ہے کہ نصہاری جبر نے ایک بوڑھے پادری کو جس کی عمر ساڑھے تین سو سال تک تجاوز تھی جس کا نام عبدالسبح تھا خالد بن ولید کے پاس بھیجا وہ آیا اور اس کے ہاتھ میں ایک زہر کی بوتل تھی حضرت خالدؓ نے پوچھا یہ کیا ہے تو اس نے کہا زہر ہے میں اس کو مینا چاہتا ہوں چونکہ آپہی طرف سے ناپسندیدہ امور دیکھتا ہوں، حضرت خالدؓ اس کو اس سے لیکر اللہ کا نام نیکر پی گئے ان کے قاصد نے نصہاری جبر کو جا کر واقعہ سنایا وہ گھبرا گئے اور بغیر جنگ کے مصباح ت کر لی۔

قال ملا علی قاریؒ رواہ البیہقی والبیہقی وابن عسیم فی الدلائل۔

جب حضرت عمرؓ وابن العاصؓ نے ہمد فاروقی مصر کو فتح کیا تو وہاں کے باشندے ان کے پاس آئے اور کہنے لگے کہ حضور ہمارا سارا دار و مدار دریائے نیل پر ہے اور اس کا قاتل ان یہ ہے کہ فلاں مہینہ کی فلاں تاریخ میں اگر ہم کوئی حسین و جمیل لڑائی اس کے مال باپ نے لیکر اور زیورات سے آراستہ ویراستہ کر کے اس میں ڈالتے ہیں تو وہ جلتا ہے ورنہ نہیں تو حضرت عمرؓ وابن العاصؓ نے فرمایا کہ یہ طریقہ شنیعہ تو اسلام میں روا نہیں ہے بہر حال جب وہ تاریخ آئی تو دریائے نیل خشک ہو گیا لوگ بہت پریشان ہوئے یہاں تک کہ بعض لوگ وطن چھوڑ کر جانے لگے تو حضرت عمرؓ وابن العاصؓ نے یہ ساری تفصیلات حضرت امیر المؤمنین عمر فاروقؓ کو لکھی انھوں نے انکی تصویب فرمائی اور اپنے خطبہ میں ایک جھوٹا سا خط دریاے نیل کے نام لکھا خط میں لکھا تھا کہ اس کو دریائے نیل میں ڈال دیں انھوں نے وہ خط دریائے نیل میں ڈال دیا تو اس رات دریائے نیل جاری ہو گیا جس میں سولہ ہاتھ پانی کھڑا تھا، خط میں لکھا تھا: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ مِنْ عَبْدِ اللّٰهِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ اِلَىٰ مَنِیْلِ مِصْرَ اَمَّا بَعْدُ فَاَنْ كُنْتَ تَجْرِي مِنْ قَبْلِكَ فَلَا تَجْرِيْ وَانْ كَانَ اللّٰهُ تَعَالٰی بِجُرْیِكَ فَاَسْأَلُ اللّٰهَ الْوَاحِدَ الْقَهَّارَ اَنْ یَّجْعَلَ بِكَ۔ اس وقت سے آج تک دریائے نیل خشک نہیں ہوا۔ شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے ازالتہ اکفار میں یہ الفاظ نقل کئے ہیں: اَمَّا بَعْدُ فَاَنْ كُنْتَ تَجْرِيْ بِنَفْسِكَ فَلَا حَاجَةَ بِنَا اِلَيْكَ۔ تاریخ اکفار السیوطیؒ میں یہ واقعہ مفصلاً مذکور ہے، اور اہل اللہ کی بہت ساری کرامات ہیں جو حرا حصار سے خارج ہیں۔

وَلَمَّا اسْتَدْلَتْ الْمُعْتَزَلَةُ الْمُنْكَرَةَ لِكِرَامَةِ الْاَوْلِيَاءِ بَانَهُ لَوْ جَازَ ظُهُورُ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ مِنْ الْاَوْلِيَاءِ لَا شَكَّ بِالْمُعْجَزَةِ فَلَمْ يَتَمَيَّنِ النَّبِيُّ مِنْ غَيْرِ النَّبِيِّ اِشَارًا اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ وَیَكُوْنُ ذَٰلِكَ اِیْ ظُهُورُ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ مِنَ الْوَلِیِّ الَّذِیْ هُوَ مِنْ اَحَادِ الْاَمْتَةِ، مُعْجَزَةٌ لِلرَّسُوْلِ الَّذِیْ ظَهَرَتْ هٰذِهِ الْكِرَامَةُ لَوْ اَحَدٌ مِنْ اَمْتِهِ لَا نَبَا یُظْهِرُهَا اِیْ بِنَا اِلَى الْكِرَامَةِ اِنَّهٗ وَلِیٌّ وَلَنْ یَكُوْنُ وَاِیَّ الْاَوْدَانَ یَكُوْنُ مُحَقَّقًا فِی دِیَانَتِهِ وَدِیَانَةِ الْاَقْلَامِ

بالقلب واللسان برسالة رسولہ مع الطاعة لہ فی اوامرہ ونواہیہ حتی لو ادعی هذا الولی  
الاستقلال بنفسہ وعدم المتابعة لم یکن ولیا ولعلہ یظہر ذلک علی کسبہ۔

## ترجمہ

اور جبکہ استقلال کیا معتزلہ نے جو اولیاء کی کرامت کے منکر ہیں کہ اگر اولیاء سے خوارق عادت کا  
ظہور جائز ہو گا تو یہ مجروحہ سے مشتبہ ہو جائیگا تو نبی غیر نبی سے ممتاز نہ ہو سکے گا تو مصنف نے  
جواب کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے اور ہو گا یہ یعنی خوارق عادت کا ظہور اس دلی سے جو افراد امت میں  
ہے مجروحہ اس رسول کیلئے کہ جس کی امت کے کسی فرد کیلئے یہ کرامت ظاہر ہوئی اس لئے کہ اس کرامت سے  
یہ بات ظاہر ہوگی کہ وہ دلی ہے اور وہ دلی ہرگز ہو نہیں سکتا جب تک کہ وہ اپنی دیانت میں حق پر نہ ہو اور  
اس کی دیانت دل اور زبان سے اپنے رسول کی رسالت کا اقرار کرتا ہے ان کے اوامر و نواہی میں انکی پیروی  
کے ساتھ ساتھ یہاں تک کہ اگر یہ دلی بذات خود استقلال کا دعویٰ کرے اور عدم متابعت کا دعویٰ کرے  
تو وہ دلی نہ ہو گا اور یہ امر اس کے ہاتھ پر ظاہر نہ ہو گا۔

## تشریح

معتزلہ کرامات اولیاء کے منکر ہیں اور استقلال کا حاصل یہ ہے کہ اس سے اثبات نبوت کا دروازہ  
بند ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں نبی اور غیر نبی کا بالابال امتیاز ختم ہو جائے گا اور اس میں  
حکمت بعثت انبیاء کا ابطال لازم آئے اور جو محال کو مستلزم خودہ خود باطل ہے۔ لہذا اولیاء سے کرامات کا  
صدر باطل ہے۔ تو حضرت مصنف نے اس استقلال کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں سزا بابت  
نبوت نہیں بلکہ تائید نبوت ہے کیونکہ دلی کیلئے ضروری ہے کہ وہ اپنے نبی کا متبع ہو اور انکی رسالت کا مصدق  
و مقرر ہو کر ان کے ارشاد و فرمودہ احکام پر کامزن ہو تو ایسے دلی کے ہاتھ پر ظاہر شدہ خوارق عادت اس کے لئے  
کرامت سے مگر نبی کے حق میں یہ مجروحہ ہے کہ جس کے امتی کے ہاتھوں پر ایسے امور کا ظہور ہو تو اسے تو اس کے نبی  
کا کیا حال ہو گا، تو یہاں کوئی التباس نہیں ہاں اگر یہ خود استقلال کا مدعی ہو اور اپنے کو امتی کہنے کے بجائے  
نبی بتائے تو یہ پھر دلی نہیں بلکہ کافر ہے اس کے ہاتھوں پر خوارق کا صدور نہ ہو گا اور اگر ہو بھی تو وہ کرامت  
نہیں بلکہ استدراج ہے۔ بہر حال التباس کا کوئی خطرہ یہاں پر نہیں ہے۔

تنبیہ :- محقق، باب افعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے معنی حق پرست اور صاحب حق۔ دیانت بمعنی مضبوط  
دین، دیانتہ مبتدئ ہے اور الاقرار بالہ اس کی خبر ہے۔ تو یہاں اقرار سے عام معنی مراد ہیں یعنی تصدیق قلبی اور  
اقرار لسانی۔

تنبیہ (۲) :- جو شخص ریاضات شائع کرے اگرچہ کافر ہو اس سے خوارق کا صدور ہو جائے تب ضعیف مسلمین کا  
یہ زبردست امتحان ہے ایسے معاملات میں جو کس رہنا ضروری ہے مگر یہ خوارق عادت یہاں استدراج ہے اس لئے  
کہ یہ بتدریج اس کے داخل فی الذار ہو نیکیا سبب ہے۔



وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْأَمْرَ الْخَارِقَ لِلْعَادَةِ فَهُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُعْجَزَةٌ سِوَا ظَهْرِ  
مَنْ قَبْلَهُ، وَمَنْ قَبْلَ أَحَادِثِهَا، وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوَلِيِّ كَرَامَةٌ لِحُلُولِهِ عَنْ دَعْوَى نُبُوَّةٍ مِنْ ظَهْرِ  
ذَلِكَ مَنْ قَبْلَهُ، فَالنَّبِيُّ لَا يَدُ مِنْ عِلْمِهِ، بَكُونِهِ نَبِيًّا، وَمَنْ قَصَدَهُ أَظْهَرَ خَوَارِقَ الْعَادَاتِ  
وَمِنْ حُكْمِهِ، قَطْعًا بِمُوجِبِ الْمَعْجَزَاتِ بِخِلَافِ الْوَلِيِّ.

## ترجمہ

اور جواب کا حاصل یہ ہے کہ امر خارقِ عادت نبی علیہ السلام کی جانب نسبت کرتے ہوئے معجزہ ہے  
خواہ وہ انہی طرف سے ظاہر ہو یا اس کی امت کے افراد میں سے کسی کی طرف سے، اور ولی کی جانب  
نسبت کرتے ہوئے کرامت ہے اس امر کے خالی ہونے کی وجہ سے اس شخص کے دعویٰ نبوت سے جس کی جانب سے  
یہ ظاہر ہو رہا ہے تو نبی کے لئے ہزدری ہے کہ وہ اپنے نبی ہونے کو جانے اور ہزدری ہے کہ اس کا ارادہ خوارقِ عادت  
کے اظہار کا ہو اور ہزدری ہے کہ اس کا حکم قطعی ہو معجزات کے تقاضے کے مطابق بخلاف ولی کے۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ولی کی کرامت اور معجزہ نبوی میں التباس  
کا کوئی خطرہ نہیں ہے اس لئے کہ کرامت کے ساتھ نبوت کا دعویٰ مقرون نہیں ہوتا بخلاف معجزہ  
کے پھر نبی کو اپنے نبی ہونیکا علم ہزدری ہے اور ولی کو بسا اوقات اپنے ولی ہونیکا علم نہیں ہوتا وہ اپنے کو بدترین  
خلایق سمجھتے ہوئے ہے حالانکہ وہ ولی ہے اور اس کے ہاتھوں پر خوارقِ کا ظہور ہوتا ہے پھر کرامت کے اندر ولی کا  
قصہ وارادہ ہزدری نہیں ہے اور معجزہ کے اندر نبی کا قصہ وارادہ ہزدری ہے کیونکہ بغیر قصد و ارادہ کے تجویز  
منہیں ہو سکتی پھر شارح نے کہا ومن حکمہ قطعاً بموجب المعجزات۔ حاشیۃ الکلتی میں عبارت  
یوں ہے ومن حکمہ قطعاً بموجب المعجزات۔ اب مطلب یہ ہو گا کہ نبی کیلئے ہزدری ہے کہ اس کے  
خوارق کا حکم قطعی اور یقینی ہو کیونکہ معجزات کا یہی تقاضہ ہے کیونکہ معجزات منجانب اللہ نبی کی تائید میں تو ان  
کا وال علی الصدق ہونا یقینی اور قطعی ہو گا۔ صاحب نیز اس فرماتے ہیں کہ یہاں شارح کی بات میں کچھ قصور و کوتاہی  
ہے شاید ناخواند سے کچھ عبارت چھوٹ گئی ہے، باقی تفصیلات ہم ماقبل میں عرض کر چکے ہیں۔



## الکلام فی الخلفاء

اہل سنت والجماعت اور ائمہ اربعہ کا اجماع و اتفاق ہے کہ امت محمدیہ میں سے افضل بالافاضل دیگر انسانوں  
میں سے افضل انبیاء کو چھوڑ کر ابو جبر صدیق میں، پھر حضرت عمر فاروق میں پھر حضرت عثمان ہیں پھر حضرت  
علی ہیں، حضرت مجدد الف ثانی فرماتے ہیں کہ عبدالرزاق (محدث مشہور) جو اکابر شیعہ میں سے ہے وہ بھی

فضیلت شیخین کا قائل ہے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ میں کیا کروں مجھے حضرت علیؑ سے محبت ہے اور انھوں نے ان دونوں کو اپنے اور فضیلت دی ہے، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؑ سے افضل ہیں یہی اکثر اہلسنت کا مسلک ہے اور ائمہ اربعہ کا یہی مسلک ہے۔ امام مالکؒ سے فضیلت عثمانؓ کے بار میں توقف منقول ہے مگر قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ نے اپنے اس قول سے رجوع فرمایا تھا اور تفصیل عثمانؓ کے قائل ہو گئے تھے۔ اس پر علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں وہ بالاضحیٰ ان شاء اللہ تعالیٰ بعض حضرات نے امام ابو حنیفہؒ کے اس فرمان سے کہ اہلسنت و اجماع کی علامت تفصیل شیخین اور محبت ختمین ہے یہ سمجھا کہ وہ بھی توقف کے قائل تھے حالانکہ یہ بات خلاف تحقیق ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہوتی کہ حضرات ختمین کے زمانہ میں فتنوں کی کثرت ہو گئی اور بعض لوگوں کے دلوں میں ان دونوں حضرات کی جانب سے کدورتیں ہونے لگیں تو اس مرض کے ازالہ کیلئے امام صاحبؒ نے لفظ محبت کو اختیار فرمایا اور ان کی محبت کو اہلسنت و اجماع کی علامت قرار دیا تو وقف کا شائبہ ہرگز نہیں تھا اور کتب تنفیہ میں یہ مضمون بھرا چلا ہے کہ ان کی افضلیت انکی خلافت کی تربیت پر ہے یہ اس پر شاہد عدل ہے کہ امام صاحبؒ کے فرمان کا یہی مطلب ہے جو ہم نے افسلہ ہے بہر حال شیخین کی افضلیت یقینی ہے اور عثمانؓ کی افضلیت ان سے کم ہے اسی وجہ سے حضرت عثمانؓ کی افضلیت کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائیگی اور افضلیت شیخین کے منکر کی اگرچہ بعض حضرات نے تکفیر کی ہے مگر احتیاط کا مقتضاء یہ ہے کہ اس کی بھی تکفیر نہ کی جائے بلکہ اسکو ضال و مبتدع وغیرہ کہا جائے اسلئے کہ علماء کا اس کی تکفیر میں اختلاف ہے اور اس اجماع کی قطعیت میں قیل و قال ہے۔ علامہ سعد الدین تفتازانیؒ اجماع آپ کے سامنے ایک عبارت پیش کرینگے جس میں توقف کو انصاف نہیں گئے یا حضرت علیؑ کے افضل ہونے کی جانب اشارہ کرینگے مگر شارح کا یہ انصاف، انصاف سے دور ہے اسلئے کہ علماء کے نزدیک یہ بات طے شدہ ہے کہ مدار افضلیت مناقب جلیلہ اور فضائل عالیہ کا درود نہیں بلکہ عند اللہ کثرت ثواب پر ہے اور اس عبارت سے شیخین سب بالا اور حضرت عثمانؓ حضرت علیؑ سے افضل ہیں ورنہ اگر محض مناقب جلیلہ کی نقل پر افضلیت کا مدار ہوتا تو حضرت علیؑ کے مناقب اتنے منقول ہیں کہ کسی اور صحابی سے منقول نہیں حالانکہ اسکے باوجود امت نے خلفاء ثلاثہ کو ان سے افضل قرار دیا ہے تو اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ مدار افضلیت ان مناقب کے علاوہ کسی اور چیز پر ہے اور اس چیز کو قرآن یا نصیر بحالت سے وہی لوگ سمجھ سکے ہیں جنھوں نے وحی کا زمانہ پایا ہے یعنی صحابہ کرامؓ یہی توجہ ہے کہ کسی بھی صحابی سے پوچھتے تو شیخین کو افضل الہیاء یہی کہتا ملے گا، اس سے معلوم ہو کہ صاحب شرح کی جانب سے مزاحمت یا دلالت ان حضرات کے مقامات معلوم ہوئے ہیں لہذا شارح نے یہاں جو طرز اختیار فرمایا ہے وہ ساقط الاعتبار ہے اور اس میں سے بقول محققین بوسے رفض آتی ہے۔ اب عبارت ملاحظہ فرمائیں !

وَأَفْضَلُ الشَّيْءِ بَعْدَ نَبِيِّنَا وَالْأَحْسَنُ أَنْ يَقَالَ بَعْدَ الْأَنْبِيَاءِ لَكُنَّا أَرَادَ الْبَعْدِيَّةَ الزَّمَانِيَّةَ

وَلَيْسَ بَعْدَ نَبِيٍّ نَبِيٌّ مَعَ ذَلِكَ لَا بَدَّ مِنْ تَحْصِيصٍ عَلَيْهِ عَلَيَّ السَّلَامُ اِذْ لَوْ اُمِرْتُ بِكَ كُلِّ شَيْءٍ  
يُوجِدُ بَعْدَ نَبِيٍّ اَنْتَقِضَ عَلَيْهِ عَلَيَّ السَّلَامُ وَلَوْ اُرِيدَ كُلُّ بَشَرٍ يُولَدُ بَعْدَهُ لَمْ يُفِضْ اَلْغَضَبُ  
عَلَيَّ الصِّكَاكَةِ وَلَوْ اُرِيدَ كُلُّ بَشَرٍ هُوَ مَوْجُودٌ عَلَيَّ وَجِبَ الْاَرْضُ لَمْ يُفِضْ اَلْغَضَبُ عَلَيَّ اَلْبَعِيْنَ  
وَمِنْ بَعْدِهِمْ وَلَوْ اُرِيدَ كُلُّ بَشَرٍ يُوْجِدُ عَلَيَّ وَجِبَ الْاَرْضُ وَالْجِدَّةُ اَنْتَقِضَ عَلَيْهِ عَلَيَّ السَّلَامُ  
اَوْ بِكُلِّ الصَّدِيقِ الَّذِي صَدَقَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي السَّبْوَةِ مِنْ غَيْرِ تَلَحُّثٍ وَفِي  
الْمَعْرَاجِ بَلَا تَرُدُّ۔

## ترجمہ

اور ان آئوں میں سے افضل ہمارے نبی (صلی اللہ علیہ السلام) کے بعد (الوکر ہیں) اور اچھا  
یہ تھا کہ بعد الانبیاء کہا جاتا لیکن مصنف نے بعیدیت زمانی مراد لی ہے اور ہمارے نبی کے بعد  
کوئی نبی نہیں ہے اس کے باوجود حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تخصیص مہروری ہے اسلئے کہ اگر ارادہ کیا جائے  
کہ ہر وہ انسان جو موجود ہوگا ہمارے نبی کے بعد تو یہ بات ٹوٹ جاتی ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے اور اگر ارادہ  
کیا جائے ہر اس انسان کا جو پیدا ہوگا آپ کے بعد تو یہ کلام صحابہ پر تفصیل کے لئے مفید نہ ہوگا اور اگر ارادہ کیا جائے ہر  
اس انسان کا جو روئے زمین پر موجود ہے (آپ کے زمانہ میں) تو یہ کلام فائدہ نہیں دے گا تابعین اور ان کے  
بعد کے لوگوں پر تفصیل کا اور اگر ارادہ کیا جائے ہر اس انسان کا جو نبی بحکمہ روئے زمین پر موجود ہوگا تو یہ بات  
ٹوٹ جاتی ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے الوکر صدیق ہیں جنھوں نے نبی علیہ السلام کی تقدیق کی نبوت میں  
بغیر کسی توقف کے اور معراج میں بغیر کسی تردد کے۔

## تشریح

حضرت مصنف نے یہ فرمایا کہ ہمارے نبی کے بعد انسانوں میں سے افضل الوکر صدیق ہیں، شارح فرما  
ہیں کہ مصنف کیلئے بہتر صورت یہ تھی ”وافضل البشر بعد نبینا“ کے بجائے ”بعد الانبیاء“ کہا جاتا اور نہ  
اس سے یہ وہم پیدا ہوتا تھا کہ حضرت الوکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو چھوڑ کر سے افضل ہیں یہاں تک کہ وہ تمام  
سابقہ سے افضل ہیں اور اگر بعد الانبیاء کہتے تو یہ اشکال ختم ہو جاتا اور اب مطلب یہ ہو گیا ہوتا کہ انبیاء کو چھوڑ کر سب لوگوں  
میں سے افضل ہیں خواہ وہ اس امت کے افراد ہوں یا پہلی امت کے۔

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے لفظ بعد کو لا کر اس بات کی جانب اشارہ کیا ہے کہ بعد بمعنی بعد  
زمانی ہے نہ کہ بعیدیت شرقی کے معنی میں، تو جب مطلوب یوں ہے تو مطلب واضح ہو گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
کے بعد کوئی نبی آئے والا نہیں ہے تو آپ کا غیر لام ہونا ثابت ہو گیا۔ پھر شارح فرماتے ہیں کہ اگر مصنف کے  
کلام میں تاویل کر کے بعد کو بعیدیت زمانی پر محمول کر لیا جائے تو حضرت عیسیٰ سے جب بھی اعتراض وارد ہوگا۔  
کیونکہ حضرت عیسیٰ آسمان پر زندہ ہیں، فرمان نبوی کے مطابق وہ آسمان سے اتریں گے اور باب لہ پر درجال کو  
قتل کر دیں گے۔ بہر حال حضرت عیسیٰ کی تخصیص کرنی چاہئے تھی تاکہ اعتراض وارد نہ ہو۔

اب شارح احتمالات مختلفہ کے ساتھ کلام مصنفؑ کی توجیہ پیش کر کے سب کی تضعیف کر رہے ہیں (۱) یا تو کلام مصنفؑ کا یہ مطلب ہے کہ ہمارے نبی کے بعد جو انسان بھی روئے زمین پر پایا جائیگا یعنی جو آپؐ کے بعد نصرت یافتہ ہوگا خواہ وہ آپؐ سے پہلے ہو یا نہ ہو تو کلام مصنفؑ حضرت عیسیٰ سے لڑا جاتا ہے کیونکہ حضرت عیسیٰ تو آپؐ کے بعد تشریف لائیں گے اور تمام انبیاء اور ابوبکر صدیقؓ وغیرہ سب افضل ہیں شارح کو یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ مصنفؑ کی مراد فقط بعدیت ہے قیامت مراد نہیں اور حضرت عیسیٰ کے اندر قبلت اور بعیت دونوں موجود ہیں۔ (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ مصنفؑ کی مراد یہ ہو کہ جو لوگ ہمارے حضرتؐ کے زمانہ کے بعد پیدا ہوں گے تو ہمیشہ ان سے افضل ہیں، تو آنحضرتؐ کے بعد کوئی نبی پیدا ہونے والا نہیں ہے تو حضرت عیسیٰؑ کا اعتراض تو ختم ہو گیا مگر اس میں دوسرا اعتراض یہ کھڑا ہو گیا کہ اب کلام سے یہ ظاہر ہو گا کہ ابوبکر صدیقؓ باقی لوگوں سے تو افضل ہیں لیکن صحابہؓ سے افضل نہیں ہیں حالانکہ وہ تمام صحابہؓ میں بھی افضل ہیں اور تمام بعد کے لوگوں سے بھی (۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ آنحضرتؐ کے زمانہ میں جتنے بھی لوگ تھے ابوبکر صدیقؓ ان میں سے افضل ہیں۔ اس پر شارح فرماتے ہیں کہ اس پر بھی اعتراض ہو گا کیونکہ اب اس سے ظاہر ہے بات ثابت ہوئی کہ ابوبکر صحابہؓ میں تو سب افضل ہیں لیکن تابعین اور تبع تابعین وغیرہ سے افہامیت معلوم نہ ہوگی، مگر شارح کو یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ صحابہؓ سے افضل ہونا معلوم ہو گیا تو باقی لوگوں سے افضل ہونا بدرجہ اولیٰ معلوم ہو گا۔

(۴) چوتھا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد وہ رہبان لیا جائے جو نبی اکمل روئے زمین پر موجود ہو خواہ وہ حضورؐ کے زمانہ میں پیدا ہو چکا ہو یا بعد میں ہوا ہو یا پہلے ہو چکا ہو تو اب اس میں صحابہؓ اور تابعین وغیرہ سب داخل ہو گئے، مگر حضرت عیسیٰؑ سے اعتراض اب بھی بڑے گا کیونکہ ان کا بھی زمین پر نزول ہو گا۔ خلاصہ کلام شارح یہ فرمایا چاہتے ہیں کہ مصنفؑ کے کلام میں نہر تاویل کرنی کے بعد بھی کوئی نہ کوئی اشکال وارہوتا ہے مگر یہاں یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ بعد سے مراد بعدیت مشرقی ہے اور ادنیٰ اقویٰ کے تابع ہو جاتا ہے لہذا مصنفؑ نے حکم کو دو صفت نبوت کے ساتھ بیان کیا ہے لہذا تمام انبیاء، بعدینہ کے تحت داخل ہو گئے۔ اب مطلب صاف ہو گیا کہ انبیاء کے علاوہ سب افضل ابوبکر صدیقؓ ہیں اسلام سے پہلے آپؐ کا نام عبد اللہ تھا حضورؐ نے آپؐ کا نام عبداللہ رکھا اور آپؐ کا لقب صدیق آسمان سے نازل ہوا، آپؐ بغیر کسی توقف کے آنحضرتؐ کی نبوت کی تصدیق کی اور معراج کے معاملہ میں بغیر کسی تردد کے آپؐ کی تصدیق کی۔ آپؐ کے اقوال کی زیادہ تفصیل کے لئے دیکھئے تاریخ الکلفاء للسیوطیؒ۔

ثم عمر الفاروقؓ الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات ثم عثمانؓ والنويرة لان النبيؐ زوجه رقيه ولها ماتت رقيه زوجه ام كلثوم ولها ماتت قال لو كانت عندي ثالثه لزوجتها ثم علو المرقفي من عباد الله وخلص

اصحاب رسول اللہ علیہ السلام وجدنا السلف والظاهر انہ لولم یکن لہم دلیل علی ذلک لما حکموا بذلک۔

## ترجمہ

پھر عمر فاروقؓ ہیں جنہوں نے فقہایا اور زہومات میں حق و باطل کے درمیان فرق کیا، پھر عثمانؓ ذوالنورینؓ، اسلئے کہ نبی علیہ السلام نے رقیہ کا ان سے نکاح کیا اور جب ان کا انتقال ہو گیا تو ام کلثومؓ کا ان سے نکاح کیا اور جب ان کا انتقال ہو گیا تو آپؐ فرمایا کہ اگر میرے پاس تیسری ہوتی تو میں اس کا بھی تجھ سے نکاح کر دیتا۔ پھر علیؓ ہیں، جو اللہ کے بندوں میں سے پسندیدہ اور اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے برگزیدہ ہیں، اسی ترتیب پر ہم نے سلف کو پایا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ اگر ان کے پاس کوئی دلیل نہ ہوتی تو وہ یہ حکم نہ لگاتے۔

## تشریح

مصنف نے فرمایا کہ پھر دوسرے درجہ پر عمر فاروقؓ ہیں پھر عثمانؓ پھر حضرت علیؓ۔ پھر شارح نے ہر ایک کی وجہ تسمیہ بیان کی کہ فاروق کو فاروق کیوں کہتے ہیں تو بیان کیا کہ انہوں نے فیصلوں میں اور مقدمات میں حق و باطل کے درمیان فرق کر دیا۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک منافق اور ایک یہودی کا جھگڑا ہوا دونوں اپنا مقدمہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے گئے آپ نے یہودی کے حق میں فیصلہ کر دیا منافق اس فیصلہ پر راضی نہ ہوا اور یہودی سے کہنے لگا کہ حضرت عمرؓ کے پاس مقدمہ لے چلو جب ان کے پاس مقدمہ پہنچا تو مسافین کو قتل کر دیا اور فرمایا کہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ پر راضی نہ ہو اس کا میرے یہاں یہی فیصلہ ہے۔ تو حضرت جبریلؑ امین نے فرمایا کہ عمرؓ نے حق و باطل کے درمیان تفریق کر دی اسی وقت سے آپ کا نام فاروق ہو گیا حضرت عثمانؓ کو ذوالنورین کہنے کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دو صاحبزادیاں آپ کے نکاح میں یکے بعد دیگرے رہی ہیں۔

حضرت علیؓ کو مرتضیٰ کہا جاتا ہے مرتضیٰ کے معنی برگزیدہ اور غلصہ خالص کی جمع ہے غلصہ کا عباد اللہ پر عطف ہے اس سلسلہ میں شارح نے کہا کہ ہم نے سلف کو اسی ترتیب پر پایا اور اگر ان حضرات کے پاس کوئی دلیل نہ ہوتی تو وہ یہ ترتیب قائم نہ فرماتے لہذا ہم پر ان کا اتباع ضروری ہے اور اسی ترتیب کو قائم رکھنا لازم ہے۔

وَإِمَّا نَحْنُ فَقَدْ وَجَدْنَا لَكُمُ الْبُحْرَانَيْنِ مَعَارِضَةً وَلَمْ نَجِدْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ مَتَابِعِلَقَ بِشَيْءٍ مِنَ الْأَعْمَالِ أَوْ يَكُونُ التَّوَقُّفُ فِيهِ مَخْلَافَتُ شَيْءٍ مِنَ الْوَأَجَابَاتِ وَالسَّلَفَاتِ كَأَوْفَا مَتَوَقِّفِينَ فِي تَفْصِيلِ عَمَّا نَحْنُ حَيْثُ جَعَلُوا مِنْ عِلَامَاتِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ تَقْضِيْلَ الشَّيْخِينَ وَهَيْبَةَ الْخَتَنِينِ۔

## ترجمہ

اور بہر حال ہم نے فریقین کے دلائل متعارض پائے اور ہم نے اس مسئلہ کو ان چیزوں میں سے نہیں پایا کہ جس کے ساتھ اعمال میں سے کچھ متعلق ہو یا اس کے اندر توقف کسی واجب میں مغل ہو اور سلف عثمانی کو فضیلت دینے میں توقف کرتے تھے اس حیثیت سے کہ انھوں نے اہلسنت و اجماعت کی عداوت میں تفضیل شیخین اور خنین کی محبت کو قرار دیا۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ شیخین کی فضیلت تو مسلم ہے لیکن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فضیلت تو ہم نے یہاں اہلسنت و اجماعت اور شیعوں کے دلائل متعارض پائے اور یہ علماء اہلسنت سے نقل نہیں رکھتا بلکہ اعتقادات سے نقلی کھتا ہے اور اعتقادات میں فضیلت سے کام نہیں چلتا بلکہ دلائل قطعیہ کی ضرورت ہوتی ہے لہذا یہاں سکوت احوط ہے کیونکہ سکوت کی صورت میں کسی واجب شرعی کا نقصان نہیں ہے جبکہ سلف سے بھی اس باب میں توقف منقول ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہ سے منقول ہے اس وجہ سے توقف مناسب ہے۔

**تنبیہ :-** شارح کے اس کلام سے ہوتے راضی آتی ہے امام ابو حنیفہ کے فرمان کا جواب ہم اہل میں عرض کر چکے ہیں اور شارح کا یہ فرمانا کہ فریقین کے دلائل متعارض ہیں محل تأمل ہے کیونکہ اہلسنت کے دلائل احادیث صحیحہ میں اور شیعہ کے دلائل موضوعات میں کمالاً بخفی ہے پھر شارح کا اس بات کی جانب اشارہ کرنا کہ اعتقادات میں فضیلت نامکافی ہیں ہم اہل میں اس کا جواب عرض کر چکے ہیں۔

وَالْأَنْصَافُ إِنَّهُ إِنْ أَرِيدَ بِالْأَفْضَلِيَّةِ كَثْرَةُ التَّوَابِ فَلِلتَّوَقُّفِ جِهَةٌ، وَإِنْ أَرِيدَ كَثْرَةُ مَا يَعْدُ لَا ذَوَّ الْعُقُولِ مِنَ الْفَضَائِلِ فَلَا۔

## ترجمہ

اور انصاف یہ ہے کہ اگر افضلیت سے کثرت ثواب کا ارادہ کیا جائے تو توقف کیوجہ ہے اور اگر ارادہ کیا جائے اس چیز کی کثرت کا جسکو اہل عقل فضائل شمار کرتے ہیں تو نہیں۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ انصاف کی بات یہ ہے کہ اس پر غور کیا جائے کہ مدار افضلیت کیا ہے اگر مدار افضلیت کثرت ثواب ہے تو اس کا علم تو اللہ کو ہے اس کے یہاں کس کو زیادہ تقرب ہے تو یہاں تو توقف بجا ہے کیونکہ کثرت ثواب کو عقل سے نہیں جانا جاسکتا اور اگر مدار افضلیت فضائل و مناقب کا زیادہ ہونا ہے تو توقف کی کوئی وجہ نہیں بلکہ اس اعتبار سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مقام اعلیٰ ہے کیونکہ ان کے مناقب بہت زیادہ منقول ہیں یعنی ان کے کمالات علیہ وعلیہ اور انکی نصاحت و بلاغت اور ان کی سخاوت و شجاعت اور حضور کی ملازمت سفر و حضر میں اور سیدۃ النساء اہل البیت کا شوہر ہونا وغیرہ وغیرہ۔

**تنبیہ :-** شارح کی یہ بات انصاف سے دور ہے اور ہم اہل میں اس کی وضاحت کر چکے ہیں۔ مجدوالفہ ثانی تحریر فرماتے ہیں "و آنچه مؤلا سواد الدین و شرح عقائد الشافعی درین افضلیت انصاف و السنت از انصاف

دور است و تردید کیے نمودہ است ہے ماحصل است یہ مقرر علامت کہ افضلیت باعتبار کثرت ثواب نزد خدائے جل و علا انجام را دست نہ افضلیت کہ بمعنی کثرت ظہور فضائل و مناقب بود کہ نزد عقلا اعتبار دارد و زیر کہ سلف از صحابہ و تابعین اس قدر فضائل و مناقب کہ از حضرت امیر نقل کردہ اند از بیخ صحابی منقول شدہ است البتہ پس آنچہ شارح عقائد نسبی گفتہ است کہ اگر مراد از افضلیت کثرت ثواب است پس توقف را بہت است ساقط است زیر کہ توقف را وقتے گنجائش باشد کہ اس افضلیت را از قبل صاحب شریعت صریحاً او دلالت معلوم نہ کردہ باشند و چون معلوم کردہ باشند چرا توقف نمایند و اگر معلوم نہ کردہ باشند چرا حکم با افضلیت کنند البتہ (مکتوبات امام ربانی ص ۳۸۸ مطبوعہ استانبول)

خلاصہ کلام شارح کی بات غلط ہے اور حق وہی ہے جو اسلاف سے منقول ہے اور حضرت مجدد صاحب کا بظاہر نابر حق ہے۔

و خلافتهم ای نبایتم عن الرسول فی اقامۃ الدین بحیث یجب علی کافة الامم الاتباع علی هذا الترتیب ایضاً یعنی ان الخلافتہ بعد رسول اللہ علیہ السلام لابی بکر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلیؓ۔

**ترجمہ** اور انکی خلافت یعنی اقامت دین کے سلسلہ میں رسول کی نیابت اس طریقہ پر کہ تمام امتوں پر انکا اتباع واجب ہے اسی ترتیب پر ہے یعنی خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ابو بکرؓ کی پھر عمرؓ کی پھر عثمانؓ کی پھر علیؓ کی ہے۔

**تشریح** یعنی خلفاء اربعہؓ کی جیسے ترتیب فضیلت کے اندر ہے وہی ترتیب انکی خلافت میں ہے۔ آنحضرتؐ کے بعد پہلے خلیفہ رسول ابو بکر صدیقؓ ہیں پھر عمرؓ پھر عثمانؓ پھر علیؓ۔

**تنبیہ** :- یہاں اہم امت کی جمع ہے بمعنی طائفہ جمع طوائف یعنی مؤمنین کے تمام گروہوں اور جماعتوں پر انکا اتباع ضروری ہے۔

و ذلک لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفى رسول الله عليه السلام في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابى بكر ثم فاجمعوا على ذلك وبايعوا عليه عماراً و سراً لاشهاد بعد توقف كان منه ولولم تكن الخلافة حقاً لما اتفق عليه الصحابة ولنازع عليه كما نازع معاوية ولاحتج عليهم لو كان في حقها نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله عليه السلام الاتفاق على الساطل وترك العمل بالنص الوارد۔

## ترجمہ

اور یہ اسلئے کہ صحابہ جمع ہوئے جس دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی سفینہ بنی ساعدہ بنی  
(بنو ساعدہ کے چوتڑے میں) اور مشاورت و منازعت کے بعد انکی رائے ابو بکرؓ کی خلافت پر قائم  
ہو گئی تو تمام صحابہ نے اس پر اجماع کر لیا اور حضرت علیؓ نے تمام لوگوں کے سامنے ان سے بیعت کی انکی جاننے کچھ  
توقف کے بعد اور اگر خلافت ان کا حق نہ ہوتا تو اس پر صحابہ بڑے متفق نہ ہوتے اور البتہ علیؓ ان سے منازعت کرتے  
جیسا کہ معاویہؓ سے کیا اور ان پر بھت قائم کرتے اگر شیعہ کے گمان کے مطابق ان کے حق میں کوئی نص ہوئی اور  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے حق میں یہ کیسے متصور ہو سکتا ہے باطل پر اتفاق اور نص وارد پر عمل کو چھوڑیں  
یعنی حضرت ابو بکرؓ کی خلافت کیسے ثابت ہوئی تو اس کو بتایا جس کی توضیح یہ ہے کہ جن روز آنحضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی ابھی تک غسل و تکفین و تدفین کی نوبت نہ آئی تھی کہ معلوم ہوا کہ

## تشریح

سفینہ بنو ساعدہ پر انصاف راجع ہیں اور حضرت سعد بن عبادہ انصاری کے ہاتھوں پر بیعت ہو نا چاہتے ہیں یعنی  
انکو خلیفہ بنانا چاہتے ہیں۔ حضرت شعیبؓ وہاں تشریف لے گئے اور حدیث "لا یموت من قریش" انکو سنائی اور فرمایا  
کہ عمرؓ اور ابو عبیدہؓ ابن الجراح موجود ہیں ان کے ہاتھوں پر بیعت ہو، وہ پھر انصاری کی جانب سے کہا گیا کہ ایک امیر  
تم میں سے اور ایک ہم میں سے ہو، شور برابر جاری تھا تو سب پہلے حضرت عمرؓ نے ابو بکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کی، پھر  
مہاجرین پھر انصاریان کے ہاتھوں پر بیعت ہو گئے پھر ابو بکر صدیقؓ منبر پر چڑھے لوگوں پر رنگہ ڈالی تو زبرد کو  
نہیں دیکھا ان کو بلوایا وہ آئے تو حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا کہ اے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چھوٹی اور بھائی کیا  
تم سے کم انوں کے اجتماع کو توڑنا چاہتے ہو؟ انھوں نے عرض کیا، لا تریب یا خلیفہؓ رسول اللہؐ اور  
اسلئے کہ بیعت کی پھر حضرت ابو بکرؓ نے حضرت علیؓ کو نہیں دیکھا ان کو بلوایا وہ آئے ان سے بھی آپؐ یہی فرمایا اور  
انھوں نے بھی یہی جواب دیا اور بیعت ہو گئے (تاریخ الخلفاء ص ۱۹)

بہر حال تمام صحابہؓ بیعت ہو گئے مہر علیؓ بھی ہو گئے مگر انکی جانب سے کچھ توقف ہوا حاکم اور بیہقی کی  
روایت کے مطابق مذکورہ چھوڑی ساعت کا توقف تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو غسل دینے میں تاخیر ہو جانے  
سے ہوا، دوسرا قول ہے کہ حضرت فاطمہؓ کی وفات کے بعد چھ ماہ بعد بیعت ہوئے جیسا کہ صحیحین کی روایت  
میں ہے، اور تیسرا قول یہ ہے کہ اولاً تو وہ بیعت ہو گئے پھر خدمتِ صدیقیؓ میں حاضر نہ ہو سکے پھر چھ ماہ بعد  
دوبارہ بیعت فرمائی اور علمائے اس تاخیر کی مختلف وجوہات پیش فرمائی ہیں۔ بہر حال آخر کار تمام صحابہؓ کا  
خلافت صدیقیؓ پر اجماع ہو گیا۔ اب یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر خلافت ابو بکرؓ کا حق نہ ہوتا تو تمام صحابہؓ اس پر کیونکر  
متفق ہو جاتے جبکہ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ میری امت کو گمراہی پر جمع نہیں کرے گا اور اگر حضرت علیؓ نے اس  
اپنی خلافت کے متعلق کوئی نص ہوئی تو وہ اس حق کو ہرگز نہ چھپاتے بلکہ اس نص کو پیش کر کے تمام کو قائل کر دیتے  
جیسے حضرت ابو بکرؓ نے "واللہ یکن منی قریشی" کہہ کر تمام انصاریوں کو لا جواب کر دیا، پھر حضرت امیرؓ کے بارے میں  
یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ باطل پر اتفاق فرمائیں اور نص وارد من رسول پر عمل نہ کریں لہذا شیعوں کا دعویٰ



نص باطل ہے۔

**تنبیہ:** - روافض کہنا ہے کہ حضور کے تمام صحابہؓ مرتد ہو گئے تھے (نور بالہم) علاوہ ابوذر اور سلمان اور مقداد اور حضرت علیؓ کے وہذا بہتان عظیم۔ حضرت صدیق اکبرؓ نے بد مذہبات کیا خطبہ دیا اسکے لئے دیکھئے تاریخ الخلفاء لایطیحا

ثم ان ابا بكر لما يفسر من حديثه دعاه عثمان واملأ عليه كتاب عهدك لعمر فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا المن في الصحيفة فبايعوا حتى مريت بعلي فقال يا لعن المن فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته۔

**ترجمہ**

پھر ابو بکرؓ نے اپنی زندگی سے ناامید ہو گئے تو عثمانؓ کو بلایا اور انکو عمرؓ کیسے اپنے عہد کی کتاب املا کرانی توجب کہ وہ کچھ تو صحیفہ پر مہر لگا دی اور اسکو لوگوں کی جانب نکالا اور ان کو حکم دیا کہ جو اس صحیفہ میں ہے اس کے ہاتھوں پر بیعت ہو جائیں تو لوگ بیعت ہو گئے یہاں تک کہ وہ صحیفہ علیؓ کے پاس پہنچا تو انھوں نے کہا کہ جو اس میں ہے ہم نے اس سے بیعت کی اگرچہ وہ عمرؓ ہوں اور حاصل کلام عمرؓ کی خلافت پر اتفاق واقع ہوا۔

**تشریح**

یعنی صدیق اکبرؓ نے جب یہ محسوس کیا کہ ابیر آخری وقت ہے تو بعض صحابہؓ سے عمر فاروقؓ کے بائیں مشورہ کیا اور حضرت عثمانؓ کو بلا کر انکو عہد نامہ املا کر یا اور لوگوں کو حکم دیا کہ جو اس خط میں ہے اس کے ہاتھوں پر بیعت ہو جائیں، حضرت علیؓ کے پاس وہ صحیفہ پہنچا تو انھوں نے بھی بیعت فرمائی اور ساتھ ہی یہ بھی فرمایا وان كان عمر يعني اگرچہ عمر ہوں تب بھی بیعت کی۔

**تنبیہ:**

:- اس عہد نامہ کا مضمون یہ تھا "بسم الله الرحمن الرحيم۔ هذا ما عهد ابو بكر بن قحافة في آخر عهده في الدين اخراجا عنها، وعنه اول عهدك بالآخره داخلها فيها حيث يؤمر الكافر وباقن الفاجر ويصدق الكاذب اني استخلف عليكم بعدى عمر بن الخطاب فاسمعوا له واطيعوا واخلى لآل الله ورسوله ودينه ولفنسى واياكم خيرا فان عدل فذاك خطي به وعلني فيه وان بدل فلعل امرئ ما اكذب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته" (تاریخ الخلفاء ص ۲۰)

**تنبیہ:** - سوال :- بظاہر حضرت علیؓ کے فرمان سے حضرت عمرؓ کی خلافت سے کراہت سی معلوم ہوتی ہے ؟ جواب :- اس میں دوسرے نکتہ ہے یعنی یہ بات کوئی مخفی نہیں ہے بلکہ یہ تو ظاہر باہر بات ہے کہ وہ عمرؓ ہیں، یا تقدیر عبارت یوں ہے "وان كان عمر فطريق الاول"۔ انہیں عساکر کی روایت میں یوں ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا کہ میں نے ایک عہد نامہ لکھا ہے کیا تم اس سے راضی ہو، تو سب نے کہا: رضینا، یعنی ہم راضی

ہیں۔ حضرت علیؑ نے فرمایا: لا راضی الا ان یكون عمر وانه عمر، یعنی ہم صرف عمر پر ہی راضی ہو سکتے ہیں اور وہ ہیں سبھی عمر پر۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید پہلی روایت میں روادہ میں سے کسی راوی کا سہو ہے یا کچھ سہیں اور ارتقا **تنبیہ**:- حضرت ابوبکرؓ حضورؐ سے دو سال کچھ ماہ چھوٹے تھے اور بوقت وفات حضرت صدیق اکبرؓ کی عمر ۶۳ سال تھی

ثم استشهد عمر وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان وعمر وعبد الرحمن بن عوف وطلحة وزبیر وسعد ابن ابی وقاص ثم فوض الامر خمسة هم المر عبد الرحمن بن عوف ورسوا بحکمہ باختار عثمان وبايعه بعض من الصحابة فبايعوه وانقادوا لها وامره وصلوا معه الجمع والاعیاد فكان اجماعاً.

### ترجمہ

پھر عمرؓ شہید کر دیے گئے اور خلافت چھ افراد عثمان اور عبد الرحمن بن عوف اور زبیر اور سعد بن ابی وقاص کے درمیان بطور شوریٰ کے چھوڑا، پھر ان میں سے پانچ نے اس معاملہ کو عبد الرحمن بن عوف کے سپرد کر دیا اور ان کے حکم سے راضی ہو گئے تو انھوں نے عثمانؓ کو منتخب کیا۔ اور صحابہ کی موجودگی میں ان سے بیعت کی تو صحابہ نے ان سے بیعت کی اور ان کے ادا امر کی پیروی کی اور ان کے ساتھ جمعہ اور عیدین پڑھیں تو یہ اجماع ہو گیا۔

### تشیع

پھر حضرت عمرؓ شہید کر دیے گئے۔ شہید کرنوالا ابو لؤکؤ موسیٰ مغیرہ ابن شعبہ کا غلام تھا جس کا واقعہ معروف و مشہور ہے، تو آپ نے کسی کو نامزد خلیفہ نہیں بنایا بلکہ چھ نفری ایک کمیٹی بنادی کہ وہ اپنے میں سے کسی ایک کو منتخب کر لیں پھر ان میں سے پانچ نے اپنے اختیارات عبد الرحمن بن عوف کو دیدیئے تو انھوں نے حضرت عثمانؓ کو منتخب کیا اور تمام صحابہ نے ان کے ہاتھوں پر بیعت کی، حضرت عمرؓ فاروق کے حالات کتب تاریخ میں بھرے پڑے ہیں، تاریخ الخلفاء لسیوطی میں بسط سے احوال مذکور ہیں۔

ثم استشهد عثمان وترك الامر هملاً فاجمع كبار المهاجرين والانصار على علي و القسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل عصره والولهم بالخلافة

### ترجمہ

پھر عثمانؓ شہید کر دیے گئے اور امر خلافت کو مہل چھوڑا (یعنی کسی کو خلیفہ نامزد نہیں کیا) تو کبار مہاجرین و انصار علیؑ پر متفق ہو گئے اور ان سے قبول خلافت کی درخواست کی اور ان سے بیعت کی کیوں کہ وہ اپنے زمانہ والوں میں سب سے افضل تھے اور ان میں خلافت کے زیادہ لائق تھے۔ **تشیع** یعنی پھر حضرت عثمانؓ شہید کر دیے گئے اور کسی کو اپنا خلیفہ مقرر نہیں کیا تو انصار و مہاجرین

میں سے اربابِ حل و عقد نے حضرت علیؑ کو قبولِ خلافت کے لئے مجبور کیا اور ان کے ہاتھوں پر بیعت ہو گئے تو حضرت علیؑ کی خلافت ثابت ہوئی، حضرت عثمانؓ کی شہادت کے واقعات کتبِ تاریخ میں بسط سے مذکور ہیں۔

وَمَا وَقَعَ مِنَ الْمَخَالَفَاتِ وَالْمَحَارِبَاتِ لَمْ يَكُنْ مِنْ نِزَاجٍ فِي خِلَافَتِهِ بَلْ عَنْ خَطَا فِي  
الاجْتِهَادِ وَمَا وَقَعَ مِنَ الْاِخْتِلَافِ بَيْنَ الشَّيْعَةِ وَاهْلِ السُّنَّةِ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ وَادْعَاءِ  
كُلِّ مِنَ الْفَرِيقَيْنِ النَّصِّ فِي بَابِ الْاِمَامَةِ وَادْعَاءِ الْاِسْئَلَةِ وَالْاِجَابَةِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ  
فَمَذْكَورٌ فِي الْمَطُولَاتِ

## ترجمہ

اور جو بخلافتیں اور جنگیں واقع ہوئیں وہ علیؑ کی خلافت میں نزاع کی وجہ سے نہیں ہیں بلکہ خطا پر اجتہاد کی وجہ سے ہیں اور جو اختلاف اس مسئلہ میں شیعہ اور اہل سنت کے درمیان واقع ہوا اور فریقین میں سے ہر ایک کا امامت کے باب میں نص کا دعویٰ کرنا اور جانبین سے سوالات اور جوابات کو لانا یہ مطولات میں مذکور ہے۔

## تشریح

بعض حضرات کا یہ خیال ہے کہ علیؑ کی خلافت پر اجماع نہیں ہوا اس لئے کہ کچھ صحابہ نے ان کی مخالفت کی، اور ان سے جنگ کی، اس کے مختلف جوابات ہیں۔ ایک جواب تو یہ ہے کہ صحت کے لئے اجماع کل ضروری نہیں بلکہ اربابِ حل و عقد کا اتفاق کافی ہے اور کبار مہاجرین و انصار نے حضرت علیؑ کے ہاتھوں پر بیعت کی تھی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اہل اجماع وہ حضرات ہوتے ہیں جو مجتہد ہونے کے ساتھ ساتھ فقیہ و فہم کے قریب نہ ہوں۔ لہذا بقا، اہل اجماع میں سے نہ ہوں گے لہذا قبیل۔ مگر یہ جواب مناسب نہیں کیونکہ اس میں رفض کی آمیزش ہے کیونکہ ہمارے نزدیک سب اصحابِ جمل اور اصحابِ صفین عادل تھے کیونکہ ان میں کچھ تو مجتہد تھے اور کچھ ان کے مقلدین تھے، تیسرا جواب شارح پیش فرما رہے ہیں کہ حضرت علیؑ کے ساتھ جو اختلافات ہوئے اور جو جنگیں ہوئیں جنگِ جمل اور جنگِ صفین (جن کی تفصیلات کتبِ تاریخ میں مذکور ہیں) یہ خلافت کے اندر نزاع کی بنیاد پر نہیں ہوئیں بلکہ علیؑ کی خلافت کو سب تسلیم کرتے تھے بلکہ یہاں فریقینِ مقابل کی جانب سے خطا پر اجتہاد کی بنیاد پر جنگیں ہوئیں، فریقینِ مقابل خطا پر اجتہاد کی بنیاد پر جو شریعت، اسلام میں قائلین عثمان کے قصاص کے سلسلہ میں عملت چاہتے تھے حضرت علیؑ کچھ مصالح و حکم کے پیش نظر تاقیر کو پسند کر رہے تھے ہر حال حضرت علیؑ کی خلافت مسلم ہے۔ فریقین میں سے کسی کو فاسق و فاجر یا غیر عادل کہنا اہلسنت کا طریقہ نہیں ہے صحابہ کی شانِ بہت اعلیٰ و ارفع ہے۔

پھر شارح فرماتے ہیں کہ خلافت کے مسئلہ میں اہلسنت اور شیعوں کے درمیان اختلاف ہے اور ہر فریق

باب امامت میں نص کا دعویٰ کرتا ہے اور فریقین کی جانب سے یہاں کچھ اعتراضات و جوابات ہیں جنکی تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے بلکہ ان کے لئے مطولات فن کی جانب مراجعت کی ضرورت ہے یعنی شرح مواقف اور شرح مقاصد وغیرہ میں انکی تفصیلات موجود ہیں۔

**تنبیہ:** - شیعہ کا خیال ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد حضرت علیؓ کو نامزد خلیفہ بنایا تھا۔ یہ محض افتراء ہے کوئی نص اس باب میں موجود نہیں ہے اسی طرح صراحتہ خلافت صدیقی کے متعلق کوئی نص نہیں ہے البتہ احادیث و آثار میں خلافت صدیقی کے اشارات ملتے ہیں تو شاید اہلسنت و اجماعت میں سے جن حضرات نے نص کا دعویٰ کیا ہے انکی مراد یہی اشارات ہوں گے اور جن لوگوں نے نص کا انکار کیا ہے ان کی نگاہ حقیقت پر ہے اور صراحتہ کوئی نص موجود نہیں ہے۔

وَالْخِلَافَةُ ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ بَعْدَهَا مَلِكٌ وَامَارَةٌ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْخِلَافَةُ بَعْدِي ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ يَصِيرُ بَعْدَهَا مَلِكًا عَضْوُضًا وَقَدْ اسْتَشْهَدَ عَلِيٌّ عَزَّ وَجَلَّ رَأْسَ ثَلَاثِينَ سَنَةً مِنْ وَفَاةِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَمَعَاوِيَةُ وَمَنْ بَعْدَ ذَلِكَ يَكُونُونَ خُلَفَاءَ بَلْ مَلُوكًا وَامِلَاءَ

### ترجمہ

اور خلافت تیس سال تک ہے پھر اس کے بعد سلطنت اور بادشاہت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے کہ خلافت میرے بعد تیس سال تک ہے۔ پھر اس کے بعد ایسی سلطنت ہوگی جو ایک دو حکمرانوں کو کاٹنے والی ہوگی (ظالم ہوگی) اور علیؓ شہید کئے گئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے تیس سال کے بعد تو معاویہ اور ان کے بعد والے۔ خلفاء نہ ہوں گے بلکہ بادشاہ اور امیر ہوں گے۔

### تشریح

خلافت کا مطلب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت ہے اور ملک و امارت یہ عام ہے خواہ نیابت ہو یا نہ ہو لوگوں کو یا ان دولوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، تو خلافت حضورؐ کی وفات کے تیس سال تک رہی پھر بجائے خلافت کے سلطنت اور بادشاہت آگئی کیونکہ آنحضرتؐ کا ارشاد گرامی ہے الْخِلَافَةُ ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ يَصِيرُ مَلِكًا عَضْوُضًا (ترقی، ابو داؤد) امام ترمذیؒ نے اس کی تہنیک کی ہے اور حاکم اور ابن حبانؒ نے اس کی تصحیح کی ہے پھر شارح نے فرمایا کہ حضرت علیؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے تیس سال بعد شہید ہوئے لہذا ان کے بعد جو لوگ برسرِ اقتدار آئے جیسے حضرت معاویہؓ اور ان کے بعد والے وہ خلیفہ نہ ہوں گے بلکہ بادشاہ اور امیر ہوں گے۔

**تنبیہ:** - عرض کے معنی کا ٹٹنا مراد ظلم کرنا، عضو صفت کا حصہ ہے یعنی سلطنت ظالم ہو جانے کی توحید میں ظالم کو درندہ کیسا تھ تشبیہ دی گئی ہے اور ملک کے لئے ملک کی صفت بیان کرنا مجاز ہے۔

**تنبیہ:** تیس سال اس وقت پورے ہوتے ہیں جب حضرت حسنؑ نے خلافت حضرت معاویہؓ کے سپرد کر دی اسلئے کہ صدیق اکبرؓ کی خلافت دو سال تین ماہ رہی اور حضرت عمرؓ کی دس سال اور پچھپینے رہی اور حضرت عثمانؓ کی چار یوم کم باڑہ سال رہی اور حضرت علیؓ کی چار سال اور نو مہینے رہی، نو اب تک کا مجموعہ ساٹھ انتیس (۶۹) ہوا چھ مہینے حضرت حسنؓ کی۔ اب پورے تیس سال ہو گئے۔ پھر انھوں نے اس غرض سے کہ امت مسلمہ میں تفریق نہ ہو یہ خلافت حضرت معاویہؓ کے سپرد کر دی تھی۔

**تنبیہ:** تین خارجیوں نے اتفاق کیا کہ فتنے بہت پھیل گئے اور فتنے پھیلنا الے علیؓ و معاویہؓ اور عمرو بن العاصؓ ہیں، ان کو قتل کر دیا جائے تو فتنے دب جائیں گے۔ اور یہ معاہدہ ان کا مکہ میں ہوا اور شیطان نے ان کے قلوب میں یہ بات مزین کر دی کہ ان کے قتل میں ہندوں کا آرام ہے تو عبداللہ ابن بلجم نے حضرت علیؓ کو، اور برک ابن عبداللہ نے معاویہؓ کو اور عمرو بن بکر نے عمرو بن العاصؓ کو قتل کیلئے منفذ کیا، اور سب ایک رات میں یہ کام کر نیکا اتفاق کیا، تو جب حضرت علیؓ نماز فجر کیلئے نکلے تو ابن بلجم نے آپ کو سخت زخمی کیا یہ جمعہ کے دن ۱۷ رمضان سنہ ۴۰ کا واقعہ ہے پھر اتوار کی رات میں ابھی وفات ہوئی، حضرات حسنینؑ نے اور عبداللہ بن جعفرؑ آپ کو غسل دیا اور امام حسنؑ نے آپ کی نماز جنازہ پڑھائی اور کوفہ میں دفن کئے گئے۔ کذا فی طبقات ابن سعد برک بن عبداللہ نے حضرت معاویہؓ پر حملہ کیا وہ زخمی ہو گئے مگر بچ گئے، لوگوں نے مجرم کو پکڑا مگر حضرت معاویہؓ بڑے حلیم و صبور تھے اسکو چھوڑ دیا اور عمرو بن بکر، عمرو بن العاصؓ پر حملہ نہ کر سکا کیونکہ آپ بیمار تھے نماز کیلئے نہیں آئے اور نماز کیلئے او کو نہ بنا دیا تو اس نے آپ کے خلیفہ کو قتل کیا۔

**تنبیہ:** سنیہ کہتے ہیں کہ میں نے سفید سے کہا کہ بنو امیہ کا گمان تو یہ ہے کہ وہ خلیفہ ہیں تو انھوں نے کہا کہ وہ جھوٹے ہیں بلکہ وہ تو بادشاہ ہیں اور سب سے پہلے بادشاہ معاویہؓ ہیں کذا فی تاریخ الخلفاء۔ حدیث میں ہے "الخلافت بالمدينة والملك بالشام" اس کے تحت میں علامہ علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں اس طرف اشارہ ہے کہ حضرت معاویہؓ تسلیم حسنؓ کے بعد خلیفہ نہیں ہوئے (مرقات) حضرت معاویہؓ سے بھی اس بات کا اعتراف ثابت ہے کہ وہ اول الملوک ہیں۔

وهذا المشكل لان اهل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض الرواين كعمر بن عبد العزيز مثلاً ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن متابعتها تكون ثلاثين سنة وبعد هاد تكون وقد لا تكون۔

**ترجمہ:** اور یہ بات مشکل ہے اس لئے کہ امت میں سے ارباب حل و عقد خلفاء عباسیہ اور بعض مردانوں

کی خلافت پر متفق تھے جیسے مثلاً عمر بن عبدالعزیز اور شاید مراد یہ ہے کہ وہ خلافت کا ملکہ جس کے اندر مخالفت اور پیروی سے اعراض کی آمیزش نہ ہو وہ تیس سال تک رہے گی اور اس کے بعد کبھی ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ خلافت کا تیس سال پر ختم ہو جانا اشکال سے خالی نہیں کیونکہ امت کے ارباب حل و عقد یعنی مجتہدین اور علماء محققین خلفاء عباسیہ اور بعض خلفاء مروانیہ کی خلافت پر متفق تھے جن میں سے حضرت عمر بن عبدالعزیز بھی ہیں، تو شاید حدیث کی مراد یہ ہے کہ خلافت کا ملکہ جس میں حق کی بالکل مخالفت نہ ہو اور آنحضرت کی پیروی سے کچھ اعراض نہ ہو یعنی کمال زہد اور کمال تقویٰ موجود رہے اور اس میں انقطاع نہ آنے بلکہ ادنیٰ سی سال کے بعد کبھی یہ کیفیت ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔ بعض حضرات نے مخالفت کی تفسیر یہ کی ہے کہ لوگ خلیفہ کی مخالفت نہ کریں اور خلفاء کی پیروی سے اعراض نہ کریں مگر اس تفسیر پر اعتراض وارد ہوگا کہ اس طرح کی کیفیت تو صرف حضرت اہل بیت کے زمانہ میں رہی ہے۔

**تنبیہ ۱:** بعض حضرات نے اہل حل و عقد کی تفسیر اہل مکہ اور اہل مدینہ سے کی ہے جو خلافت صحابہؓ (داخلی ماقدماء) **تنبیہ ۲:** خلفاء عباسیہ وہ خلفاء کہلاتے ہیں جو حضرت عباسؓ کی اولاد میں سے ہوئے جن کی تعداد ۳۷ ہے جن میں سے پہلا سفاح بن محمد بن علی بن عبداللہ بن عباس ہے اور آخری مستقیم باللہ ہے پھر دارالاسلام پر نزول کا قبضہ ہو گیا تھا۔

مروان کی اولاد میں سے دش خلیفہ ہوئے اول مروان ہے پھر اس کے بعد دش ہوئے پہلا عبدالملک بن مروان ہے اور آخری مروان بن محمد بن مروان بن حکم، پھر اس کے بعد عباسیہ کا دور آ گیا۔ عمر بن عبدالعزیز زہد خلفائے راشدین میں سے پانچویں ہیں بہت نیک صالح، صاحب عدالت و تقویٰ اور صاحب علم و فضل اور صاحب کرامات تھے اور آخر رجب میں بروز جمعہ ۱۸۱ھ میں وفات ہوئی سلیمان ابن عبدالملک کے بعد آپ مسند آرائے خلافت ہوئے تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو تاریخ الخلفاء لیسویؒ۔

**تنبیہ ۳:** ممکن ہے کہ یہ وہم ہونے لگے کہ اس میں تو حضرت معاویہؓ کی تنقیص لازم آتی ہے، مگر بات یوں نہیں صحابہؓ کا ذکر بالآخر ہی ہوگا وہ سب یکساں وصف کے حامل نہیں ہیں اسی وجہ سے ما قبل میں جو ترتیب قائم کی گئی ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ بعد والے کی تنقیص لازم آتی ہو ورنہ علیؓ ہذا کیونکہ اہل خیر کے مختلف مراتب ہوتے ہیں۔

ثم لا جماعه علوان نصب الامام واجب وانما الخلاف في ان لا يجب علوان الله وعلو الخلق بدليل سمعي وعقلي والمدح ان لا يجب علو الخلق سمعاً لقولها عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا هم المهيئات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الامام حتى قد موه علو الدفن وكن بعد موت كل امام ولان كثير من الواجبات الشرعية يتوقف كما اشار اليه بقوله -

## ترجمہ

پھر اس بات پر اجماع ہے کہ امام کا تقرر واجب ہے اور اختلاف اس میں ہے کہ اللہ پر واجب یا مخلوق پر دلیل نقلی سے ہے یا دلیل عقلی سے اور (ہمارا مذہب یہ ہے کہ مخلوق پر واجب ہے دلیل نقلی سے حضور کے فرمان کی وجہ سے جو مرگیا اور اپنے زمانہ کے امام کو نہیں جانا تو گویا وہ جاہلیت کی موت مر رہا ہے اور اس لئے کہ امت نے نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد ہمت میں سے سب اہم چیز امام کے تقرر کو قرار دیا ہے یہاں تک کہ اسکو دفن پر مقدم رکھا اور ایسے ہی ہر امام کی موت کے بعد اور اس لئے کہ بہت سے واجبات شرعیہ امام پر موقوف ہیں جیسا کہ مصنف اس جانب اپنے آئیوالاتے قول سے اشارہ کیا ہے۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ اس پر تو امت کا اجماع ہے کہ امام کا تقرر واجب ہے پھر اختلاف اس میں ہے کہ امام کا تقرر اللہ پر واجب ہے یا مخلوق پر شیعوں میں سے فرقہ امامیہ اور اسماعیلیہ کا خیال ہے کہ اللہ پر واجب ہے اور ان کا کہنا ہے کہ اللہ پر لطف و احسان واجب ہے اور امام کے تقرر میں لطف ہے اس لئے کہ اللہ پر واجب ہے مگر یہ قول باطل ہے کیونکہ اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے اس لئے کہ اس پر کوئی حکم نہیں جو اس پر کوئی چیز واجب کرے اور اگر شہارے نزدیک یہ واجب علی اللہ ہے تو پھر لطف امام ظاہر ہیں ہے پوشیدہ امام میں کیا لطف ہے؟ پھر جن حضرات نے مخلوق پر واجب کہا ان کے دواغروہ ہیں کہ اس کا وجوب دلیل نقلی سے ہے یا دلیل عقلی سے، اہلسنت و اجماعت اول کے اور معتزلہ ثانی کے قائل ہیں۔

ہمارا مذہب معلوم ہو چکا ہے کہ امام کا تقرر مخلوق پر واجب ہے دلیل نقلی سے۔ اب شارح اس پر تین دلیلیں پیش کر چکے (۱) حدیث "من مات ولم یعرف امام زمانہ فمدہ میتہ جاہلیہ" یعنی جو شخص مر گیا اور اپنے زمانہ کے امام کو نہیں پہچا نا تو وہ جاہلیت کی موت مر رہا ہے یعنی جیسے لوگ زمانہ جاہلیت میں مرتے تھے کہ ان کا کوئی مجتہد ان نہ تھا اور نہ کوئی حاکم۔ (۲) اجماع امت۔ صحابہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد سب اہم چیز نصب امام کو قرار دیا اور اس کو دفن سے مقدم رکھا اور یہی ہر زمانہ میں ہوتا رہا کہ ایک امام کا انتقال کے بعد فوراً دوسرے کا انتظام کیا گیا یہی اجماع امت ہے (۳) اصول یہ مقرر ہے کہ جس چیز پر کوئی واجب موقوف ہو تو وہ موقوف علیہ بھی واجب ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ کتنے احکام شرعیہ ہیں جنکو بغیر امام کے قائم نہیں کیا جاسکتا لہذا اصول مذکور کے مطابق یہ بات معلوم ہو گئی کہ امام کا تقرر واجب ہے تاکہ احکام شرعیہ کی ادائیگی ہو سکے۔

تنبیہ (۱)۔ شارح نے جن الفاظ کے ساتھ حدیث نقل فرمائی ہے یہیں نہیں ملی، البتہ مسلم شریف میں یہ روایت ہے "من مات ولم یعرف امام زمانہ فمدہ میتہ" (مسلم ص ۱۱۸) صحابہؓ نے اس خوف سے کہ مسلمانوں میں انتشار نہ ہو جائے اور دین کے نظام میں اختلال نہ ہو جائے سب سے مقدم تقرر امام کو سمجھا۔

تنبیہ (۲)۔ شارح نے جو فرمایا "جماع الامم" یہی سے اہل سنت و اجماعت اور معتزلہ اور شیعہ کا اجماع مراد ہے اور عوارض اس سے خارج ہیں وہ اسکو واجب نہیں کہتے بلکہ ان کے اس باب میں تین فرقے ہیں (۱) ایک فرقہ کہتا ہے کہ مطلق نصب امام واجب نہیں کیونکہ اس میں فتنے اور خون ریزیاں ہیں مگر یہ بات انکی غلط ہے اگر تقرر امام

کا ترک ہو تو بعض لوگ بعض کو کھا جائیں گے نیز انھوں نے کہا کہ امام تک رسائی مشکل ہے تو اس سے فائدہ کیسے ہوگا؟  
**جواب** - امام کی سیاست کافی ہے، نیز انھوں نے کہا کہ گاؤں والے بھی تو غیر امام کے اپنے امور کو منظم کر لیتے  
 ہیں؟ **جواب** - امام کے حکم کی رسائی شہروں اور گاؤں ہر جگہ ہے اگرچہ شہر کا ظہور شہروں میں ہوتا ہے اگر امام  
 کا خط نہ ہو تو گاؤں والے بھی ایک دوسرے کو کھا جائیں۔ (۲) ان کا دوسرا فرقہ کہتا ہے کہ نصب امام کا وجوب جب  
 ہے کہ فتنہ فرد ہو جائیں کیونکہ فتنوں کے دور میں کسی امام پر جمع ہونا تو مشکل ہے؟ **جواب** - معاملہ اس کے عکس  
 ہے کیونکہ طبعیوں کا میلان ایسے شخص کی طرف ہوتا ہے جو فتنوں کو دور کر دے (۳) ان کا تیسرا فرقہ کہتا ہے کہ دور  
 فتن میں واجب ہے، امن کے دور میں نہیں کیونکہ اب کوئی حاجت نہیں۔ **جواب** - بغیر امام کے امن تمام ہوگا  
 ہی کیسے۔

**تتمتہ** - حضرت صل اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ابو بکرؓ کا خطبہ آیہھا الناس من کان یعد محمداً  
 فان محمداً قد مات ومن کان یعد اللہ فاتہ کحی لا یموت لا بد لهذا الامر من یقوم  
 بہ فانظر مواہکوا آراکم رحمکم اللہ، یہ خطبہ سکر ہر جانب سے صلوات کی آوازیں بلند ہو گئیں۔

**تمتہ** - شرح مواقف ص ۲۶ میں ہے لیست من اصول الدیانات والعقائد خلافاً للشیعة  
 بل فی عندنا من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفین اذ انصب الامام عندنا واجب علی الامۃ  
 سماعاً وان ذکرنا ہا فی علم الکلام ناسباً بمن قبلنا ام نصب الامام واجب علینا سماعاً و  
 قالت المعتزلة والزیدیة بل عقلاً وقال الجاحظ والکحی وابوالحسن من المعتزلة بل  
 عقلاً وسماعاً، وقالت الامامیة والاسماعلیة لا یجب نصب الامام علینا بل علی اللہ الخ  
 وقالت الخوارج لا یجب نصب الامام اصلاً ومنہم من فصل فقال بعضهم کہشام القرظی واتباعہ  
 یجب عند الامن دون الفتنہ وقال قوم کافی بکمالہم وتابعیہ بالعکس الخ یجب عند الفتنہ  
 دون الامن ان فی اثبات مذہبنا ان نقول الخ - مزید تفصیل کے لئے دیکھئے شرح مقاصد ص ۲۶۔

والمسلمون لا بد لهم من امام یقوم بتنفيذ احکامهم واقامة حدودهم وسد  
 ثغورهم وتجهیز حیو شہم واخذ صدقاتہم وقهر المتغلبہ والمتلصصہ وقطاع الطريق  
 واقامة الجمع والاعیاد وقطع المنازعات الواقعة بین العباد وقبول الشهادات القائمة  
 علی الحقوق وترویح الصغار والصغار الذین لا اولیاء لهم وقسمۃ الغنائم وغزو ذلک  
 من الامور السی لا یتو لاھا احاد الامۃ۔

**ترجمہ** اور مسلمان ضروری ہے ان کے لئے کسی امام کا ہونا جو ان کے احکام کو جاری کر نیکاً منظم ہو،



اور ان پر حدود قائم کر نیک اور انکی سرحدوں کی حفاظت کا اور ان کے لشکروں کی تیاری کا اور ان کے صدقات کو لینے کا اور متغلبین اور چوروں اور رہزنوں کو مقہور کر نیک اور جمعہ اور اعیاہ کو قائم کر نیک اور ان جھگڑوں کو ختم کر نیک جو بندوں کے درمیان واقع ہو جاتے ہیں اور ان شہادتوں کو قبول کر نیک جو حقوق پر قائم ہوتی ہیں اور ان چھوٹے بچے اور بچوں کے نکاح کر نیک جن کے اولیا نہیں ہیں اور غنیمتوں کو تقسیم کرنے کا اور اس کے مثل ان امور میں سے جن کے متولی افراد امت نہیں ہو سکتے۔

## تشریح

مصنف نے یہاں اتنے اطباء کام لیا تو امام کے کام کیا ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں (۱) احکام شرعیہ کا اجراء اور نفاذ (۲) حدود کا قائم کرنا جو بغیر امام کے غیر متصور ہے جیسے آج کل ہندوستان میں (۳) دارالسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنا تاکہ لغارجملہ آدر نہ ہو سکیں اس لئے وہاں چھاؤنیاں اور قلعوں کا انتظام کرے (۴) لشکروں کی تیاری (۵) صدقات کی وصولیابی یعنی اموال ظاہرہ اور عشر اور خراج کو وصول کرنا اور ان کو ان کے مصارف پر خرچ کرنا (۶) ظالمین اور غاصبین اور چوروں اور رہزنوں کو مقہور کرنا یعنی ان کو گرفتار کر کے ان کے احوال کے مطابق ان کو سزا دینا (۷) نماز جمعہ اور نماز عیدین کا قائم کرنا کیونکہ ان کے قائم کرنے کیلئے امام کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہندوستان میں دیگر وجوہات کے پیش نظر جمعہ اور عیدین کو جائز قرار دیا گیا ہے جن کی تفصیل شامی وغیرہ میں موجود ہے (۸) لوگوں میں آپس میں جو جھگڑے ہوتے ہیں ان کو نمٹانا (۹) اور حقوق کے متعلق جو گواہیاں دی جاتی ہیں ان کو قبول کرنا (۱۰) اور ایسے چھوٹے بچے یا بچیاں جن کا کوئی ولی نہ ہو ان کا نکاح کرنا (۱۱) اور مال غنیمت کو تقسیم کرنا اور نہ امام کے بغیر جسکو غلبہ حاصل ہو گا وہ سب لے جائیگا اور بھی بہت سارے امور میں جسکو بادشاہ کے بغیر دوسرا آدمی انجام نہیں دے سکتا۔

فان قيل لما يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لان ائمة يودى الى منازعات ومخاضات مضنية الاختلال اموالدين والدنيا كما شاهد في زماننا هذا۔

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ہر خط میں کسی ذی شوکت پر اکتفا کرنا کیوں جائز نہیں ہے اور کہاں سے واجب ہے ایسے شخص کا تقرر جس کیلئے ریاست عام ہو۔ ہم جواب دینگے اس لئے کہ یہ ہو چکا ہے ان منازعات اور جھگڑوں کی جانب جو دین اور دنیا کے امر میں اختلاف کی جانب مضی ہوں گے جیسا کہ ہم اپنے اس زمانہ میں مشاہدہ کرتے ہیں۔

## تشریح

شارح یہاں ایک اعتراض اور اس کا جواب پیش کرتے ہیں سوال یہ ہے کہ ایسے شخص کو ہر نظم میں میں امام بنادیا جائے جسکو وہاں غلبہ ہو اور اسکو شوکت حاصل ہو اور اپنی سیاست سے امور کا منتظم ہو سکے یعنی بخاراکا امام الگ ہو اور عمرقند کا الگ امام ہو وغیرہ، اور یہی کیوں ضروری ہے کہ پورے دارالاسلام کا امام ایک ہو؟

**جواب :-** اگر امام ایک نہیں ہوگا تو ان میں آپس میں جنگیں چلیں گی جیسا کہ ہم اپنے زمانہ کے مسلمان بادشاہوں میں دیکھتے ہیں، جس سے دین و دنیا کے امور میں خلل کا واقع ہونا ظاہر ہے۔

**تنبیہ :-** آج کل تمام مسلمانوں کا ایک آدمی پر اجماع مشکل ہے کہ وہ تمام بلاد اسلام کا امام ہو جائے اور شارح یہ فرماتے ہیں، تو یہاں اصل یہ ہے کہ جہاں دو اماموں کے بغیر کام چل سکتا ہے تو وہاں دو اماموں کے ہاتھوں پر درست نہیں ہے اور اگر وہ شہر اتنے دور دراز ہوں کہ ایک امام دونوں جگہ کا انتظام نہیں کر سکتا تو پھر دو اماموں کی یا بقدر ضرورت اس سے زیادہ کی گنجائش ہے۔ ”ولا یجوز العقد الا ما ملین فوضع ای جانب متضائق الا قطار لا دائبہ الى وقوع الفتنة واختلال النظام اما فی متسعبا ای اما العقد لا ما ملین فوضع متسع الا قطار یحیث لا یسع الواحد تدبیراً فہو محل الاجتہاد لوقوع الخلاف (شرح مواقت ۲۶)۔“ یعنی صاحب مواقت نے اسکو مجتہد فیہ قرار دیا مگر دلائل کی روشنی میں جواز کا بھان

محقق ہے۔

فان قيل فليكتب بذي شوكة له الرياسة العامة اما ما كانا وغير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد التراك فلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا ولكن يختل امر الدين وهو الامر المقصود الا هم والعمدة العظمى۔

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے پس چاہئے کہ اکتفا کر لی جائے کسی ایسے شوکت والے پر جو ریاست عامہ حاصل ہو وہ امام ہو یا غیامام اس لئے کہ معاملہ کا انتظام اس کے ذریعہ حاصل ہو جائیگا جیسا کہ جیسا کہ ترکوں کے عہد میں تو ہم جواب دیتے کہ ہاں کچھ دنیاوی امور میں انتظام حاصل ہو جائیگا لیکن دین کا معاملہ مختل ہو جائیگا حالانکہ یہی مقصود اہم اور عمدہ عظمیٰ ہے۔

## تشریح

معترض کہتا ہے کہ اگر پورے دارالاسلام کا ایک ہی امام ہونا چاہئے تو چلیے ٹھیک ہے مگر یہ کیا ضروری ہے کہ اس کے اندر اوصاف امامت بھی ہوں کہ وہ قریشی ہو عائلی بھی ہو اور اپنا نظام سے واقف بھی ہو وغیرہ وغیرہ، بلکہ اگر کوئی صاحب اقتدار ہو جو پورے دارالاسلام پر اپنا غلبہ حاصل کر کے قابض ہو جائے اور انتظام کرنے لگے تو اس پر اکتفا کر لینی چاہئے خواہ یہ امام ہو کہ نہ ہو جیسا کہ ترکوں کے دور میں ہوا اور انھوں نے سب انتظام

درست کر کے، شارح جواب دیتے ہیں کہ اس صورت میں کچھ دنیاوی نظام تو درست ہو جائیگا مثلاً بیرون اور جرنل اور متنبین کی سرکوبی تو ہو سکے گی لیکن جب وہ شرائط امامت سے متعین نہ ہوگا تو اس کے ہماری کردہ احکام شریعہ نافذ نہ ہوں گے خاص کر جبکہ وہ جاہل ہو تو اس سے امور دینیہ میں اختلال واقع ہوگا حالانکہ دین ہی مقصود اصلی ہے اور دینی چیز ہے جو لائق اعتماد ہے اس لئے اس پر بھی اکتفا درست نہ ہوگا بلکہ امام کا نصب ضروری ہوگا۔

**تنبیہ:**۔ الختمۃ: پسندیدہ چیز، ایسی چیز جو لائق اعتماد ہو۔ اس کا حاصل یہ ہوگا کہ امام اور ہے سلطان اور ہے سلطان سے معاشی نظام کی درستگاری ہوتی ہے اور امام وہ ہوتا ہے جو معاش و معاد دونوں قسم کے امور کا منتظم ہو کہ جو کہ امام اشاعت دین میں بھی کا نائب ہے اور اعلیٰ کلمہ الحق میں نائب رسول ہے تو امام اور سلطان میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوتی۔

**تنبیہ:**۔ ارتکاب، ترک کی جمع ہے، یہ بڑی زبردست قوم ہے جو ترک بن یا فٹ بن نوح کی اولاد ہیں اور یہ قوم بدترین کفار اور مسلمانوں سے سخت عداوت رکھنے والے تھے یہ لوگ چھٹی صدی میں بلاد اسلام پر غالب آ گئے جو مصہم بالہم کا دور تھا انھوں نے اسکو قتل کیا اور مسلمان مردوں اور عورتوں اور بچوں کو قتل کیا اور بتیڑان کا مقصد نوح انسانی کو قتل کرنا اور عالم کو تباہ کرنا تھا ملک و مل کا ارادہ نہ تھا پھر مدت دراز تک بلاد اسلام پر غالب رہے پھر ان کا ایک بادشاہ خازان بن ارغون سلطانہ میں مسلمان ہو گیا اور اس کے متبعین مسلمان ہو گئے پھر انھوں نے اسلام کی خدمت شروع کی، یہاں مصنف کی مراد ارتکاب سے وہ ارتکاب ہیں جو مسلمان ہو گئے تھے اور پھر دارالسلام پر حکومت کی۔

فان قيل فعلم ما ذكره من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيصير الامامة كلهم ويكون ممتنع ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة تنقضي دون دور الامامة بناء على ان الامامة اعم لكن هذا لا اصطلاح ماله مجتهد من القوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون امامتهم۔

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اس تقریر کے مطابق جو ذکر کی گئی ہے کہ خلافت کی مدت تیس سال ہے تو خلفاء راشدین کے بعد کازان امام سے خالی ہو جائیگا پھر ساری امت گمراہ ہوگی اور ان کی موت جاہلیت کی موت کی طرح ہوگی تو ہم کہیں گے کہ یہ بات ماقبل میں گذر چکی ہے کہ مراد خلافت کاملہ ہے اور اگر تبصیر کر لیا جائے تو شاید دور خلافت ختم ہوگا نہ کہ دور امامت بنا کر دے ہوئے اس بات پر کہ امامت عاقبہ ہے

لیکن یہ اصطلاح ایسی ہے جسکو ہم نے قوم (اہلسنت) کی جانب سے نہیں پایا بلکہ ان شیعوں کیطون سے ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ خلیفہ عام ہے اور اسی وجہ سے وہ لوگ ائمہ ثلاثہ کی خلافت کے قائل ہیں امامت کے نہیں۔

**تشریح** معترض کہتا ہے کہ حدیث میں آتا ہے کہ میری امت گمراہی پر جمع نہ ہوگی۔ حالانکہ آپ پہلے فرمایا کہ میں کہ تیس سال تک خلافت رہے گی اس کے بعد خلافت ختم بلکہ ملک و امارت ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ساری امت گنہگار ہوگی کہ نصیب امام کے فریضہ کو ترک کر دیا ہے؟

**جواب** :- شارح فرماتے ہیں کہ اس کے دو جواب ہیں پہلا جواب تو وہی ہے جو اقبل میں گذر چکا ہے کہ تیس سال پر خلافت کا مدغم ہو جانے کی نفیس خلافت ختم ہوگی اور طوق کے افراد میں سے جب تک کوئی فرد باقی ہو تو مطلق کا وجود شمار کیا جاتا ہے لہذا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تیس سال پر جا کر خلافت کا دو ختم ہو جائیگا امامت کا دو ختم نہ ہوگا اور امام کے بعد کے مسلمان مکلف ہیں نہ کہ خلیفہ کے فلا امتثال۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ خلیفہ اور امام میں عمم خصوص مطلق کی نسبت ہوئی کیونکہ امام تو وہ ہے جسکو ریاست عاتقہ حاصل ہو خواہ وہ خلفاء اور رسول کے طریقہ پر ہو یا نہ ہو، اور خلیفہ وہ ہے جسکو ریاست عامہ حاصل ہو اور رسول کے طریقہ پر ہو، تو ہر خلیفہ امام بھی ہو سکتا ہے اور ہر امام کا خلیفہ ہونا ضروری نہیں ہے، اور لغت کے مطابق بھی یہی ہے کہ ہونیکو لغت میں امام اس کو کہتے ہیں جس کی پیروی کی جائے خواہ اچھے طریقہ پر ہو یا برے طریقہ پر۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ ہماری مذکورہ تقریر سے جواب تو ہو گیا مگر ہماری اصطلاح کے مطابق نہیں ہوا کیونکہ خلیفہ کو خاص اور امام کو عام ماننا یہ شیعوں کی اصطلاح ہے اہل سنت اور متکلمین کی اصطلاح نہیں ہے بلکہ یہ شیعہ ہی کی اصطلاح ہے مگر انھوں نے اسکو الٹ دیا ہے اور وہ خلیفہ کو عام اور امام کو خاص مانتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک خلیفہ تو سلطان ہے خواہ وہ عادل ہو یا غی عادل، اور امام وہ ہے جو بارہ اماموں میں سے کوئی ہو اسی وجہ سے وہ لوگ خلفاء ثلاثہ کو خلیفہ مانتے ہیں مگر امام نہیں۔

**تنبیہ** :- درحقیقت شیعوں کے نزدیک خلافت و امامت کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے جس میں دو مادے افتراق کے اور ایک مادہ اجتماع کا ہوتا ہے تو خلفاء ثلاثہ کو وہ خلیفہ مانتے ہیں امام نہیں مانتے یہ پہلا مادہ افتراق ہے اور حضرت علیؑ اور حضرت حسنؑ کو خلیفہ اور امام دونوں مانتے ہیں یہ مادہ اجتماع ہے اور باقی دوسرے اماموں کو امام مانتے ہیں مگر وہ خلیفہ نہیں ہیں، یہ دوسرا مادہ افتراق ہے۔

وَأَمَّا بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ فَالْأَمْرُ مُشْكَلٌ تَرْجِمَہَا اور ہر حال خلفاء عباسیہ کے بعد تو معاملہ مشکل ہے

**تشریح** یعنی آپ کا یہ جواب خلفاء عباسیہ تک تو درست ہے کہ وہ امام ہیں اور امت گنہگار ہونے سے بچ گئی لیکن خلفاء عباسیہ کے بعد جب ترکوں کا دور آیا تو آپ کا یہ ہوگا، انکو تو نہ خلیفہ کہا

جاسکتا ہے نہ امام کیونکہ قریشی ہونا مقصود ہے، تو اب توساری امت گنہگار ہوگی کہ انھوں نے نصیب امام کے فریضہ کو ترک کر دیا؟ تو شارح فرماتے ہیں کہ واقعی اب مسئلہ پیچیدہ ہو گیا اور جواب دینا بھاری ہو گیا۔

**تنبہ:**۔ اسل اعتراض کے دو جواب ہیں (۱) امت اس وقت گنہگار ہوتی جبکہ اپنے اختیار سے نصیب امام کو ترک کرتی اور یہاں جو ترک ہوا اضطرار ہوا ہے اور وعید ترک اختیار پر ہے۔ فلا اشکال (۲) حدیث میں جو ایسا ہے کہ جس نے امام زمانہ کو نہیں جانا تو حدیث میں امام سے مراد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں قدر بڑی۔

ثم یبغیان یكون الامام ظاهرًا ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا يختصيا بمن اعين الناس خوفًا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء ولا منتظر خروجه عند صلاح الزمان والفتاح مواد الشر والفساد والخلال نظام اهل الظلم والعدا۔

## ترجمہ

پھر مناسب یہ ہے کہ امام ظاہر ہوتا کہ اس کی جانب رجوع کیا جاسکے کہ وہ مصالحت کا انتظام کر سکے تاکہ وہ مقصد حاصل ہو جو امام کے تعین کی غرض ہے لوگوں کی نگاہوں سے چھپا ہوا نہ ہو دشمنوں کے خوف سے اور ظالمین کے غلبہ کی وجہ سے اور نہ ایسا ہو کہ جس کے خروج کا انتظار کیا جائے زمانہ کے درست ہوں کے وقت اور شر و فساد کے مادن کے منقطع ہو جائیکے وقت اور اہل ظلم اور اہل فساد کے زوال کے وقت ابھی شارح کی عبارت میں مسئلہ آینوالا ہے کہ شیعہ کے بارہویں امام، امام ہونیکیے باوجود غائب ہیں دشمنوں کے خوف کی وجہ سے چھپ گئے، جب زمانہ کا نظام درست ہو جائیگا اس وقت

## تشریح

ظاہر ہوں گے اور دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے شیعوں کی تردید میں مصنف نے فرمایا ”ثم یبغیان“ یعنی ”کے کھنکھانے والے“، یعنی امام ظاہر ہونا چاہیے تاکہ سب لوگ اس سے نفع اٹھا سکیں۔ یہاں یعنی تجب کے معنی میں ہے جیسا کہ اس کا استعمال بجز تہ ہے۔ ”لیرجع الیک“ تاکہ اس کی جانب رجوع کیا جاسکے۔ یرجع مجہول کا صیغہ ہے ”لا یمضیٰ عن عین الناس“ لوگوں کی نگاہوں سے چھپا ہوا نہ ہو خواہ گھر میں چھپا یا زمین و آسمان میں کہیں اور جگہ اس کا ظہور ضروری ہے۔ بعض نسخوں میں مخفی کے بجائے مخفی ہے۔

خوفًا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء“ دشمنوں کے خوف کی وجہ سے اور سوچے کہ ظالمین کے لئے استیلاء یعنی غلبہ ہے۔ ”ولا منتظر خروجه“ اور نہ ان کے خروج کا انتظار کیا جائے۔ منتظر اسم مفعول کا صیغہ ہے اور خروج اس کا نائب فاعل ہے، بعض حضرات نے اس کو اسم فاعل کا تہذیب قرار دیا ہے اور خروج کو اس کا مفعول بہ ہوئیگی وجہ سے منصوب پڑھا گیا ہے۔ عند صلاح الزمان والفتاح مواد الشر والفساد زمانہ کے درست ہونیکیے وقت اور شر و فساد کے منقطع ہونیکیے وقت۔ مواد مادہ کی جمع ہے بمعنی اصول اور بڑھیں۔

و اغلال نظام اہل الظل و الفساد اور اہل نظم اور اہل عناد کا نظام زائل ہونیکے وقت۔ اغلال بمعنی زائل ہونا مصنف نے ہر جملہ سے شیعہ کی تردید کی ہے۔

لَا كَمَا زَعَمَتِ الشَّيْعَةُ خُصُوصًا الْأَمَامِيَّةُ مِنْهُمْ أَنَّ الْأَمَامَ الْحَقَّ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَى ثَمَرِ ابْنِ الْحَسَنِ ثُمَّ أَخُوهُ الْحُسَيْنِ ثُمَّ ابْنَهُ عَلِيَّ بْنَ الْعَاصِ بْنِ ثَمَرِ ابْنِ مُحَمَّدٍ الْبَاقِرِ ثُمَّ ابْنَهُ جَعْفَرَ الصَّادِقَ ثُمَّ ابْنَهُ مُوسَى الْكَاطِمَ ثُمَّ ابْنَهُ عَلِيَّ الرِّضَا ثُمَّ ابْنَهُ مُحَمَّدَ التَّقِيِّ ثُمَّ ابْنَهُ عَلِيَّ النَّقِيِّ ثُمَّ ابْنَهُ الْحَسَنَ الْعَسْكَرِيَّ ثُمَّ ابْنَهُ مُحَمَّدَ الْقَاسِمَ الْمُنْتَظَرَ الْمَهْدِيَّ۔

## ترجمہ

ایسا نہیں ہے جیسا کہ شیعہ کا گمان ہے خصوصاً ان میں سے امامیہ کا کہ امام برحق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت علیؑ ہیں پھر ان کے بیٹے حسن ہیں پھر ان کے بھائی حسینؑ پھر ان کے بیٹے علیؑ زین العابدینؑ پھر ان کے بیٹے محمد باقرؑ پھر ان کے بیٹے جعفر صادقؑ پھر ان کے بیٹے موسیٰ کاظمؑ پھر ان کے بیٹے علی رضاؑ پھر ان کے بیٹے محمد تقیؑ پھر ان کے بیٹے علی نقیؑ پھر ان کے بیٹے حسن عسکریؑ پھر ان کے بیٹے محمد القاسمؑ جن کا انتظار کیا جا رہا ہے جو مہدی ہیں۔

## تشریح

یہاں سے شارح شیعہ کے ایک مخصوص فرقہ امامیہ کی تردید کرنا چاہتے ہیں جن کا عقیدہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت علیؑ خلیفہ ہیں پھر ان کی اولاد میں سے اس ترتیب کے مطابق جو کتاب میں مذکور ہے اور دسویں مہدی ہیں جو غائب ہو گئے جو بعد میں نکلیں گے اور زمانہ کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے جس کی تفصیل یہ ہے نمبر حضرت علیؑ جبکہ تفصیلی حالات دیکھنے کیلئے ملاحظہ ہو تاریخ الخلفاء ص ۱۶۶۔ نمبر حسن ابن علیؑ جنہوں نے خلافت حضرت معاویہؓ کے حوالہ کر دی تھی حالانکہ ان کے ساتھ لشکر عظیم موجود تھا مشہور ہے کہ انہی بیوی جو رہت اشعث نے انکو زہر دیا تھا ۳۹ھ یا ۴۰ھ میں وفات ہوئی جبکہ ان کی عمر ۴۴ سال کی تھی اور جنت البقیع میں مدفون ہوئے۔ نمبر حسین بن علیؑ جو ۶۱ھ میں میدان کربلا میں شہید کئے گئے، ۵۶ سال اور کچھ ماہ کی عمر ہوئی تھی۔ تفصیلی حالات کتب تاریخ میں موجود ہیں۔

۵۷ھ امام زین العابدینؑ تابعی ہیں جن کا نام علی اصغر ہے ۹۲ھ یا ۹۳ھ میں وفات ہوئی۔ نمبر محمد الباقرؑ زین العابدینؑ، علم کو سمجھاڑنے یعنی اس کے اسرار کو پہچاننے کی وجہ سے ان کا لقب باقرؑ یا ۴۴ھ یا ۴۵ھ میں وفات ہوئی۔ نمبر جعفر صادقؑ ابن محمد الباقرؑ، محدث اور فقیہ ہیں، مدینہ میں ۸۰ھ میں ولادت ہوئی اور مدینہ میں ۱۲۰ھ میں وفات ہوئی۔ نمبر موسیٰ کاظمؑ ابن جعفر صادقؑ، عجمہ پینے کے عادی تھے اسوجہ سے لقب کاظمؑ، نورا لا بہار میں ہے کہ ۱۲۸ھ میں وفات ہوئی۔ نمبر علی رضاؑ ابن موسیٰ کاظمؑ متوفی ۲۰۳ھ و قبل غیر ذلک۔ نمبر محمد تقیؑ متوفی ۲۲۰ھ۔ نمبر علی نقیؑ متوفی ۲۵۳ھ۔ نمبر حسن عسکریؑ متوفی

۲۶۰ھ - نمبر ۱۲۱۲ عمر ابو القاسم، اسکو شارح نے محمد القاسم کہا ہے مگر صحیح ابو القاسم ہے یہی وہ ہیں جو امام غائب ہیں شیعہ کا خیال ہے کہ یہ ۲۶۶ھ میں ایک سرداب (تہ خانہ) میں چھپ گئے شیعہ آج تک وہاں جمع ہوتے ہیں اور انکو پکارتے ہیں اور اپنے اموال نفیسہ وہاں لے جاتے ہیں۔

وَقَدْ اخْتَفَوْا خَوْفًا مِنْ اَعْدَائِهِمْ وَسَيَظْهَرُ فِي مَلَأِ الدُّنْيَا قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مَلَئَتْ جَوْثًا وَظُلْمًا وَلَا امْتِنَاعَ فِي طَوْلِ عُمُرِهِ وَامْتِدَادِ اَيَّامِ حَيَاتِهِ، كَعِيسَى وَالْخَضِرِ وَغَيْرِهِمَا۔

## ترجمہ

اور تحقیق کہ وہ چھپ گئے اپنے دشمنوں کے خوف سے اور غفریب ظاہر ہوں گے تو دنیا کو عدل وانصاف سے بھر دیں گے جیسا کہ دنیا چور اور ظلم سے بھری ہوئی تھی اور انکی عمر کے لمبا ہونے اور ان کی حیات کے ایام کے ممد ہونے میں کوئی امتناع نہیں ہے جیسا کہ حضرت عیسیٰ اور خضر اور ان کے غیر ہیں۔  
تشریح یعنی وہ بعد میں نکلیں گے اور پھر دنیا کو عدل وانصاف سے بھر دینگے یہی بات کہ ان کی عمر اتنی لمبی کیسی؟ تو یہ کوئی اعتراض کی بات نہیں جیسے حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور خضر کی عمر لمبی ہے اس میں کوئی امتناع نہیں ہے ایسے ہی یہاں۔

## تنبیہات

:- تنبیہ :- حضرت عیسیٰ علیہ السلام زندہ آسمان پر اٹھائے گئے پھر دوبارہ زمین پر تشریف لائیں گے۔ قادیانی فرقہ کہتا ہے کہ ان کا انتقال ہو گیا یا ان کو قتل کر دیا گیا، یہ نفی صریحہ کا انکار ہے جو کفر ہے، بہر حال قادیان کا دہقان تو بنی بننے سے رہا۔ (ان تفصیل مقام آخر۔  
تنبیہ :- حضرت خضر کو بعض حضرات نے بنی کہا اور بعض نے کہا ہے کہ ولی ہیں بنی نہیں ہیں۔

وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة منه وجود الامام وان خوفه من الانعذار لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في حق ابا شاذان الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد الزمان واختلاف الاراء واستيلاء الظلمة احتياجا للناس الى الامام اشد وانقيا دهم لئلا يسهل۔

## ترجمہ

اور تو واقف ہے کہ امام کا چھپنا اور اس کا نہ ہونا برابر ہے ان اعتراض کے حصول کے سلسلہ میں جو امام کے وجود سے مطلوب ہیں اور (آپ واقف ہیں) کہ اس کا دشمنوں سے خوف کرنا چھپنے کو واجب نہیں کرتا اس طریقہ پر کہ نہ پایا جائے اس سے مگر نام بلکہ زیادہ سے زیادہ (خوف) امامت کا دعویٰ

چھپانے کو واجب کرتا جیسا کہ ان کے آثار کے حق میں ہوا جو لوگوں کے سامنے ظاہر رہتے تھے اور امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے اور نیز زمان کے فساد کے وقت اور آثار کے مختلف ہونیکے وقت اور ظالمین کے غلبہ کے وقت لوگوں کی استیاج امام کی جانب زیادہ سخت ہے اور لوگوں کا امام کی تابعداری کیلئے زیادہ سہل ہے۔

### تشریح

شرح فرماتے ہیں کہ شیخ کا یہ گمان باطل ہے کیونکہ جب امام چھپ کر بیٹھ گیا تو اس سے لوگوں کو فائدہ کیا ہوا امام کا مقصد اصلی کچھ اور ہے اور رہائش کا یہ کہنا کہ وہ دشمنوں کے خوف کیوجہ سے چھپ گئے تو یہ بھی غلط ہے کیوں؟ اس لئے کہ دشمنوں کا خوف تو ان کے آثار کو بھی متاثر کر چھپے نہیں بلکہ امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے نیز ان کے قول کے باطل ہونیکے وجہ یہ بھی ہے کہ جس وقت اہل زمانہ میں فساد پھیلا ہوا ہوا اور ظالمین کا تسلط ہو اور آثار کا اختلاف ہو ایسے وقت میں چھپنے کی ضرورت نہیں بلکہ ایسے ہی وقت امام کی زیادہ ضرورت ہے تاکہ مفاہد کا سد باب ہو سکے اور ایسے وقت میں لوگ چونکہ پریشان ہیں تابعدار جلدی ہو جائیں گے جیسے ایسے وقت میں لوگوں نے ضحاک کے ظلم و ستم سے بچنے کیلئے افریدون پر اتفاق کر لیا تھا۔

**تنبیہ:**۔ الزمان سے مراد اہل زمان ہیں ورنہ دہر کو برا بھلا کہنے کی ممانعت وارد ہوتی ہے حدیث میں ہے لانسبوا فان الله يوالى دهر۔ رواہ البخاری و مسلم اور بعض حضرات نے کہا دہر سار الہیہ میں سے ہے اس لئے دہر کو گالی دینے کی ممانعت فرمائی گئی اور بعض حضرات نے کہ لوگ حوادث کو دہر کی جانب منسوب کرتے تھے، اور اس کی مذمت کرتے تھے تو ان کو منع کیا گیا کیونکہ حوادث کا بھیجہ والا اللہ ہے، تو پہلے تول کے اعتبار سے یہی لفظ دہر کے ساتھ خاص ہوگی اور قول ثانی کے اعتبار سے دہر در زمان دونوں کو عام ہوگا احتیاط اس میں۔ ہے کہ دونوں کا ترک ہونہ دہر کی مذمت ہو اور نہ زمانہ کی۔

وکیون من قریش ولا یجوز من غیرہم ولا یختص ببنی ہاشم وادلا دعوایہ یعنی بشرط ان یکون الامام قریشیا لقلوبہ علیہ السلام الائتہ من قریش وھذا وان کان خبر اولادہ لکن لما رواہ ابو بکرؓ وحمادؓ، علی الانصار ولم یکنوا احد فصار جمعاً علیہ ولم یخالف فیہ الا الخوارج وبعض المعتزلہ ولا یشرط ان یکون ہاشمیا او علویا لما ثبت بالذلال من خلافتہ ابی بکر وعمر وعثمانؓ مع انہم لم یکنوا من بنی ہاشم وان کانوا من قریش

### ترجمہ

اور امام قریش میں سے ہوگا اور ان کے غیر میں سے ہونا جائز نہیں ہے بنو ہاشم اور اولاد علیؑ کے ساتھ یعنی یہ بشرط ہے کہ امام قریشی ہو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان الائمۃ من قریش کیوجہ سے اگر یہ حدیث اگرچہ خبر واحد ہے لیکن جب روایت کیا اس کو ابو بکر نے دلیل پکڑتے ہوئے اس سے انفہار کے خلاف اور کسی نے اس کا انکار نہیں کیا تو یہ خبر ایسی ہوگئی جس پر اجماع ہو گیا اور خوارج اور بعض



معتزلہ کے علاوہ کسی نے اس میں مخالفت نہیں کی اور شرط نہیں یہ کہ امام بائنی یا علوی ہو اس وجہ سے کہ دلائل سے ابوبکرؓ اور عثمانؓ کی خلافت ثابت ہے باؤدیکہ یہ ہونا شتم میں ہے نہیں تھے اگرچہ قریش ہوں۔

## تشریح

یعنی امام کا قریش ہونا شرط ہے بائنی یا علوی ہونا شرط نہیں۔ اگر یہ شرط ہوتی تو خلفائہ ثلاثہ خلیفہ نہ ہوتے حالانکہ امت کا انکی خلافت پر افساق ہے لہذا معلوم ہوگا کہ بائنی اور علوی ہونا شرط نہیں البتہ قریش ہونا شرط ہے تو خلفائہ ثلاثہ بائنی نہیں مگر قریش ہیں جیسا کہ شارح سب کا شجرہ نسب پیش کرینگے اور بتائیں گے کہ خلفاء اربعہ کا نسب آنحضرت کے نسب ملتا ہے کسی کا کہیں اور کسی کا کہیں لیکن ملتا ہے خاندان قریش میں۔

## سوال

:- یہ روایت "للمختار بن قریب" تو خبر واحد ہے؟

## جواب

:- شارح نے کہا کہ اگرچہ خبر واحد ہے مگر اس پر تمام صحابہ کا اجماع ثابت ہے تو پھر اس سے استدلال درست ہوگا اور یہی وجہ ہے کہ ساری امت اجماع کو ماننی ہے علاوہ خوارج اور بعض معتزلہ کے انکا خیال ہے کہ امامت کے لئے قریش ہونا شرط نہیں جسکے دلائل ابھی عرض کئے جائیں گے۔

## تنبیہ

:- شارح نے اس حدیث کو خبر واحد کہا حالانکہ یہ خبر متواتر ہے اسکو چالیس صحابہ روایت کرناوالے ہیں اور اگر اسکو خبر واحد تسلیم کر لیا جائے تو مسئلہ امامت ذویع دین میں سے ہے اعتقادات میں سے نہیں ہے اور یہ بات ثابت شدہ ہے کہ خبر واحد پر جب وہ مقدون بشرائط الصحت ہو عمل واجب ہے۔ یہ جواب تو اس صورت میں ہے جبکہ اسکو خبر واحد مان لیا جائے۔ مگر انصاف یہ ہے کہ یہ خبر متواتر ہے اور خبر مشہور ہے کم ہونکی تو کوئی وجہ نہیں ہے۔

## تنبیہ

:- خوارج کا استدلال یہ ہے کہ حدیث میں ہے کہ اگر تمہارا سر داسکی جستی غلام کو بھی بنا دیا جائے اسکی اطاعت کرو۔ اس حدیث سے معلوم ہوگا کہ امام کا قریش ہونا شرط نہیں ہے؟

## جواب

:- یہ حدیث اس وقت میں ہے جبکہ کسی عبد جستی کو کسی سہ یا سہ سالار بنا دیا جائے تو اسکی اطاعت کرو پھر اس پر تو اجماع امت ہے کہ غلام امام نہیں ہو سکتا، تو معلوم ہوگا کہ یا تو حدیث کا محل وہ ہے جو ہم نے عرض کیا یا اس کا مقصد فقط امام کی اطاعت پر بطور مبالغہ کے ابھارنا مقصود ہے تاکہ دونوں روایتوں میں تطبیق ہو سکے ورنہ پہلی روایت کا کیا جواب ہوگا

فان قریش اسم لا و لا نضی بن کنانہ و ہاشم ہوا ابو عبد المطلب جد رسول اللہ ﷺ

## ترجمہ

پس قریش نضر بن کنانہ کی اولاد کا نام ہے اور ہاشم عبد المطلب کے باپ ہیں وہ عبد المطلب جو رسول اللہ ﷺ صلی اللہ علیہ وسلم کے دادا ہیں۔

## تشریح

جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ قریش کہتے ہیں نضر بن کنانہ کی اولاد کو۔ خلفائہ ثلاثہ اور آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم اور حضرت علی سب نضر ابن کنانہ کی اولاد میں ہیں تو معلوم ہوا کہ سب قریش ہیں۔ اب شارح سب کا شجرہ نسب پیش کرتے ہیں۔

فان، محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف ابن قصی بن كلاب بن مرۃ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکۃ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلویۃ والعباسیۃ من ہاشم لان العباس وابا طالب ابن عبد المطلب۔

### ترجمہ

پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم محمد بن عبد اللہ کے بیٹے ہیں وہ عبد المطلب کے بیٹے وہ ہاشم کے بیٹے وہ عبد مناف کے بیٹے وہ قصی کے بیٹے وہ کلاب کے بیٹے وہ کعب کے بیٹے وہ لوی کے بیٹے وہ غالب کے بیٹے وہ فہر کے بیٹے وہ مالک کے بیٹے وہ نضر کے بیٹے وہ کنانہ کے بیٹے وہ خزیمہ کے بیٹے وہ مدرکۃ کے بیٹے وہ الیاس کے بیٹے وہ مضر کے بیٹے وہ نزار کے بیٹے وہ معد بن عدنان کے بیٹے، تو علوی اور عباسی ہاشم کی اولاد میں سے ہیں اس لئے کہ کہ عباس اور ابو طالب دونوں عبد المطلب کے بیٹے ہیں۔

### تشریح

حضرت کا نسب نامہ عدنان تک شارح نے آپ کے سامنے پیش کر دیا اور پھر کہا کہ علیہ اور عباسیہ کا شجرہ نسب آنحضرت سے عبد المطلب پر مل جاتا ہے اور عبد المطلب ہاشم کے بیٹے ہیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور علیہ اور عباسیہ ہاشمی ہیں اور خلفائے ثلاثہ کا کہاں ملتا ہے تو فرماتے ہیں۔

وابوبکر قریش لانہ ابن ابی قحافة عثمان بن عامر بن عمر بن تیم بن مرۃ بن کعب بن لوی

### ترجمہ

اور ابو بکر قریشی ہیں اس لئے کہ وہ ابو قحافة عثمان کے بیٹے ہیں جو عامر کے بیٹے ہیں وہ عمر کے اور وہ تیم کے اور وہ مرہ کے اور وہ کعب کے اور وہ لوی کے۔

### تشریح

معلوم ہوا کہ ابو بکر صدیق کا شجرہ نسب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرہ پر جا کر مل جاتا ہے کما ہو ظاہر۔

وکن عمرو لانہ ابن الخطاب بن نفیل بن عبد العزی بن رباح بن عبد اللہ بن قریظ بن رباح ابن عدی بن کعب وکن عثمان لانہ ابن عفان ابن ابی العاص بن امیۃ بن عبد شمس ابن عبد مناف

## ترجمہ

اور ایسے ہی حضرت عمرؓ ہیں اسلئے کہ وہ خطاب کے بیٹے ہیں وہ نفیل کے بیٹے وہ عبدالعزیٰ کے بیٹے وہ یاح کے بیٹے وہ عبداللہ کے بیٹے وہ قرط کے بیٹے وہ زراح کے بیٹے وہ عدی کے بیٹے وہ کعب کے بیٹے ہیں اسلئے کہ وہ عفان کے بیٹے وہ ابوالعاص کے بیٹے وہ امیہ کے بیٹے وہ عبدمناف کے بیٹے ہیں۔

## تشریح

مطلب یہ ہوا کہ ابوجبر صدیقؓ کا شجرہ نسب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرہ پر مل گیا اور حضرت عمرؓ کا کعب پر مل گیا اور حضرت عثمانؓ کا عبدمناف پر مل گیا اور یہ سب نضر بن کنانہ کی اولاد ہیں اور انہیں کی اولاد کو قریش کہا جاتا ہے معلوم ہوا کہ خلفائے ثلاثہ قریش ہیں مگر ہاشمی نہیں۔ لہذا معلوم ہوا کہ امامت کیلئے قریش ہونا شرط ہے نہ کہ ہاشمی ہونا۔

و کذا عثمان بن عفان بن ابی العاص بن امیہ بن عبد شمس بن عبد مناف۔

## ترجمہ

اور ایسے ہی عثمانؓ ہیں اسلئے کہ وہ عفان کے بیٹے ہیں جو ابوالعاص کے بیٹے ہیں (وہ ابوالعاص) جو امیہ کے بیٹے ہیں وہ عبد شمس کے بیٹے ہیں وہ عبدمناف کے بیٹے ہیں۔

## تشریح

خلاصہ کلام عبدمناف پر حاکم آنحضرتؐ کا شجرہ حضرت عثمانؓ سے مل جاتا ہے۔ والبسط فی المطولات۔

ولا يشترط في الامام ان يكون معصوماً لما مر من الدليل على امامة ابي بكر مع عدم القطع بعصمته، وايضاً لا يشترط هو المحتاج الى الدليل وامام في عدم الاشتراط فيكون في عدم دليل الاشتراط۔

## ترجمہ

اور امام کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے جو اس دلیل کے جو ابوبکرؓ کی امامت پر گزر چکی ہے ان کی عصمت کے قطعی نہ ہونیکے باوجود اور اشتراط دلیل کا محتاج ہے اور بہر حال عدم اشتراط میں تو دلیل اشتراط کا نہ ہونا کافی ہے۔

## تشریح

شاید چونکہ امام کی عصمت کو شرط قرار دیتے ہیں اسلئے انکی تردید کی وجہ سے مصنفؒ نے فرمایا کہ امام کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے اس پر شارح کہتے ہیں کہ دیکھئے حضرت ابوجبر صدیقؓ کی خلافت و امامت دلائل صحیحہ سے ثابت ہے مگر کسی دلیل قطعی سے انکی عصمت ثابت نہیں ہے اگرچہ وہ روئے زمین پر سنے والے لوگوں میں انبیاء کو چھوڑ کر سب افضل ہیں۔

سوال :- امامت کیلئے عصمت شرط نہیں اس کی دلیل کیا ہے ؟

**جواب :-** اگر عصمت کو شرط قرار دیا جائے تو اس کیلئے دلیل کی حاجت ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ عصمت شرط نہیں اسکے لئے کسی دلیل کی حاجت نہیں شرط عصمت کا منقول نہ ہونا ہی عدم اشتراط عصمت کی دلیل ہے۔

وایضاً الاشتراط اخبرے شائع ہے اسی مضمون کو بیان کیا ہے

**تنبیہ (۱) :-** شیعوں نے امام کے اندر عصمت کی شرط لگائی ہے جس سے ان کا مقصود خلفائے ثلاثہ کی امامت کا انکار ہے مگر اجماع امت انکی تردید کے لئے کافی ہے اور اسیوں نے خلفائے ثلاثہ یا دیگر صحابہ کے متعلق جو برائیاں اور عیوب شام کرائے ہیں ان میں اکثر موضوعات ہیں اور بعض خطا اجتہادی پر محمول ہیں۔ صاحب نیراس نے ان کے سوا اعتراض نقل کئے ہیں اور سب کا جواب دیا ہے۔

**تنبیہ (۲) :-** عصمت کی دو تحریف علماء سے منقول ہیں (۱) اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر گناہ کا خلق نہ فرمائے تو اس تحریف سے معصوم وہ ہوگا جس میں گناہ کا خلق نہ ہو۔ اور غیر معصوم وہ ہوگا جس میں گناہ کا خلق ہو تو اب غیر معصوم بداعتہ مذہب (گنہگار) کے مساوی ہو گیا (۲) عصمت ایسا ملک ہے جو انسانوں کو معاصی کے ارتکاب سے روک دیتا ہے پہلی تحریف اشاعرہ کے اصول کے مطابق ہے اور دوسری اصول فلاسفر پر مبنی ہے مگر اہلسنت کے اصول کے مطابق یہ تحریف جا سکتی ہے: **الخصمة ملكة نفسانية يخلقها الله سبحانه في العبد فتكون سبباً عادياً لعدم خلق الذنب فيه** تو اس تحریف کے اعتبار سے غیر معصوم کا مذہب ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ ممکن ہے کہ کسی شخص میں یہ ملک نہ ہو لیکن اس کے باوجود خیر کسی سبب کے محض حفاظت خداوندی کو جو ہے اس سے گناہ کا صدور نہ ہو ورنہ پہلی تحریف کے اعتبار سے غیر معصوم کا مذہب ہونا لازم آئے گا۔ مگر یہ حال تحریف ثانی کے اعتبار سے حضرت ابوبکرؓ کو غیر معصوم کہنے میں کچھ قباحت نہیں ورنہ پہلی تحریف کے اعتبار سے اگر ان کو غیر معصوم کہا جائے تو یہ شان صدیقی میں ایک لطیف گالی نکل جس سے ان کی شان اعلیٰ وارفع ہے۔ تو احتیاطاً وہی طریقہ نسب ہے جو شارح نے اختیار کیا ہے یعنی انکی عصمت قطعی نہیں ہے تاکہ مطلقاً غیر معصوم کہنے میں اثبات ذنب کا ایہام نہ ہو۔ لہذا جن حضرات نے تحریف اول کے اعتبار سے حضرت ابوبکرؓ کو غیر معصوم کہہ کر مذہب ثابت کیا ہے۔ یہ خط محض ہے میں نے اپنی ایک پرانی لغت میں ایک شعر کہا تھا جو لغت کا مقطع ہے۔

لشعر

معصوم نہیں لیکن محفوظ صحابہ ہیں یوسف کا عقیدہ ہے معصوم پیغمبر ہیں

یہ شعر اسی تحقیق کی روشنی میں ہے ورنہ جب ہم سنیہ صدیقی اور فاروقی پر نظر ڈالتے ہیں تو اگرچہ قطیعت کے ساتھ ان کی عصمت قطعی کا فیصلہ کرنے سے بھی ہم قاصر ہیں اسی کے ساتھ ساتھ ان کی سیرت کو سیرت رسالت کا پر تو منظر پاتے ہیں کوئی ایسی جگہ ان کی اسلامی زندگی میں ایسی نہیں مل پاتی جس پر انکی رکھ کر ذنب کا حکم جاری کر دیا جائے اسلئے یہ مقام بہت سنجیدگی کے ساتھ سوچنے کا ہے تاکہ خطبے سے حفاظت ہو سکے۔

واحتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدى الفاعلين وغيل المعصوم ظالم فلا ينال عهدى الملامة

## ترجمہ

اور استدلال کیا ہے مخالف نے اللہ تعالیٰ کے فرمان "لا ینال عہدی الظالمین" سے اور غیر معصوم ظالم ہے تو اس کو عہد امانت نہیں پہنچے گا۔

## تشریح

شیعہ نے اس آیت سے استدلال کیا ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ میرا عہد و قرآن ظالمین کو حاصل نہیں ہوگا اور غیر معصوم ظالم ہے لہذا معلوم ہوا کہ غیر معصوم امام نہیں ہو سکتا، گویا کہ شدید سے دلیل کی ترتیب ایسے رکھی ہے "غیر المعصوم ظالم، صغریٰ۔ وکل ظالم لا ینال عہد الامۃ کبریٰ، فی غیر المعصوم لا ینال عہد الامۃ۔ اور اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ بہتاری صغریٰ غلط ہے جیسا کہ ابھی ہم تفصیل سے عرض کر چکے ہیں غیر معصوم کا مذہب ہونا بھی لازم نہیں ہے جتنیکہ ظالم، دوسری بات یہ ہے کہ آیت میں امام سے مراد نبی ہے۔ قد بزر۔

وَالْجَوَابُ الْمَنْعُ فَإِنَّ الظَّالِمَ مِنْ أَرْكَانِ مَعْصِيَةِ مَسْقُطَةٍ لِّلْعَدِّ التَّمَعُّدِ مَعْدَمُ التَّوْبَةِ وَلاَصْلَاحُ  
فَعِنِ الْمَعْصُومِ لَا يَلِيزُ أَنْ يَكُونَ ظَالِمًا۔

## ترجمہ

اور جواب منع ہے (یعنی صغریٰ کا انکار ہے) اس لئے کہ ظالم تو وہ ہے جو ایسی گناہ کا ارتکاب کرے جو عدالت کو ساقط کر نیوالی ہو تو یہ اور اصلاح کے نہ ہونیکے ساتھ تو غیر معصوم لازم نہیں ہے کہ وہ ظالم ہو

## تشریح

یہ شارح نے اس کے استدلال کا جواب دیا ہے جس کا حاصل صغریٰ کا انکار ہے بھرنیہ غلط ہوگا کیونکہ ظالم تو اس کو کہتے ہیں جو ایسا گناہ کرے جس سے اس کا عادل ہونا ساقط ہو جائے اور بھر وہ نہ توبہ کرے اور نہ عمل صالح سے اس کا تدارک کرے تو غیر معصوم کے لئے ظالم ہونا ضروری نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ غیر معصوم سے گناہ کا صدور ہو جائے لیکن وہ توبہ کر کے اعمال صالحہ کے ذریعہ اس کا تدارک کر دے تو وہ معصوم بھی نہ ہوا اور ظالم بھی ہوا مگر یہ جواب عصمت کی پہلی تعریف کے اعتبار سے ہے، اور اگر دوسری تعریف سامنے رکھی جائے تو جواب بالکل ظاہر ہے (کہا مر) دیگر جوابات یہ ہیں کہ ظالم سے مراد کافر ہے یا عہد سے مراد عہد نبوت ہے

وَحَقِيقَةُ الْعَصْمَةِ أَنَّ لَا يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْعَبْدِ الذَّنْبَ مَعَ بَقَاءِ قُدْرَتِهِ وَاخْتِيَارِهِ وَهَذَا  
مَعْنَى قَوْلِهِمْ لَطْفًا مِنْ اللَّهِ تَعَالَى بِمَحْمَلِ عِلْمِ فِعْلِ الْخِيَانِ وَيُزَجِّجُهُ عَنِ الشَّرِّ مَعَ بَقَاءِ  
الْاخْتِيَارِ حَقِيقَةً لِلْإِبْتِلَاءِ وَلِهَذَا قَالَ الشَّيْخُ أَبُو مَنْصُورٍ الْمَازَنْدَرَانِيُّ تَرْيِدِي الْعَصْمَةَ لَا تَزِيلُ الْمَعْنَى

## ترجمہ

اور عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر اس کی قدرت و اختیار کی بقا کے ساتھ ساتھ گناہ کا خلق نہ فرمائے اور معتزلہ کے اس قول کے یہی معنی ہیں کہ ملکہ اللہ کی جانب سے ایک لطف ہے جو اس کو اچھے کام کرنے پر ابھارتا ہے اور برے کام سے اس کو روکتا ہے اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ

ساتھ ابتلا کو ثابت کر نیکی عرض سے اور اسی وجہ سے شیخ ابو منصور مائتیدی نے فرمایا کہ عصمت محنت  
درمختار کو زائل نہیں کرتی۔

**تشریح** عصمت کی تعریف ہم تفصیل سے عرض کر چکے ہیں شارح کا مقصد ان تعریفات کو نقل کرنے سے یہ  
ہے کہ عصمت منافی اختیار نہیں ہے یعنی معصوم کے اندر گناہ کا خلق نہیں ہوگا مگر معصوم کو گناہ  
پر قدرت اور اختیار ہے ورنہ اگر اختیار و قدرت مسلوب ہو جائے تو اسکو مکلف بنانا اور اس کو ثواب دینا باطل  
ہو جائے کیونکہ مدار تکلیف اور مدار ثواب اختیار ہے اور قدرت و اختیار سے اجماعاً کام کر لے لے تو اس تعریف  
سے پھر دوسری معتزلہ کی تعریف سے پھر شیخ ابو منصور مائتیدی کے قول سے شارح یہی ثابت کرنا چاہتے ہیں  
کہ عصمت بقا قدرت و اختیار کے منافی نہیں ہے۔

وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية نفس الشخص وفي بدنه يمتنع بسببها  
صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعاً عما صح تكليفه بترك الذنب فلما كان متباطلاً

**ترجمہ** اور اس تقریر سے ظاہر ہو جاتا ہے فساد اس کے قول کا جس نے کہا کہ عصمت انسان کے نفس یا  
اس کے بدن میں ایک خاصیت ہے جس کے سبب اس سے گناہ کا صدور متنع ہو جاتا ہے  
یہ تعریف کیسے صحیح ہو سکتی ہے اور اگر ذنب (گناہ) متنع ہوتا تو اسکو ترک گناہ کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا اور  
اسکو ترک گناہ پر ثواب دیا جاتا۔

**تشریح** بعض شیعہ سے عصمت کی یہ تعریف منقول ہے کہ عصمت نفس انسانی میں ایک ایسی خاصیت ہے  
جس کے سبب گناہ کا صدور نہ ہو سکے۔ مگر یہ تعریف غلط ہے اور ہماری تقریر سابق سے  
اس تعریف کا بطلان و فساد ظاہر ہے اور یہ تعریف کیونکر صحیح ہو سکتی ہے کیونکہ اگر عصمت کی یہی تعریف ہوگی تو پھر  
تو ائمہ بقول شیعہ معصوم ہیں مگر ساتھ ہی مکلف اور مشاب بھی ہیں لیکن تکلیف کے لئے اور ایسے ہی ثواب  
کے استحقاق کے لئے قدرت و اختیار کا ہونا ضروری ہے معلوم ہوگا کہ یہ تعریف غلط ہے۔

**تنبہ** :- یہ شیعوں کو لازمی جواب دیا گیا ہے جو حسن و قبح کو عقلی قرار دیتے ہیں اور ہمارے نزدیک اللہ کی جانب  
سے کوئی قبح ممکن نہیں ہے لہذا بغیر قدرت کے تکلیف ممکن ہے۔ فتر۔

وَلَا أَنْ يَكُونَ أَفْضَلُ مِنْ أَهْلِ زَمَانِهِ لِأَنَّ الْمَسَاوِي فِي الْفَضِيلَةِ بَلِ الْمَفْضُولُ الْأَقْلُ  
عَلَمًا وَعَمَلًا دِمَاكَ أَنْ أَعْرِفَ بِمَصَالِحِ الْأَسَامَةِ وَمَفَاسِدِهَا وَأَقْدَرُ عَلَى الْقِيَامِ  
بِمَوَاجِبِهَا خُصُوصًا إِذَا كَانَ نَصِبُ الْمَفْضُولِ أَدْفَعُ لِلشَّرِّ وَالْجِدُّ عَنْ أَثَارَةِ الْفِتْنَةِ

وَلِهَذَا جَعَلَ عِمْرَ الْأَمَامَةِ شُورَى بَيْنِ السِّتَةِ مَعَ الْقَطْعِ بَانَ بَعْضُهُمْ أَفْضَلُ مِنْ بَعْضٍ

## ترجمہ

اور یہ شرط نہیں ہے کہ امام اپنے اہل زمانہ سے افضل ہوا ہے کہ جو فضیلت میں مساوی ہو بلکہ جو مفضول ہو علم و عمل کے اعتبار کم ہو، ایسا اوقات وہی مصالح امامت اور اس کے مفاسد کو زیادہ پہچاننے والا ہے اور موجب امامت کے انتظام پر زیادہ قادر ہو تا ہے خصوصاً جبکہ مفضول کا تعین شرک و در کرنے والا اور فتنہ کو ابھارنے سے زیادہ دور کرنا والا ہو اور اسی وجہ سے حضرت عمرؓ نے امامت کو شوری کے طریقہ پر چھ افراد کے درمیان کر دیا تھا اس بات کے قطعی ہونیکے باوجود کہ ان میں سے بعض بعض سے افضل تھے۔

## تشریح

ثانیہ چونکہ خلفاء ثلاثہ کی امامت کے قائل نہیں اس وجہ سے انھوں نے کہا کہ امام کا افضل اہل زمانہ ہونا ضروری ہے کیونکہ مفضول کو امام بنانا عقلاً بھی قبیح ہے جس کا اللہ سے صدور نہیں ہوگا اور نیز انھوں نے کہا کہ اگر استاذ اپنے شاگردوں میں سے کسی ایسے بچہ کو اپنا نائب بنا دے جو ان میں اعلیٰ نہ ہو تو یہ سفاهت ہے ؟

شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص علم و عمل میں کمال رکھتا ہے بکثرت عبادت کرتا ہے لیکن اس کو انتظامی امور میں کوئی مہارت نہیں ہوتی اور نہ والا سلام کی سرحدوں کی حفاظت کی اس میں لیاقت ہوتی مگر دوسرا شخص اگرچہ علم و عمل میں کمال نہیں رکھتا ہے مگر خلافت امامت کے امور میں مہارت تامہ رکھتا ہے امامت کے مصالح و مفاسد پر نظر رکھتا ہے امور انتظامیہ کے نشیب و فراز سے واقف ہے تو یہاں اسی مفضول کا انتخاب مناسب ہوگا تاکہ امامت کا جو مقصود ہے وہ حاصل ہو سکے اور اگر افضل کے تعین میں شرک کا اندیشہ اور فتنہ کا احتمال ہو تو ایسی صورت میں فتنہ کو روکنے کے لئے مفضول کا تعین مناسب ہوگا لہذا معلوم ہوا کہ امامت کیلئے افضلیت شرط ہوتی تو حضرت عمرؓ باب امامت میں چھ نفری کمیٹی قائم نہ فرماتے بلکہ ان میں سے افضل کا تعین فرما دیتے کیونکہ کھلی ہوئی بات ہے کہ ان میں حضرت عثمانؓ سے افضل تھے پھر حضرت علیؓ حضرت فاروقؓ کا یہ طریقہ عمل بتاتا ہے کہ امام کے لئے اپنے اہل زمانہ سے افضل ہونا شرط نہیں۔

**تنبیہ :-** موجب کی جمع ہے یعنی خلافت کا مقتضار آوردہ عدل اور حفظ ثنور اور حدود اسلام کا نفاذ وغیرہ ہے۔ اشارۃً باب افعال کا مصدر ہے بمعنی بھڑکانا، برا بھلا نہ کرنا۔

فان قيل كيف يصح جعل الامامة شورى بين الستة مع ان المايحوز نصب امامين فزمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين تجب اطاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امتثال احكام متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد۔

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ امامت کو بطور شوریٰ کے چھ افراد کے درمیان کرنا کیسے صحیح ہے باوجودیکہ ایک زمانہ میں دو اماموں کا تعین جائز نہیں ہے تو ہم جواب دینگے کہ غیر جائز وہ دو مستقل ایسے اماموں کا تعین ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی الگ الگ اطاعت واجب ہو کیونکہ اس میں احکام متضادہ کا انتقال لازم آئیگا اور ہر حال شوریٰ میں تو تمام کے تمام ایک امام کے درجہ میں ہیں۔

## تشیخ

یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ایک طرف تو آپ فرماتے ہیں کہ ایک زمانہ میں دو مستقل اماموں کا تعین جائز نہیں مگر حضرت عمرؓ نے چھ افراد میں سے حضرت فاروقؓ کا عمل کچھ ہے اور تمہارا قول کچھ؟

**جواب :-** دو مستقل اماموں کا تعین جائز نہیں کیونکہ وہاں احکام کی مخالفت ہوگی کسی کا حکم کچھ اور کسی کا کچھ ہوگا اور احکام متضادہ کا انتقال دشوار و متعذر ہے لیکن شوریٰ میں ہر فرد مستقل امام نہیں ہوتا بلکہ پوری کمیٹی امام واحد کے درجہ میں ہے۔

**تنبیہ :-** شارح کا یہ جواب مساحت سے خالی نہیں کیونکہ حضرت عمرؓ نے یہ کیٹی اسلئے نہیں بنائی تھی کہ خلافت کے امور آپس میں مشورے سے انجام دیائیں گے بلکہ اسلئے بنائی تھی تاکہ اپنے میں سے کسی ایک کو امام منتخب کر لیں اور اس وقت تک حضرت صہیبؓ کو امام مقرر کیا تھا، علامہ سیوطیؒ نے بحوالہ ابن سعد تاریخ اختلاف میں روایت نقل کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ابوطلحہ انصاریؓ کو وفات سے کچھ دیر پہلے بلایا اور فرمایا کہ پچاس انصار کے ساتھ اس گھر کے دروازے پر کھڑے ہو جانا جہاں یہ چھ حضرات جمع ہوں گے وہاں کسی کو جانے نہ دینا اور انکو تین دن سے زیادہ کی مہلت نہ دینا یعنی زیادہ سے زیادہ تیسرے دن امام منتخب کر لیں، لہذا اس تقریر کے مطابق اعتراض ہی وارد نہ ہوگا۔

وَلِيَشْرُطَ اَنْ يَكُونَ مِنْ اَهْلِ الْوَلَايَةِ الْمُطْلَقَةِ الْكَامِلَةِ اَي مَسْلَمًا حُرًّا ذَكَرًا عَاقِلًا بِالْعِلْمِ اِذْ مَا جَعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا وَالْعَبْدُ مَشْغُولٌ بِخِدْمَةِ الْمَوْلَى مَسْتَقْفَرًا فِي فِي اَعْيُنِ النَّاسِ وَالنِّسَاءِ نَاقِضَاتٌ عَقْلٌ وَدِينٌ وَالصَّبِيُّ وَالْمَجْنُونُ قَاصِرَانِ عَنْ تَدْبِيرِ اُمُورِهَا وَالتَّصَوُّفُ فِي مَصَالِحِ الْجَبْهَوْرِ۔

## ترجمہ

اور شرط ہے کہ امام اہل ولایت میں سے ہو ایسی ولایت جو مطلق و کامل ہو یعنی مسلمان آزاد مرد و عاقل بالغ ہوا جسے کہ اللہ نے کافروں کے لئے مؤمنین پر کوئی سبیل نہیں بنائی یعنی نصرت کا اختیار نہیں دیا اور غلام اپنے آقا کی خدمت میں مشغول ہے لوگوں کی نظروں میں حقیر ہے اور عورتیں عقل اور دین کی ناقص ہیں اور مجنون اور مجبور کی تدبیر اور مجبور کے مصالح میں نصرت کرنے سے قاصر ہیں۔



## تشریح

یہاں سے مہنت ۱۹) امور کو بیان فرما رہے ہیں جن کا امام کے اہل ہونا شرط ہے تو فرمایا کہ امام اہل ولایت میں سے ہو اور ولایت بھی کامل ہو اور ولایت کاملہ کے واسطے پانچ چیزیں شرط ہیں ۱) اسلام ۲) حریت ۳) مرد ہونا ۴) عاقل ۵) بالغ، تو امام کے اندر ان تمام اہل ولایت کا پایا جائیگا۔ لہذا ممکن ہوگا کہ امام نہیں ہو سکتا قرآن کا فیصلہ ہے مَا جَعَلَ اللَّهُ لِّلْكَافِرِينَ اَعْلٰی الْقُوٰی مِّنَ الْمُسْلِمِیْنَ اسی وجہ سے فقہاء کرام نے فرمایا کہ بادشاہ کیلئے جائز نہیں کہ وہ کسی ذمی کو عامل مقرر کرے کیونکہ یہ اس کی ذلت کے منافی ہے۔ نیز غلام امام نہیں ہوگا اول تو اس لئے کہ اُسے اپنے آقا سے ہی فرصت نہیں ملے گی دوسری وجہ یہ ہے کہ غلام لوگوں کی نگاہوں میں ذلیل ہوگا حالانکہ سلطان معظم اور ارباب ہونا چاہئے تاکہ مقصد اصلی فوت نہ ہو۔ عورت امام نہ ہوگی کیونکہ بنفس حدیث اس کا دین بھی ناقص اور عقل بھی ناقص ہے۔ نیز بچہ اور مجنون بھی امام نہ ہوں گے کیونکہ امامت کا مقصد حاصل نہیں ہوگا کیونکہ یہ امور امامت کو انجام نہ دے سکیں گے اور نہ لوگوں کے مصالح و مفاسد پر غور کر سکیں گے۔

سَائِسًا اَعْمَالًا لِلْمَعْلُوفِ فِيْ اُمُورِ الْمُسْلِمِيْنَ بِقُوَّةِ رَأْيِهِ وَسِرْوِيَّتِهِ وَمَعُوْنَةً بِاَسْمَائِهِ وَشَوْكَتِهِ قَادِرًا اَبْلَعْلِهِمْ وَعَدْلًا وَكَفَايَةً وَشَجَاعَةً عَلٰى تَنْفِيْذِ الْاَحْكَامِ وَحِفْظِ حُدُودِ دَا اِلَا سَلَامَ وَانْسَافَ الْمَظْلُوْمِ مِنَ الظَّالِمِ اِذَا اِلْخِلَالَ يَهْدٰى اِلَا اَمُوْرًا يَخْلُ بِالْغَرَضِ مِنْ مَوْضِعِ الْاِمَامِ۔

## ترجمہ

(اور شرط ہے کہ امام) سائس ہو یعنی مسلمانوں کے امور میں تصرف کا مالک ہو اپنی رائے اور اپنی اہانت رائے کے سبب اور اپنی شجاعت (بہادری) سے احکام کے انفر کرنے پر اور دارالاسلام کی حدود کی حفاظت پر اور ظالم سے مظلوم کو انصاف دلوانے پر اسلئے کہ ان امور میں عقل کا واقع ہونا عقل ہوگا امام کو متعین کرنے کی غرض میں۔

## تشریح

یعنی امام کے اندر مذکورہ اہانت بھی ہونے چاہئیں یعنی دُور رائے ہو، دررکس ہو، شوق و دہدہ رکشا ہو علم و دہدہ ہو، اہانت رائے اور شجاعت ہو تاکہ امام کو متعین کرنے کی غرض حاصل ہو اور وہ ان امور کو انجام دے سکے جو امام کے تعین سے مقصود ہیں۔

تبصرہ :- بدیہت، فکری قوت، باس، دہدہ، شوکت، قوت، قاہرہ جو جنگی ساز سامان سے حاصل ہو۔ اور شوکت کے اصل معنی فارور درخت۔ بعض حضرات نے اجتہاد کی شرط لگائی ہے اور بعض حضرات نے مجتہد ہونے کی شرط نہیں لگائی اور یہی السبب کیونکہ اجتہاد کی شرط یہ قرار دینی میں تھی جبکہ مجتہدین بجزرت تھے۔ امامت کے متعلق باقی تفصیلات ماقبل میں گذر چکی ہیں۔

و لا ینغزل الامام بالفسق ای الخروج عن طاعة الله تعالى والجور ای الظلم علو عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين و السلط كانوا ینقادون لهم و یقیمون الجمیع والاعیاد باذنهم ولا یرون الخروج علیهم۔

## ترجمہ

اور امام فتنہ کیوجہ سے معزول نہ ہوگا یعنی اللہ تعالیٰ کی طاعت سے خروج کیوجہ سے اور اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ظلم کرنے سے، اس لئے کہ فتنہ ظاہر ہوا اور ظلم پھیلا ائمہ اور اُمراء کی طرف سے ظلماء راشدین کے بعد اور سلف ان کی تابعداری کرتے تھے اور انکی اجازت سے مجھے اور عیدین پڑھتے تھے اور ان پر خروج (بغاوت) کو جائز نہیں سمجھتے تھے۔

## تشریح

یعنی امام و سلطان فتنہ کیوجہ سے معزول نہ ہوگا اور ظلم و ستم کرنا کیوجہ سے معزول نہ ہوگا کیوں کہ خلفاء راشدین کے بعد کوائمہ سے اور ان کے اُمراء سے فتنہ کا ظہور ہوا اور ظلم و ستم کا ظہور ہوا اُمراء سے مراد وہ لوگ ہیں جو کوائمہ اپنے اعمال مقرر کرتے تھے جیسے حجاج ابن یوسف ثقفی عراق و حجاز پر عدالت ابن مروان کا عامل (گورنر) تھا اس کے باوجود سلف ان کی تابعداری کرتے تھے اور انکی اجازت سے جمعہ اور عیدین کی نماز پڑھتے تھے اور ان کے خلاف بغاوت کو جائز نہ سمجھتے تھے۔

تنبیہ :- حدیث میں ہے من اھان سلطان اللہ فی الارض اھانہ اللہ رواہ الذمذہ و حسنہ ملا علی قاری عرقاۃ میں لکھتے ہیں کہ بادشاہ فتنہ کیوجہ سے معزول نہیں کیا جائیگا ورنہ فتنہ کھڑا ہو جائیگا اور آپس میں لفریق ہوگی۔

ولان العصمة ليست بشروط الامامة ابتداءً فبقاء اولی و عن الشافعی ان الاما حص ینغزل بالفسق والجور و کذا علی قاضی و امیر و اصل المسألة ان الفاسق لیس من اهل الکلاية عند الشافعی لانه لا ینظر لنفسه فلیک ینظر لغيره ۶۔

## ترجمہ

اور اسلئے کہ عصمت ابتداءً امامت کی شرط نہیں تو بقاؤں کے بعد پہلی اولی اور امام شافعی سے منقول ہے کہ امام فتنہ اور ظلم کیوجہ سے معزول ہو جائیگا اور ایسے ہی ہر قاضی اور امیر اور مستند کی اصل یہ ہے کہ فاسق امام شافعی کے نزدیک پہلی ولایت میں سے نہیں ہے اسلئے کہ وہ اپنے نفس پر شفقت نہیں کرتا نہ اپنے عزم کے لئے کیسے شفقت کرے۔

## تشریح

شارح عدم انغزال کی دلیل پیش کر رہے ہیں کہ ابتداءً میں بھی امام کا معصوم ہونا شرط نہیں تو حالت بقا میں بدرجہ اولیٰ اس کا معصوم ہونا شرط نہ ہوگا پھر شارح نے فرمایا کہ امام شافعی

سے منقول ہے کہ امام فسق و ظلم کو جس سے معزول ہو جائیگا اور ایسے ہی ہر قاضی اور ہر امیر فسق کی وجہ سے معزول ہو جائیگا کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک فاسق اہل ولایت میں سے نہیں ہے وچرا اس کی یہ ہے کہ فاسق اپنے لئے فکر نہیں کرتا اور اپنی اصلاح کی فکر نہیں کرتا اور نہ اپنے نفس پر رحم کھاتا ہے تو دوسرے کا کیا خیال کرے گا۔

**تنبیہ:**۔۔ شارح نے جو دلیل کا انداز اختیار فرمایا ہے اس میں ضعف ہے اسلئے کہ امامت کے لئے عصمت شرط نہیں ہے یہ تو مسلم ہے نہ ابتداءً و نہ شرط ہے اور نہ لغاً و مگر گفتگو عدم عدالت سے ہے حالانکہ امام کا عادل ہونا شرط ہے اس لئے کہ ابتداءً امام کی عدالت شرط ہونا مضر ہے اسلئے کہ امام رقاب ناس اور ان کے اموال کا منتظم ہے اور فاسق کے اوپر کچھ اطمینان نہیں تو اگر عدالت شرط نہ ہو تو حقوق ناس ضائع ہو جائینگے۔

**تنبیہ:**۔۔ سوال: حضرت حسین ابن علیؑ نے یزید کے خلاف کیوں خروج کیا؟ اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔ ان میں ایک جواب یہ ہے کہ آپ کا خروج خلافت کے لئے نہیں تھا بلکہ وہ کو وطن بنانے کیلئے تھا۔ دوسرا یہ ہے کہ حضرت حسینؑ کے اجتہاد میں اس کی خلافت صحیح نہیں ہوئی تھی اسلئے کہ حسنؑ نے حضرت معاویہؓ کو خلافت اس شرط کے ساتھ سپرد کی تھی کہ اسکا اپنی اولاد میں منتقل نہیں کریں گے بلکہ ان کے بعد سلمان مشورہ سے چکو چاہیں گے مقرر کر لیں گے۔

**سوال:**۔۔ تو حضرت معاویہؓ نے اس عہد کی مخالفت کیوں کی؟ جواب:۔۔ ان کے اجتہاد میں یہ بات آئی کہ حضرت حسنؑ کی وفات سے وہ شرط ختم ہو گئی۔ نیز بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ یزید کی خلافت ابتداءً درست نہیں تھی کیونکہ وہ اس وقت میں فاسق تھا اور حضرت معاویہؓ نے اس کو نیک گمان کر کے ہوئے مقرر کر دیا۔

**تنبیہ:**۔۔ بعض حضرات نے نا انصافی سے کام لیا ہے اور حضرت حسینؑ کو باغی اور یزید کو خلیفہ برحق ثابت کر کے حضرت حسینؑ کو قصور وار ٹھہرایا ہے جسے خلافت معاویہ و یزید، اور تحقیق مزید سلسلہ خلافت معاویہ و یزید میں ان کے مصنف نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے یہ طریقہ بلا شک نا انصافی سے دور ہے اور کتاب میں حوالہ جات کی پوزیشن صدا عدالت سے ہٹی ہوئی ملی۔ اکثر مقامات پر بہن کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے وہ ان کے مقصد کے خلاف درمیان میں سے کاٹ کاٹ کر پیش کیا گیا ہے اور حضرت حسینؑ کے متعلق جو مناجات احادیث میں منقول ہیں وہ کافی ہیں ان کے ہوتے ہوئے کسی کو ان کی شان میں گستاخی کا کوئی جواز نہیں پہنچتا۔

وعندنا حنیفة ھومن اھل الولاية ھن ھلھم للاب الفاسق تزولھ ابنت المصغیرۃ  
والعسکطور فی کتب الشافعیۃ ان القاضی یعزل بالفسق بمخلاف الامام والفرق ان فی الغزالہ  
وجوب نصب غیرہ اثارة الفتنة لھما من الشوکرۃ بمخلاف القاضی۔

## ترجمہ

اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فاسق اہل ولایت میں سے ہے یہاں تک کہ صحیح ہے فاسق باپ کیلئے اپنی چھوٹی لڑکی کا نکاح کر دینا اور شافعیہ کی کتابوں میں یہ لکھا ہوا ہے کہ قاضی فسق کیوجہ سے معزول ہو جائیگا بخلاف امام کے۔ اور فرق یہ ہے کہ اس کے الگ کرنے اور اس کے غیر کے تعین کے وجوب میں فقہ کو بھڑکانا ہے اس وجہ سے کہ امام کیلئے رشوت کا حائل ہے بخلاف قاضی کے۔

## تشریح

یعنی امام شافعیؒ کا فاسق کی ولایت کے متعلق کیا فرماں ہے وہ گزر چکا۔ اب امام ابو حنیفہؒ کا دریاں فاسق کی ولایت کے بارے میں یہ ہے کہ وہ اسکو اہل ولایت میں سے شمار کرتے ہیں اور اسی وجہ سے فاسق باپ کو یہ ولایت حاصل ہے کہ اپنی نابالغ لڑکی کا نکاح کر دے۔ اب شارح فرماتے ہیں کہ شوافع کی کتابوں میں یوں لکھیلے کہ فسق کیوجہ سے قاضی تو معزول ہو گا بادشاہ معزول نہ ہو گا اسلئے کہ اسکو معزول کرنے میں فتنہ مٹا ہو جائیگا کیونکہ بادشاہ کو بدبہ حاصل ہے اور قاضی کو معزول کرنے میں کوئی فتنہ نہیں ہے کیونکہ اس کی روک تھام کے لئے بادشاہ کا دبیر کافی ہے۔

تبصرہ :- ممکن ہے کہ امام شافعیؒ سے روایت ہوں جیسا کہ بعض مسائل میں حضرات مجتہدین سے مختلف روایات ہوتی ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ اول قول شافعیؒ کا ہو اور دوسرا ان کے متبعین میں سے بعض محققین کا قول ہو۔ امام شافعیؒ اور امام ابو حنیفہؒ جانے پہچانے حضرات ہیں ان کا لغات کرانیکی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وفروایۃ النوادر عن العلماء الثلاثۃ ان لا یجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشائخ اذا قلید الفاسق ابتداء یصلح ولو قلید وهو عدل ینعزل بالفسق لان المقلد اعتمد علی عکۃ التہا فلم یرجن بقضائہا بد ونہا۔

## ترجمہ

اور علماء سے نوادر کی روایت میں منقول ہے کہ فاسق کی قضاہ جائز نہیں ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ جب فاسق کو ابتداء قاضی بنایا گیا ہو تو صحیح ہے اور اگر اس حال میں اسکو قاضی بنایا گیا ہو کہ وہ عادل ہو تو فسق سے معزول ہو جائیگا اسلئے کہ مقلد (بادشاہ) نے اس کی عدالت پر اعتماد کیا تو وہ بغیر عدالت کے اس کی قضا سے راضی نہ ہو گا

## تشریح

امام ابو حنیفہؒ سے جو روایات مشہورہ ہیں انکو ظاہر الروایہ کہتے ہیں بالفاظ دیگر امام محمدؒ کی کہتے ہیں مشہورہ میں جو مسائل درج ہیں وہ ظاہر الروایہ ہیں اور روایات غیر مشہورہ میں انکو نوادر کہتے ہیں جیسے نوادر ابن ساعۃ اور نوادر ابن رستم، شرح عقود رسم المغنی میں اس پر بسط سے کلام کیا گیا ہے۔

علامہ شرنبلالیؒ سے مراد ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، امام محمدؒ ہیں تو شارح فرماتے ہیں کہ ائمہ ثلاثہ سے نوادر کی روایت

میں منقول ہے کہ فاسق کی قضاہ جائز نہیں ہے، البتہ روایت مشہورہ جائز کی ہے۔ اور بعض مشائخ نے یوں فرمایا کہ اگر فاسق کو قاضی بنادیا گیا ہو تو اس کی قضاہ درست ہے اور اگر اسکو جب قاضی بنایا گیا وہ عادل تھا بعد میں وہ فاسق ہو گیا تو یہ معزل کیا جائیگا۔ کیونکہ اس کو عادل سمجھ کر قاضی بنایا گیا تھا لیکن نکلا یہ فاسق تو اب بادشاہ اس کی قضاہ سے راضی نہ ہوگا۔

**تنبیہ:** تعدد کے معنی ہیں گردن میں قلاوٹ لٹا یعنی اس کے گلے میں قلاوٹ قضاہ کو ڈال دیا گیا تو مفید جو قاضی کو مقرر کرے وہ عموماً بادشاہ ہوتا ہے یا اس کا نائب اور مقتدر قاضی جس کو قلاوٹ پہنایا گیا ہو۔

وَ فُتَا وَ حُ قَاضِی خَاں اَجْمَعُوْا اِنَّ اِذَا ارْتَشَى لَا یَنْفَعُ قَضَائُہٗ فِیْمَا ارْتَشَى وَاِنَّہٗ اِذَا اخَذَ الْقَاضِی الْقَضَاءُ بِالرِّشْوَةِ لَا یَصِیْبُ قَاضِیًا وَّلَوْ قَضَى لَا یَنْفَعُ قَضَائُہٗ۔

**ترجمہ:** اور قاضی قاضی خاں میں ہے کہ علماء نے اجماع کیا ہے اس بات پر کہ جب قاضی نے رشوت لی تو جس مقدمہ میں رشوت اس نے لی ہے اس میں اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا اور جب قاضی نے رشوت سے عہدہ قضاہ کو حاصل کیا تو وہ قاضی نہ ہوگا اور اگر اس نے فیصلہ کیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

**تشریح:** اس کا مطلب ترجمہ سے ظاہر ہے۔

**تنبیہ:** قاضی خاں کون ہیں؟ فیخر الدین حسن بن منصور بن ابوالقاسم محمود بن عبدالعزیز، الاوزجندی الفزغانی ہیں جو قاضی خاں سے مشہور ہیں قضاہ احکام میں ادب سے درجے کے قیہ ہیں سن وفات ۶۹۲ھ میں دیکھئے الاعلام للزرکلی ص ۲۲۶

**تنبیہ:** ۱۔ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے، وَاَجْمَعُوْا اِنَّ اِذَا ارْتَشَى لَا یَنْفَعُ قَضَائُہٗ فِیْمَا ارْتَشَى ۲۔ ثُمَّ قَالَ وَاِذَا ارْتَشَى وَلَمْ یَقْضِ الْقَاضِی اَوْ کَاثِبًا اَوْ بَعْضُ اَعْوَانِہٖ یُعِیْنُ الرَّاشِیَ عِنْدَ الْقَاضِی فَعَمَلُہٗ اِنْ لَمْ یَعْلَمْ الْقَاضِی بِذَٰلِکَ نَفِذٌ قَضَائُہٗ وَاِنْ کَانَ عَلَی الْمَرْتَشِی رَدُّ مَا قَبِضَ وَاِنْ عَلِمَ الْقَاضِی بِذَٰلِکَ صَانَ قَضَائُہٗ مَرْدُوْدًا وَاِذَا اتَّفَقَ الْقَاضِی بِالرِّشْوَةِ لَا یَصِیْبُ قَاضِیًا۔

(قاضی خاں علی الہندیہ ص ۳۶۶)

وَجَبَّزَ الصُّلُوۃَ خَلْفَ کُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ لِّقَوْلِہٖ عَلَیہِ السَّلَامُ صَلُّوْا خَلْفَ کُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ وَلَا تَهْمَلُوْا اَلَامَۃَ عَاثِفًا یَصِلُوْنَ خَلْفَ الْفَسَقِ وَاَهْلَ الْاِہْوَاعِ وَالْبِدْعِ مِنْ غَیْرِ نَکِیْرٍ وَمَا تُنْقَلُ عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ مِنَ الْمَنْعِ عَنِ الصُّلُوۃِ خَلْفَ الْمُبْتَدِعِ فَهَمْ حَمُولٌ عَلٰی الْکِرَہِۃِ اِذَا لَا کَلَامَ فِی کِرَہِۃِ الصُّلُوۃِ خَلْفَ الْفَاسِقِ وَالْمُبْتَدِعِ۔

## ترجمہ

اور نماز جائز ہے ہر نیک و بد (مسلمان) کے پیچھے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کو جو جسے کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھو اسلئے کہ علامت نماز پڑھتے تھے فاسقوں اور اہل ایہواء اور اہل بدعت کے پیچھے بغیر تکریر کے۔ اور جو بغض سلف سے منقول ہے بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے سے منع کرنا تو نہ کراہت پر محمول ہے اس لئے کہ فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز کی کراہت میں کوئی کلام نہیں ہے۔

## تشریح

یعنی ہر مسلمان کے پیچھے نماز تو ہو جائیگی البتہ اگر وہ فاسق ہے یا بدعتی ہے تو نماز مکروہ تحریمی ہوگی۔ ملاحظہ ہو شامی ص ۲۶۶ لیکن اگر اس کا عقیدہ حد کفر تک پہنچا ہوا ہے تو پھر اس کے پیچھے نماز جائز نہ ہوگی۔

تنبیہ :- اس حدیث پر تفصیلی گفتگو کے لئے دیکھئے احسن الفوائد اور بنبر اس۔

هَذَا إِذَا الْمَرْءُ دَانَ الْفَسْقُ وَالْبِدْعَةُ إِلَى حَدِّ الْكُفْرِ أَمَا إِذَا دَانَ إِلَى الْبِدْعَةِ فَلَا كَلَامَ فِي عَدَمِ جَوَازِ الصَّلَاةِ خَلْفَهُ۔

## ترجمہ

یہ اس وقت ہے کہ جبکہ فسق یا بدعت حد کفر تک پہنچ چکی ہوئی نہ ہو مگر حال جب یہ کفر تک نہ پہنچے ہو تو پھر اس کے پیچھے نماز کے عدم جواز میں کوئی کلام نہیں ہے۔

## تشریح

یہ ساری گفتگو اس وقت ہے جبکہ فسق و بدعت کفر کی حد تک نہ پہنچے ہوں ورنہ پھر بلا کسی اختلاف کے ان کے پیچھے نماز نہ ہوگی، جیسے شیعہ جو الوہیت علی کے قائل ہیں بلکہ ہمارے دیار میں جو عموماً شیعہ ہیں وہ سب کافر ہیں ان کے پیچھے نماز جائز نہیں اور نہ ان کے ساتھ مناکحت جائز ہے۔

ثم المعتبر لہ وان جعلوا الفاسق غیبر مؤمن لکنهم یحوزون الصلوة خلفاً لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بعبء التصديق والاقول مراد الاعمال جميعاً۔

## ترجمہ

پھر معتزلہ نے اگرچہ فاسق کو غیر مؤمن قرار دیا ہے لیکن اس کے پیچھے نماز کو جائز کہتے ہیں اس لئے کہ امامت کی شرط ان کے نزدیک عدم کفر ہے نہ کہ وجود ایمان تصدیق اور اقرار اور اعمال سب کے تابع ہونے کے معنی ہیں۔

## تشریح

معتزلہ کا مسلک بیان کر رہے ہیں کہ ان کے یہاں بھی فاسق کے پیچھے نماز جائز ہے۔ یہ کیسے، ان کے یہاں تو فاسق مؤمن ہی نہیں ہوتا؟ ہاں مؤمن تو نہیں ہوتا مگر کافر بھی نہیں ہوتا اور ان کے نزدیک امامت کی شرط عدم کفر ہے وجود ایمان نہیں، یعنی اگر تصدیق اور اقرار نہ ہوں تو وہ

بھی کفر کا فتویٰ جاری کر سیکے البتہ اگر اعمال کا تارک ہو اور تصدیق و اقرار ہو تو یہ مومن نہیں ہے البتہ کافر بھی نہیں ہے۔ شارح نے آخری عبارت سے اسی مفہوم کو ادا کیا ہے۔

وَيُصَلُّ عَلَى مَنْ بَرَّ وَفَاجِرٍ إِذَا مَاتَ عُلُوًّا لَا يُبَانُ لِلْجَمَاعِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَدْعُوا الصَّلَاةَ عَلَى مَنْ مَاتَ مِنْ أَهْلِ الْقَبِيلَةِ -

ترجمہ

تشریح

اور نماز (جنازہ) پڑھی جائیگی ہر نیک و بد پر جبکہ وہ ایمان پر مرے اجماع کی وجہ سے ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے نماز مت چھوڑو اس پر جو کمر جلے اہل قبلہ میں سے۔ یعنی ہر مسلمان پر خواہ وہ نیک ہو یا بد ہو نماز جنازہ پڑھی جائے گی اسی برائت کا اجماع ہے شارح نے جو حدیث نقل کی ہے یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ نہیں ملی البتہ طبرانی کی معجم کبیر میں بایں الفاظ روایت ہے ”صلوا علی من قال لا الہ الا اللہ“ مگر سند بہت ضعیف ہے، نیز بیہقی نے ابو ہریرہؓ سے یہ الفاظ روایت کئے ہیں ”صلوا علی کل برّ و فاجر“ مگر یہ حدیث بھی ضعیف ہے لہذا مستحکم کا مدار اجماع پر رہا۔  
تنبیہاً فقہار کرام نے کچھ افراد کو مستثنیٰ کر دیا جن پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائیگی تفصیل کیلئے دیکھئے شامی ص ۱۳۲

فان قيل امثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايادادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقيقة ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك

ترجمہ

تشریح

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ان مسائل کے مثل توفیق کی فروع میں سے ہیں ان کو اصول کلام میں لانے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور اگر مصنفؒ نے یہ ارادہ کیا کہ ان کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اور یہ اصول میں سے ہے تو تمام مسائل ایسے ہی ہیں۔  
یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے جو مسائل چھڑ رکھے ہیں کہ فاسق کے پیچھے نماز کیسی ہے اور ہر مسلمان پر نماز پڑھی جائیگی یہ توفیقی مسائل ہیں جن کا عمل سے تعلق ہے ذکر اعتقاد سے۔ لہذا ان کو اصول کلام میں کیوں بیان کیا گیا ہے اور اگر مصنفؒ کا مقصد یہ ہے کہ ان کی حقانیت کا اعتقاد واجب ہے اور اعتقاد اصول کلام میں سے ہے مگر مصنفؒ کی یہ تاویل درست نہ ہوگی کیوں کہ پھر تو تمام مسائل فقہ ایسے ہی ہیں جن کی حقانیت کا اعتقاد واجب ہے، انھیں چند مسائل کی تخصیص کیوں ہے؟ شارح جواب دیتے ہیں۔

قُلْنَا إِنَّهُ لَمَّا فَرَّغَ مِنْ مَقَاصِدِ عِلْمِ الْكَلَامِ مِنْ مَبَاحِثِ الذَّاتِ وَالصِّفَاتِ الْأَفْعَالِ  
وَالْمَعَادِ وَالنَّبُوَّةِ وَالْإِمَامَةِ عَلَى قَانُونِ أَهْلِ الْأِسْلَامِ وَطَرِيقِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ كَانُوا  
التَّكْبِيرَ عَلَى نَبْدِ الْمَسَائِلِ الَّتِي يُمَيِّزُ بِهَا أَهْلَ السُّنَّةِ عَنْ غَيْرِهِمْ مَتَا خَالَفَتْ فِي الْمَعْقُولَةِ  
أَوِ الشَّيْبَةِ أَوِ الْفِلَاسُفَةِ أَوِ الْمَلَاحِدَةِ أَوْ خِلَافِهِمْ مِنْ أَهْلِ الْبِدْعِ وَالْأَهْوَاءِ سَوَاءً وَكَانَتْ  
تِلْكَ الْمَسَائِلُ مِنْ فِرْعَوْنَ الْفَقْهِ أَوْ غَيْرِهَا مِنْ الْجَزْئِيَّاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْعُقَايِدِ -

## ترجمہ

تو ہم جواب دیں گے کہ جبکہ فارغ ہو گئے مصنف علم کلام کے مقاصد یعنی مباحث ذات اور  
صفات اور افعال سے اور مباحث معاد اور نبوت سے اور مباحث امامت سے اہل اسلام کے  
قانون کے اور اہل سنت و الجماعت کے طریق کے مطابق تو ارادہ کیا مصنف نے کچھ مسائل کے بیان کرنے کا جن  
سے امامت اپنے غیر سے ممتاز ہو جائیں ان مسائل میں سے جن میں مخالفت کی ہے معتزلہ یا شیعہ یا فلاسفہ یا ملحدہ  
یا ان کے علاوہ اہل بدعت اور اہل اہوار میں سے خواہ وہ مسائل فرورق فقہ میں سے ہوں یا ان کے علاوہ  
ان جزئیات میں سے ہوں جو عقائد سے متعلق ہیں -

## تشریح

شارح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ مصنف اولاً ذات و صفات باری اور افعال باری کی بحث  
کی پھر معاد یعنی بعد الموت اور قبر و حشر کے حالات بیان کئے پھر نبوت اور امامت کی بحث کی  
اور یہ سب مباحث امامت و الجماعت کے اصول کے مطابق بیان کیے تو یہاں سے مصنف کا ارادہ یہ ہو گیا کہ  
ایسے مسائل اور بیان کر دیئے جائیں جن سے امامت غیروں سے ممتاز ہو جائیں یعنی ایسے مسائل جن میں دیگر  
باطل فرقوں کا اختلاف ہے خواہ وہ مسائل فقہی ہوں یا عقائد سے متعلق ہوں، چنانچہ کچھ مسائل مصنف ایسے  
بیان کریں گے کہ جو عقائد سے متعلق ہیں جیسے عشرہ مبشرہ کے بارے میں جنت کی گواہی کی بحث، اور کچھ مسائل ایسے  
ہیں جن میں معتزلہ کا اختلاف ہے جیسے معزوم شئی ہے یا نہیں اور کچھ میں شیعہ کا اختلاف ہے جیسے مسح علی الخنجر  
اور کچھ میں فلاسفہ کا اختلاف ہے جیسے علامات قیامت اور کچھ میں ملحدہ کا اختلاف ہے جیسے نفوس کو ان کے ظاہر  
پر محمول کرنا اور کچھ میں کرامیہ کا اختلاف ہے مثلاً وہ قائل ہیں کہ دلی نبی سے افضل ہو تو سب بہر حال اس مقصد  
کے پیش نظر مصنف نے ان مسائل کو ذکر کیا ہے اور اسلئے دیگر مسائل مختلفہ اسی ہی طرح پر بیان فرمائیں گے۔

وَبِمَكْتُوبَةٍ الْإِسْلَامِ الْخَيْرُ لِمَا وَرَدَ مِنَ الْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ فِي مَنَاقِبِهِمْ وَ  
وَجُوبِ الْكُفِّ عَنِ الطُّغْيَانِ فِيهِمْ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَسْتَوُوا أَصْحَابِي قُلُوبًا أَحَدًا كَمَنْ  
انْ تَفْقَ مِثْلَ أَحَدٍ ذَهَابًا بَلْغَمًا أَحَدُهُمْ وَلَا نَصِيفَهُ وَكَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اكْشَمُوا  
أَصْحَابِي فَانْهَمُوا خَيْرًا كَمَا الْحَدِيثُ وَكَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اللَّهُ اللَّهُ فِي أَصْحَابِي لَا تَخْذَوْهُمْ



غرضاً من بعدی فمن احبهم فمحبی احبهم ومن ابغضهم فببغضی ابغضهم ومن اذا هم فقد اذانی ومن اذا فی فقد اذی اللہ ومن اذی اللہ تعالیٰ فیوشک ان یاخذهم ۔

## ترجمہ

اور رکھا جائیگا صحابہ کا ذکر کرنے کے ساتھ اسلئے کہ ان کے مناقب میں اور انکی طعن و تشنیع سے رکنے کے وجوہ کے سلسلہ میں احادیث صحیحہ وارد ہیں جیسے فرمان نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میرے صحابہ کو گالیاں مت دو اسلئے کہ اگر تم میں سے کوئی احمد کے برابر سونا خرچ کرے تو ان کے ایک مد اور نصف مد کے برابر نہ ہوگا اور جیسے فرمان نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہے میرے صحابہ کا اکرام کرو اس لئے کہ وہ تم میں پسندیدہ ہیں اور جیسے فرمان نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میرے صحابہ کے سلسلے میں اللہ سے درود ان کو میرے بعد نشانہ (علامت) نہ بنانا اسلئے کہ جو ان سے محبت کرے گا تو میری محبت کی وجہ سے ان سے محبت کرے گا اور جو ان سے بغض رکھے گا تو مجھ سے بغض رکھے گا اور جس نے ان کو تکلیف دی اس نے مجھے تکلیف دی اور جس نے مجھ کو تکلیف دی تو اس نے اللہ کو تکلیف دی اور جس نے اللہ کو تکلیف دی تو فریب ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی گرفت کرے۔

## تشریح

صحابہ کے مناقب روایات میں بکثرت موجود ہیں اور انکی تعریف قرآن کریم میں بکثرت موجود ہے تو ان کو مطعون کرنا ناجائز ہے اور ان سے محبت کرنا عین ایمان ہے۔ پہلی روایت مسلم شریف ص ۲۲ پر موجود ہے وہاں حدیث کے الفاظ یہ ہیں : لَا تُكَلِّمُوا أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِي فَإِنَّ أَحَدًا كَمَا لَوْ اتَّفَقَ مِثْلُ أَحَدٍ هَذَا مَا دَرَسْتُ مَدَاحَهُ وَلَا نَصَدُّهُ۔ اور دوسری روایت ترمذی میں ہے ملاحظہ ہو ص ۲۲۵۔ خلاصہ کلام صحابہ کے فضائل میں بیشمار روایات ہیں۔

ثم في مناقب كل من ابى بكر وعمر وعثمان وعلي والحسين وغيرهم ومن اصحاب الصواب احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمجادبات فله محامل وتاويلات فسيم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة ولا فبدعتة وفق۔

## ترجمہ

پھر ابوبکر اور عمر اور عثمان اور علی اور حسین اور ان کے علاوہ اکابر صحابہ میں سے ہر ایک کے مناقب میں احادیث صحیحہ ہیں اور جو ان کے درمیان جھگڑے اور جلیں ہوئی ہیں تو ان کے لئے محامل اور تاویلات ہیں تو انکو گالی دینا اور انکو مطعون کرنا ان باتوں میں سے ہو جو ادلہ قطعیہ کے خلاف ہوں تو کفر ہے جیسے عائشہ کو تہمت لگانا اور نہ تو بدعت اور فسق ہے۔

## تشریح

یعنی مطلقاً صحابہ کی تعریف میں بکثرت روایات ہیں اور انفرادی طریقہ پر اکابر صحابہ کے فضائل میں بے شمار احادیث صحیحہ ہیں جو کتب حدیث میں موجود ہیں اور ان کے درمیان جو کچھ ہیں ان کی تاویلات صحیحہ موجود ہیں کہ کسی جانب میں خطا یا اجتہاد کی بنیاد پر ہیں اور اجتہاد اجتہاد میں غلطی کرے تب بھی ماجرہ ہے اس لئے صحابہ کی شان میں گستاخی کسی طرح جائز نہ ہوگی۔ لہذا اگر کوئی صحابہ کی شان میں ایسی گستاخی کرے جو دلائل قطعیہ کے خلاف ہو تو یہ کفر ہے اور اس کا مرتکب کافر ہے ورنہ اس کے بدعتی اور فاسق ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے۔

وَالْبُحْلَةُ لَمْ يَنْفَلْ عَنِ السَّلَفِ الْمَجْتَهِدِينَ وَالْعُلَمَاءِ الصَّالِحِينَ جَوَازُ اللَّعْنِ عَلَیْهِمَا مُعَاوِيَةُ وَاحْزَابُہَا لَانْ غَايَتُہِ اَمْرُہُمُ الْبَغْيُ وَالْخُرُوجُ عَلَیْ الْاِمَامِ وَهُوَ لَا یُوجِبُ اللَّعْنَ وَامَّا اخْتِلَافُہُ فِیْ زَیْدِ بْنِ مُعَاوِیَۃَ فَحُتْ ذَکَرُہُ فِی الْخُلَاصَۃِ وَغَیْرُہَا اِنَّہُ لَا یَنْبَغِی اللَّعْنَ عَلَیْہِ وَلَا عَلَی الْحِجَاجِ لَانِ النَّبِیَّ عَلَیْہِ السَّلَامُ نَهَى عَنْ لَعْنِ الْمَصْلُحِیْنَ وَمَنْ کَانَ مِنْ اَہْلِ الْقَبِلَۃِ وَوَقَفَ مِنْ لَعْنِ النَّبِیِّ عَلَیْہِ السَّلَامُ لِبَعْضِ مَنْ اَہْلُ الْقَبِلَۃِ فَلَمَّا اِنَّہُ یَعْلَمُ مِنْ اَحْوَالِ النَّاسِ مَا لَا یَعْلَمُ غَیْرُہَا۔

## ترجمہ

اور حاصل کلام سلف مجتہدین سے اور علماء صالحین سے معاویہ اور ان کی جماعت پر لعنت کا جواز منقول نہیں ہے اس لئے کہ ان کے معاملہ کا مقصد امام پر خروج ہے اور یہ لعنت کو واجب نہیں کرتا اور علماء نے زید بن معاویہ کے بار میں اختلاف کیا ہے یہاں تک کہ خلاصہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ زید علیہ السلام حجاج پر لعنت مناسب نہیں ہے اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے نمازیوں پر لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے اور جو لوگ اہل قبلہ میں سے ہیں (ان پر لعنت سے منع فرمایا ہے) اور نبی علیہ السلام سے جو بعض اہل قبلہ کے لئے لعنت کرنا منقول ہے تو یہ اس وجہ سے ہے کہ آپ لوگوں کے احوال کو ایسے جانتے تھے جس کو آپ کا غیر نہیں جانتا ہے۔

## تشریح

شارح کہنا چاہتے ہیں کہ سلف سے حضرت معاویہ اور ان کی پارٹی پر لعنت کا جواز منقول نہیں ہے کیونکہ ان کے فعل کو زیادہ سے زیادہ لغات اور خروج کہا جاسکتا ہے اور یہ فعل اذیت کو واجب نہیں کرتا۔ رہا مسئلہ زید بن معاویہ اور حجاج کا تو اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ خلاصہ اور اجاب العلوم وغیرہ میں لعنت سے منع کیا گیا ہے کیونکہ اہل قبلہ پر لعنت سے منع کیا گیا ہے۔ اب اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ آنحضرت سے بعض اہل قبلہ کے لئے لعنت منقول ہے؟ تو اس کا جواب شارح نے یہ دیا کہ حضور کو بذریعہ وحی ان حالات کا علم ہو سکتا ہے جو اور لوگ نہیں ہو سکتا تو ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم کو بذریعہ وحی اس کی موت علی الکفر کا علم ہو گیا ہوا اس لئے لعنت منقول ہو گئی تو یہ لعنت اہل قبلہ پر نہ ہوئی بلکہ کفار پر ہوئی۔

**تنبیہ:** یہاں شارح کی عبارت میں کچھ قصور دیکھی ہے جس سے حضرت معاویہؓ کی تنقیص کا ابہام ہوتا ہے کیونکہ ان کی عبارت سے حضرت معاویہؓ پر لعنت کا عدم وجوب مترشح ہے اور سابق جملہ میں عدم جواز پر الکفار ہے بلکہ حق کا مقتضایہ تھا کہ فرماتے کہ گفت لسان واجب ہے اور ذکر یا تحیر کے علاوہ کسی کی گنجائش نہیں، کیونکہ حضرت معاویہؓ کبار صحابہ میں سے ہیں اور مجتہدین میں سے ہیں ان کی شان میں اور فضائل میں بکثرت روایات موجود ہیں۔ ترمذی ص ۲۲۲ میں حدیث ہے: اللہم اجعلہ ہادیا مہدیا و اھدیدا۔

بخاری میں ہے کہ ابن عباسؓ سے کہا گیا کہ معاویہؓ نے و ترکی ایک رکعت پڑھی ہے تو انھوں نے جواب دیا انکو چھوڑو وہ فقیہ ہیں آنحضرتؐ کے ساتھ رہے ہیں۔ ایک شخص نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے سامنے حضرت معاویہؓ کو گالی دی تو انھوں نے اسکو کوڑے لگوائے اور دوسرے نے یزید کو امیر المومنین کہا تو اسکو بھی کوڑے لگوائے۔ حضرت عبداللہ بن المبارکؓ سے پوچھا گیا کہ حضرت معاویہؓ افضل ہیں یا حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ؟ تو عبداللہ بن المبارکؓ نے جواب دیا کہ حضرت معاویہؓ کے گھوڑے کی ناک پر آنحضرتؐ کے ساتھ جہاد کرتے ہوئے جو غبار بٹھا ہے وہ غبار بھی عمر بن عبدالعزیزؓ سے افضل ہے۔ قاضی عیاضؒ نے شفا میں لکھا ہے کہ جس شخص نے شیخین یا عثمان یا معاویہ یا عمر بن العاص کو گالی دی اور ان کو کافر کہا تو اس کو قتل کیا جائے اور اگر اس کے علاوہ اور لوگوں جیسی گالی دی تو سخت عذاب دیا جائے گا۔

**تنبیہ:** آنحضرتؐ کا اہل قبلہ کیلئے لعنت کرنا نہیں دیکھا گیا اور اگر کہیں اس قسم کے الفاظ ہیں تو وہ کلام عرب میں بطریق معتاد جریان کی بنا پر ہیں جیسے تریث یذاک وغیرہ۔ بلکہ مسلم شریف میں روایت موجود ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اے اللہ اگر میں کسی مومن کیلئے لعنت وغیرہ کر دوں تو تو اس کو رحمت بنا دینا اور اس کے لئے باعث قربت بنا دینا تو آپ کی لعنت تو عین رحمت ہو گئی فخر تبر۔

و بعضہم اطلقوا لعن علیہ لئلا تنکسر حین امر یقتل الحسینؓ و اتفقوا علی جواز اللعن علی من قتلہ و امر بہ او اجازہ و رضی بہ و الحق ان رضا یزید بقتل الحسینؓ و استبشاراً بذلک و اھانتاً اھل بیت النبی علیہ السلام مما نواتر معناه و ان کان تفاصیلہ احاداً فنحن لا نتوق فی شأنہ بل فی ایمانہ لعنۃ اللہ علیہ و علی انصارہ و اعوانہ۔

**ترجمہ:** اور بعض علماء نے یزید پر لعنت کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ وہ کافر ہو گیا تھا جبکہ اس نے حسینؓ کے قتل کا حکم کیا اور علماء نے اتفاق کیا ہے لعنت کے جواز پر اس شخص پر جس نے حسینؓ کو قتل

یا ان کے قتل کا حکم کیا یا اس کی اجازت دی اور اس سے راضی ہوا اور حق بات یہ ہے کہ یزید کا راضی ہونا حین کے قتل سے اور اس سے اس کا مسرور ہونا اور اہل بیت کی اہانت کرنا ان چیزوں میں سے ہے جس کے معنی متواتر ہیں اگرچہ اس کی تفصیل آحاد میں تو ہم توقف نہیں کریں گے اس کی شان میں بلکہ اس کے ایمان میں اللہ کی لعنت ہو اس پر اور اس کے مددگاروں اور اس کے معاونین پر۔

## تشریح

شارح نے یزید کا کفر ثابت کر کے اس پر لعنت کے جواز کو ثابت کر دیا اور پھر اس پر لعنت بھی کی، مگر شارح کی ساری باتیں خلاف اصول ہیں ورنہ درحقیقت بقول محقق یزید کا حکم قتل حین کے متعلق ہرگز ثابت نہیں ہے اور غیر تحقیق کے مؤمن کی جانب گناہ کبیرہ یا کفر کا انتساب ناجائز ہے بلکہ ان کا قاتل عبید اللہ ابن زیاد امیر کوفہ ہے اور اس کے اس فعل پر یزید کا انکار بھی مروی ہے اور یزید کا یہ قول منقول ہے کہ اے ابن زیاد تو نے میرے لئے ہرنیک و بدر کے دل میں عداوت کا بیج بو دیا اور اس کا یہ قول بھی مروی ہے رحمک اللہ یا حسین لقد قتلک رجل لم یعرف حق الزحمر۔ پھر اگر بالفرض امر قتل کو تسلیم کر لیا جائے تو یہ کفر کیسے ہوا صرف معصیت ہے اور گناہ کبیرہ ہے، ہاں قتل مؤمن اگر من حیث مؤمن ہو تو کفر ہے اور اگر عداوت دنیویہ کی بنیاد پر ہو تو کفر نہیں بلکہ معصیت ہے تو کفر کیسے ثابت ہوا اور حدیث میں ہے کہ مؤمن لعان نہیں ہوتا، اور حدیث میں ہے ”سباب المؤمن فسوق“ اور حدیث میں ہے کہ مردوں کو گالی مت دو۔ بہر حال شارح کی بات یہاں تو اعداء شرع سے ہٹی ہوئی ہے اور اچھی بات وہ ہے جو حضرت مولانا گنگوہی نے فرمائی ہے کہ یزید کے بارے میں سکوت احوط ہے یہ بہت السب طریقہ ہے اور اس کے بغیر میں بے اعتدالی کا خطرہ ہے۔

## تنبیہ

یہاں یہ بات ذہن نشین کر لینا بھی ضروری ہے کہ مودودی فرقہ جو اپنے آپ کو جماعت اسلامی کے نام سے موسوم کرتا ہے، صحابہؓ کی شان میں گستاخ ہونیکے سلسلہ میں شیعوں سے ملتا جلتا ہے اور صحابہؓ کو معیار حق نہ ہونیکا عند ان دیکر دین کو مجروح کرنا اس فرقہ کا مقصد ہے اور پھر اس لغو جملہ کی تصحیح کے لئے تاویلات کیلئے فاسدہ پیش کی گئی ہیں۔ جب صحابہؓ کو مجروح کیا جائیگا تو سارا دین ہم کو صحابہؓ کے واسطے سے ہی بچا ہے تو پھر سارے دین کے اوپر سے اعتماد اٹھ جاتا ہے، بعض سیدھے ہمارے مسلمان اس کی دلفریب زہر پھری ہوئی عبارات دیکھ کر دھوکہ کھا جاتے ہیں، اس جماعت کو پہچاننے کے لئے بس یہ بات کافی ہے کہ اس کا مقصد صحابہؓ اور سلف کے اوپر سے اعتماد اٹھانا ہے اور دین کی حقیقت وہ ہے جسکو ابوالاعلیٰ مودودی نے سمجھا ہے اور ساری امت نہ قرآن کو سمجھ سکی اور نہ احادیث کو، نہ قرآن کو وہ سمجھے جو اس کے مخاطبین اولین ہیں بس اسکو صرف ابوالاعلیٰ مودودی نے سمجھا ہے۔ جب اس جماعت کے لڑے بچے کو دیکھا جاتا ہے تو متحکم ہوتا ہے کہ تفریق ضالہ سابقہ کا کشکول مرکب ہے، کوئی بات شیعہ کی اور کوئی خوارج کی اور کوئی معتزلہ کی اور کوئی کسی دوسرے فرقہ کی ہے۔ اللہ تعالیٰ مسلمانوں کو اس جماعت کے دجل و فریب سے محفوظ رکھے

حق راحت دہی ہے جس پر اسلاف چلے ہوئے آئے ہیں۔

ونشهد بالجنة العشرة الذين بشرهم النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال عليه السلام ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وطلحة في الجنة وفي الجنة ومن بشير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابى وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابوعبيدة بن الجراح في الجنة وكذا انشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة۔

## ترجمہ

اور ہم گواہی دیتے ہیں جنت کی ان دس حضرات کیلئے جنکو نبی علیہ السلام نے خوشخبری دی اس حیثیت سے کہ آپ نے فرمایا کہ ابو بکر جنت میں ہیں اور عمر جنت میں ہیں اور عثمان جنت میں ہیں اور علی جنت میں ہیں اور ابو طلحہ جنت میں ہیں اور عبد الرحمن بن عوف جنت میں ہیں اور سعد بن ابی وقاص جنت میں ہیں اور سید بن زید جنت میں ہیں اور ابوعبیدہ بن الجراح جنت میں ہیں اور ایسے ہی ہم جنت کی گواہی دیتے ہیں فاطمہ کے لئے اور حسن اور حسین کے لئے اس وجہ سے کہ حدیث صحیح میں وارد ہے کہ فاطمہ جنتی عورتوں کی سردار ہیں اور حسن اور حسین جنتی نوجوانوں کے سردار ہیں۔

## تشریح

مطلب عبارت کا واضح ہے اور حدیث مذکور ابو داؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ میں ہے۔ دوسری حدیث ترمذی میں ہے۔ فاطمہ کی وجہ تسمیہ کے بارے میں ملاحی قاری نے شرح فقہ اکبر میں لکھا ہے کہ چونکہ اللہ نے ان کو اور ان کے عمین کو آگ سے بچھڑکا را دیدیا ہے اسلئے فاطمہ نام رکھا گیا ہے۔

## تنبہ

:- عشرہ مبشرہ کے حالات پر متعدد رسائل موجود ہیں اور ایسے ہی احوال فاطمہ اور حسن اور حسین معروف و مشہور ہیں۔ ان مذکورہ حضرات کے علاوہ دیگر حضرات کے لئے بھی جنت کی بشارت وارد ہوئی ہے جیسے حضرت خدیجہ الکبریٰ اور عائشہ اور حمزہ، عباس، جعفر طیار، ام سلمہ الفارسیہ، حضرت بلال مؤذن، سعد بن معاذ، عبداللہ بن سلام، عمار بن یاسر، سلمان فارسی، ثابت بن قیس بن شماس، صہیبؓ۔ عشرہ مبشرہ کی بشارت زیادہ مشہور ہوئی یا تو اس وجہ سے کہ ان کا تذکرہ ایک حدیث میں یکجا ہے یا اس وجہ سے کہ ان میں سے اکثر کی شان میں شیعہ گستاخ ہیں

## تنبہ

:- بعض حضرات نے یہ بحث پھیر دی ہے کہ عائشہ افضل ہیں یا فاطمہ۔ بعض حضرات نے فاطمہ کو حدیث مذکور کی وجہ سے افضل کہا ہے اور بعض حضرات نے حدیث فضل عائشہ علی النساء کفضل الکریم علی الطعم سے استدلال کرتے ہوئے حضرت عائشہؓ ہی کو افضل کہا ہے اور بعض حضرات نے

مسوات کا قول اختیار کیلئے، اور بعض حضرات نے توقف اختیار کیلئے۔

وَسَاثِرَ الْعَمَاكَةِ لَا يَذْكُرُونَ إِلَّا بَعْدَئِهِ وَيَرْجِي لَهُمْ أَكْثَرُ مَا يَرْجِي لِغَيْرِهِمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ  
وَلَا نَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ وَالنَّارِ لِأَحَدٍ بَلْ نَشْهَدُ بِأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ  
وَالْكَافِرِينَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ

## ترجمہ

اور تمام صحابہ یا دہ نہیں کرتے جانتے مگر بھلائی کے ساتھ اور امید کی جاتی ہے ان کے لئے  
اس سے زیادہ جو امید کی جاتی ہے ان کے غیر کے لئے اور ہم گواہی نہیں دیں گے جنت اور  
دوزخ کی کسی معین شخص کے لئے بلکہ ہم گواہی دیں گے کہ مومنین اہل جنت میں سے ہیں اور کفار اہل جہنم میں سے ہیں  
یعنی صحابہ کا ذکر خواہ کوئی بھی ہو بھلائی کے ساتھ کیا جائیگا اور انکی برائی بیان کرنا یہ  
اہلسنت کا شیوہ نہیں ہے اور جن بعض صحابہ کے بعض افعال سے دوسرے ہوتا ہے تو ان کو خطا  
اجتہادی پر محمول کیا جائیگا بلکہ ان باتوں کا ذکر کرنا افضل ہے مگر ضعیف لایمان لوگوں کیلئے وسوسہ کا سبب  
نہ ہو جائے اور مغفرت اور ثواب کی جو امید صحابہ کے متعلق ہے وہ کسی اور کے حق میں نہیں ہے بلکہ اصحاب  
بدرین کی تعداد ۳۱۳ تھی اور اصحاب بیعت الرضوان جنگی تعداد ۱۰۰ تھی ان کے حق میں جنت کی بشارت وارد  
ہوئی ہے بلکہ فرماں باری لَا يَسْتَوْفِي مِنْكَ مِنَ الْفَقْرِ قَبْلَ الْفَتْحِ وَقَاتِلْ أَوَّلَ الْكُفْرِ اعْظَمْ دَرَجَةً مِنَ  
الَّذِينَ الْفَقْرُ مِنْ بَعْدِ وَقَاتِلُوا وَكُفْرًا وَعَدَاةً الْحُسْنَىٰ فِيهِ نَزْعُ مَكَةٍ سَبِيلُ أَوْلِيَاءِ  
خَرَجَ كَرِيوَالِے اور جا کر نواہوں کے حق میں قطعی بشارت ہے نیز حدیث میں ہے لَا تَمْسُ النَّارُ مَسْلًا رَأَىٰ (ترمذی)  
نیز کسی معین شخص کے بارے میں جنت یا دوزخ کی گواہی نہیں دی جاسکتی البتہ یوں کہنے میں کچھ مضائقہ نہیں  
کہ جنتی اہل ایمان ہیں اور دوزخی اہل کفر ہیں۔

وَنَزَى الْمَسْحَ عَلَى الْخَفَيْنِ فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ لَأَنَّهُ وَإِنْ كَانَ زِيَادَةً عَلَى الْكِتَابِ لَكِنَّ بِالْخَفَيْنِ  
الْمَشْهُورَ وَسُئِلَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخَفَيْنِ فَقَالَ جَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ  
السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ رَخَصَ لِلْمَسَا فَرِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلِيَا يَهُنَ وَلِلْمَقِيمِ يَوْمًا وَلِلْمَدِينَةِ إِذَا تَطَهَّرَ فَلَيْسَ  
خَفِيَةً أَنْ يَمْسَحَ عَلَيْهِمَا۔

## ترجمہ

اور ہم سفردار حضرت میں نفین پر مسح کو جائز سمجھتے ہیں اس لئے کہ یہ اگرچہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے  
لیکن یہ خبر مشہور ہو کر جو سے ہے اور علی بن ابوطالب مسح علی نفین کے بارے میں سوال کیا

گیا تو انھوں نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مدت مقرر کی مسافر کیلئے تین دن اور انکی راتوں کی اور مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات کی اور جو بکرتے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت کیا کہ آٹھ مسافر کیلئے تین دن اور تین رات کی اجازت دی اور مقیم کیلئے ایک دن اور ایک رات کی جبکہ اس نے طہارت کر کے اپنے موزے پہنے ہوں ان پر مسح کرنے کی۔

## تشریح

مسح علی الخفین امت محمدیہ کی فہرست میں ہے اور خفین یعنی شہید اس کے معنی دیا جاتا ہے کہ ایک موزہ پر مسح جائز نہیں ہے اور چونکہ خفین میں حکم کے اندر رغبت اور سہولت ہے اس وجہ سے اسکو خف کے نام سے موسوم کیا گیا ہے مسح علی الخفین جائز ہے یہ رضعت کے اور عورت کے غل بظن ہے، بقول صاحب برایہ جو اسکو جائز سمجھے اور جائے مسح کے غل کرے تو ماہر ہو گا اور بعض مہر قوں میں مسح غل سے افضل ہے روافض اور خوارج کا اس کے اندر اختلاف ہے انکی دل شکنی اگر مقصود ہو تو افضل ہے اور بقول علم ہر اس کا ثبوت احادیث شہور سے ہے اس لئے اس کا منکر بدعتی ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ اس کا ثبوت بالا جار ہے اور روافض وغیرہ کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں وہ درجہ اعتبار سے ساقط ہیں اور صحابہ میں سے بعض حضرات کی جانب یہ منسوب ہے کہ وہ مسح علی الخفین کے جواز کے قائل نہیں تھے ان سب حضرات کا رجوع ثابت ہے جیسے ابن عباس، ابو ہریرہ اور عائشہ اور بقول شامی ابن جریر نے اس کا ثبوت تواتر سے مانا ہے اور جب اس کا ثبوت تواتر سے مانا تو پھر اس کے منکر کی تکفیر کر دی جائے گی مگر ہمارے ائمہ مسکرح علی الخفین کی تکفیر منقول نہیں بلکہ منقول ہے کہ مجھے ایسے شخص پر کفر کا ثبوت ہے جو مسح علی الخفین کے جواز کا قائل نہ ہو اس لئے کہ جو آثار اس سلسلہ میں وارد ہیں وہ حیز تواتر میں ہیں پھر مسافر تین دن اور تین رات تک مسح کر سکتا ہے اور مقیم ایک دن اور ایک رات تک اور مدت کا آغاز اس وقت سے ہو گا کہ جب اس نے موزہ بد طہارت پہنا ہو خواہ مکمل وضو کر کے یا مثلاً پیر پہلے وضو کرے اور موزہ پہن لیا پھر وضو کی تکمیل کر لی تو بھی درست ہے اب جب وضو سے فارغ ہو گیا، اور اب جس وقت اس کو حدیث لاحق ہو گا اسی وقت سے تین دن اور تین رات یا ایک دن اور ایک رات تک حسب بیان سابق مسح کرے گا بالغاً و دیگر جب موزہ پہنا یا کام شروع کیا ہے اسی وقت سے مدت کا آغاز ہو گا۔ شامی ص ۱۶۱ پر اس کی تفصیلات موجود ہیں۔ حدیث اول یعنی حدیث علی سلم، ابن ماجہ، نسائی میں ہے۔ اور دوسری حدیث صحیح ابن خزیمہ میں ہے مگر اس روایت کو مصنف نے ابو بکر صدیق کی روایت بتائی ہے حالانکہ یہ ابو بکر کی روایت ہے ناخین نے تار کو جذب کر دیا جس سے حضرت ابو بکر صدیق کا گمان ہوئے لگا۔

وَقَالَ الْحَسَنُ الْبَصِيُّ إِذَا رَكَّتُ سَبْعِينَ نَفْرًا مِنَ الصَّحَابَةِ يَدُونَ الْمَسْحَ عَلَى الْخَفَيْنِ وَلَهُذَا قَالَ ابْنُ وَحَيْفَةَ مَاقَلْتُ بِالْمَسْحِ عَلَى الْخَفَيْنِ حَتَّى جَاءَنِي فِيهِ مَثَلُ ضَوْءِ النَّهَارِ وَقَالَ الْمَكْرُخِيُّ اخْفَاةَ الْكُفْرِ عَلَى مَنْ لَا يَدْرِى الْمَسْحَ عَلَى الْخَفَيْنِ لِأَنَّ الْأَنْثَارَ الَّتِي جَاءَتْ فِيهِ فِي حِزِّ التَّوَاتُرِ

وبالجملة من لا يرى المسموع على الخفين فهو من اهل البدعة حتى مثل انس بن مالك من السنة والجماعة فقال ان تعجب الشيخين ولا تطعن في المختلين وتسمع على الخفين.

## ترجمہ

اور حسن بھری نے فرمایا کہ میں نے شرمسار کو پایا جو مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے تھے اور اسی درجہ سے ابو حنیفہ نے فرمایا کہ میں مسیح کا قائل نہیں ہوں ایسا نہ کہ اس کا جواز ان کے اہل کے مثل ہر پاس آگیا۔ اور کرشنی نے کہا ہے کہ جو مسح علی الخفین کو جائز نہ سمجھے مجھے اس پر کفر کا اندیشہ ہے اس لئے کہ جو آثار اس باب میں ہیں وہ چیز تو اتریں ہیں اور حاصل کلام جو مسح علی الخفین کو جائز نہ سمجھے تو وہ اہل بدعت میں سے ہے میانیک کہ انس بن مالک سے اہلسنت وجماعت کے بار میں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ تو شیخیں کی محبت کرے اور ختین کی شان میں طعن نہ دے کرے اور خفین پر مسح کرے۔

## تشیع

یعنی حسن بھری کا قول ہے کہ میں نے شرمسار کو دیکھا ہے کہ وہ مسح علی الخفین کے جواز کے قائل تھے، اس وقت یرون راہی سے ماخوذ ہو گا بمعنی اعتقاد اور ممکن ہے کہ یہ نہایت سے ماخوذ ہو مگر ناخین کے تہمت سے ایک واؤ حذف ہو گیا ہو، امام نووی کے فرمان سے جو انھوں نے شرح مسلم میں کہا ہے اس کی تائید ہوئی ہے فرماتے ہیں قال الحسن البصري حدثني سعدون من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يمسح على الخفين۔ امام ابو حنیفہ کا فرمان واضح ہے اور امام کرشنی کا فرمان واضح ہے یعنی امام کرشنی نے یقین کے ساتھ کفر کا فتویٰ نہیں دیا کیونکہ انھوں نے ان روایات کو جز تو اتر میں سمجھا مگر تو اتر کا یقین نہیں ہوا، قسطلانی نے شرح بحاری میں لکھا ہے حفاظ حدیث کی ایک جماعت نے ان کے تو اتر کا دعویٰ کیا ہے اور بعض حضرات نے اس کی روایات کو جمع کیا تو انہی سے متجاوز پایا جن میں عشرہ مبشرہ بھی ہیں اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین کا منکر کا نکر ہے انس بن مالک سے اہل سنت وجماعت کے بائیس سوال کیا گیا تو انھوں نے یقین چیزوں کی نشان دہی فرمائی۔ شیخین سے محبت کرنا (۲۵) ختین کی طعن سے بچنا (۲۶) مسح علی الخفین کرنا۔ ان صان الفاظ میں ابو حنیفہ سے منقول ہے۔ اَوْ قَبِلَ الشَّيْخَيْنِ وَأُجِبَتْ الْمُخْتَلَيْنِ وَالرَّيَّ الْمَسْمُوعُ عَلَى الْخَفَيْنِ۔

تمبیہ :- اہلسنت وجماعت کی یہ تین ہی علامات نہیں ہیں بلکہ اور بہت سی علامات ہیں انکو خصوصیت سے ذکر کرتا ہوں کہ تصور رکھنا ہی کرنے کی وجہ سے ہے۔

ولا نَحْتَرَمُ نَبِيَّ الْقُرْآنِ وَهُوَ ابْنُ عَبْدِ مَنَازِلٍ فِي الْمَاءِ فَيَجْعَلُ فِي أَنْفِهِ مِنَ الْخَزْفِ نَحْدَةً فِيهِ لَذِخْ كَمَا فِي الْقَصَاصِ كَانَ ابْنُ مَنَازِلٍ فِي بَيْدَةِ الْإِسْلَامِ لِمَا كَانَتْ الْجَرَّاسُ إِذَا فِي الْخَمُورِ نَحْدَةً نَحْدَةً مِمَّنْ تَحْرِمُهُمْ مِنْ قَوَاعِدِ أَهْلِ السَّنَةِ خَلَا قَالُوا لِمَا فَضْلُ وَهَذَا



بخلاف ما اذا اشتد وضار مسكراً فان القول بحرمته قليلة، وكثيراً وما ذلها كثير من اهل السنة.

## ترجمہ

اور ہم نبیؐ کے حرام قرار نہیں دیتے اور وہ یہ ہے کہ پانی میں چھوڑے یا کشمش ڈال دی جائے پھر وہ پانی مٹی کے برتن میں کر دیا جائے تو اس میں تیزی پیدا ہو جائے جیسے شراب جو میں گویا کہ اس سے ابتدا پر اسلام میں منع کیا گیا تھا جبکہ گھڑے شرابوں کے برتن تھے پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا تو اس کی عدم تحریم اہل سنت کے مطابق ہے اس میں رد افض کا اختلاف ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ وہ گاڑھی ہو جائے اور مسکر ہو جائے اس لئے اس میں قلیل و کثیر کی حرمت کا قول ان باتوں میں سے ہے جس کی طر اکثر اہل سنت گئے ہیں۔

## تشریح

غرم بھی قطعی حرام ہے اور ایسے ہی غیر غرم دیگر شراب بھی حرام ہے جبکہ وہ مشکبہ ہو اور نبیؐ کے برتن میں بخت ہے اس سے وہ نبیؐ کے مراد ہے جو چھوڑے یا کھجور یا کشمش پانی میں ڈال دی جائے اور اس میں اشتداد اور مسکر پیدا نہ ہوا ہو بلکہ کچھ تھوڑی سی تیزی پیدا ہو گئی ہو تو ابھی اس پر حرمت کا حکم جاری نہ ہوگا اور جب سکرو اشتداد پیدا ہو جائے تو یہ حرام ہے یعنی وہ نبیؐ کے برتن سے روایت مروج عنہا کے مطابق وضو جائز ہے اس کے بارے میں گفتگو ہے اگرچہ حنفیہ کا فتویٰ عدم جواز وضو کا ہے بلکہ اگر اس کے علاوہ کوئی پانی نہ ملے تو فتویٰ یہ ہے کہ پہلے تیمم کرے پھر اس سے دھو کرے۔ شامی وغیرہ میں اس پر تفصیلی گفتگو کی گئی ہے۔ اور شارح فرماتے ہیں کہ نبیؐ کے حرمت شاید اس زمانہ میں بھی جبکہ اسلام کے غلبہ کا ابتدائی زمانہ تھا تاکہ حرم کی محبت قلوب سے بالکل نکل جائے جب مقصود حاصل ہو گیا تو پھر یہ حرمت منسوخ ہو گئی۔ چونکہ اس مسئلہ میں رد افض کا اختلاف ہے اس لئے مصنف نے اس کو یہاں بیان کر دیا ہے۔ والتفصیل احسن۔

وَلَا يَبْلُغُ وَلَوْ دَرَجَاتٍ الْأَنْبِيَاءُ لِأَنَّ الْأَنْبِيَاءَ مَعْصُومُونَ مَأْمُونُونَ عَنْ خَوْفِ الْحَاكِمَةِ مَكْرُمُونَ بِالْوَجْهِ وَمَشَاهِدَةُ الْمَلَائِكَةِ مَأْمُورُونَ بِتَبْلِيغِ الْأَحْكَامِ وَأَرْشَادُ الْأُمَمِ بَعْدَ الْإِقْفَاتِ بِكَمَا لَا تِ الْأَوْلِيَاءُ فَمَا نَقَلَ عَنْ بَعْضِ الْكِرَامِيَّةِ مِنْ جَوَازِ كَوْنِ الْوَلِيِّ أَفْضَلَ مِنَ النَّبِيِّ كَقَوْلِهِ وَضَلَالٌ نَعْمَ قَدْ يَقَعُ تَرَدُّدٌ فِي أَنَّ مَرْتَبَةَ النَّبِيِّ أَفْضَلُ أَمَّ مَرْتَبَةَ الْوَلَايَةِ بَعْدَ الْقَطْعِ بِأَنَّ النَّبِيَّ مُتَصِفٌ بِالْمَرْتَبَتَيْنِ وَأَنَّ أَفْضَلَ مِنَ الْوَلِيِّ الَّذِي لَيْسَ بِنَبِيِّ.

## ترجمہ

اور کوئی دلی انبیاء کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا اس لئے کہ انبیاء معصوم ہیں سو یہ خاتمہ کے خوف سے مامون ہیں وحی اور مشاہدہ ملک و فرشتہ سے مکرم ہیں احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی کے مامور ہیں اولیاء کے کمالات سے متصف ہونیکے بعد تو جو بعض کرامیہ سے منقول ہے یعنی دلی کے افضل ہونیکا جواز نبی سے یہ کفر و ضلال ہے ہاں کبھی اس میں تردد واقع ہوتا ہے کہ مرتبہ نبوت افضل ہے یا مرتبہ

ولایت اس بات کے قطعی ہونیکے ساتھ کہ نبی دوزلوں مرتبوں سے متصف ہوتا ہے اور نبی اس دلی سے افضل ہے جو نبی نہیں ہے۔

## تشریح

مصنف نے فرمایا کہ دلی نبی کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا، نبی کو جو قرب خداوندی حاصل ہوتا ہے وہ دلی کو حاصل نہیں ہو سکتا اسلئے کہ انبیاء کی شان عظیم ہے وہ معصوم ہیں سو خاتمہ کے اندیشہ سے مامون ہیں بخلاف اولیاء کے، اسلئے کہ بہت سے اولیاء ایسے بھی ہوتے ہیں جنکو شیطان نے گمراہ کر دیا جیسے بلعم بن باعور اور برصیدھا لہب جن کا تذکرہ پہلے بھی آچکا ہے بلکہ عرت کیواسطے شیطان کافی ہے کہ اتنے قرب کے باوجود گمراہ ہو گیا بس یہیں سے بات واضح ہو گئی کہ نبی اور دلی کے درمیان زمین آسمان سے بھی زیادہ فرق ہے پھر انبیاء علیہم السلام معصوم ہونیکے ساتھ ساتھ ان پر وحی نازل ہوتی ہے اور وہ ملک کو دیکھتے ہیں بخلاف اولیاء کے نیز انبیاء تبلیغ احکام کے مکلف و مامور ہیں اور جبکہ یہ بھی ممکن ہے کہ انبیاء نبوت سے پہلے ہی سے مرتبہ ولایت سے علی سبیل اکمال متصف ہوتے ہیں لہذا جن کرامیہ نے یہ کہا کہ دلی نبی ہے افضل ہے یہ نفرد ضلالت ہے۔

**تنبیہ (۱) :-** مشاہدہ ملک تو بعض اولیاء کو بھی ہوا ہے جیسے حضرت عمرؓ نے حضرت جبریل علیہ السلام کو دیکھا ہے اور عبداللہ بن عباسؓ نے بھی۔

**جواب :-** یہ نادرالوقوع ہے اور حضور کے اتباع کی برکت ہے۔

**سوال :-** سامری نے حضرت جبریل کو دیکھا تھا؟ **جواب :-** یہ روایت مذمومہ ہے بخلاف روایت نبی کے کہ وہ محمود ہے اور سامری کا نقیبہ اور حضرت جبریل کو دیکھنا معروف و مشہور ہے۔

**سوال :-** اولیاء کو بھی مخلوق کی رہنمائی کرتے ہیں؟ **جواب :-** ارشاد دلی نبی کے ارشاد کے مقابلہ میں کچھ نہیں ہے بلکہ دلی کو خود رشد حاصل ہے ارشاد نبوی کی برکت سے اور دلی میں کمال پیدا ہوا ہے فیضان نبوی سے۔

**تنبیہ (۲) :-** شارح نے کرامیہ کے کفر کی جو دلیل پیش کی ہے وہ کفر کو مستلزم نہیں البتہ اگر شارح اجماع سے استدلال کرتے یا یوں کہتے کہ نبی کی فضیلت ضروریات دین میں سے ہے تو پھر کفر کا حکم درست ہوتا۔

**تسلیم (۳) :-** شارح نے بعد میں کہا ہے کہ نبی دلی بھی ہوتا ہے اور نبی اس دلی سے یقیناً افضل بھی ہوتا ہے جو نبی نہ ہو لیکن اس میں تردد ہوتا ہے کہ مرتبہ ولایت عمدہ ہے یا مرتبہ نبوت۔ بعض صوفیاء کرام نے بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ آنحضرت کی ولایت آپ کی نبوت سے افضل ہے (۱) اسلئے کہ ولایت کا حاصل اللہ کی جانب

توجہ ہے اور نبوت خالق و مخلوق کے درمیان سفارت ہے (۲) نبوت کا تصرف موت سے منقطع ہوا نہیں ہے اور تصرف ولایت موت کے بعد بھی برقرار رہتا ہے کیونکہ اولیاء کے کمالات ولایت نبوی کے آثار میں جن کا ظہور آپ کی وفات کے بعد ہو رہا ہے (۳) ولایت کمال باطنی ہے اور نبوت کمال ظاہری ہے اور کمال

باطنی کمال ظاہری سے اشرف ہے بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ نبوت ولایت سے افضل ہے اس لئے کہ مرتبہ ولایت میں غیر نبی کی شرکت ہو جاتی ہے اور مرتبہ نبوت میں کسی غیر کی شرکت نہیں ہوتی، اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ بحث یوں کرنی چاہئے کہ آنحضرت کی ولایت آپ کی نبوت سے افضل ہے یا نہیں، مطلقاً ایسے بحث نہ کرنی چاہئے کہ مرتبہ ولایت افضل ہے یا مرتبہ نبوت، کیونکہ یہ تو ہم سے بہر حال مرتبہ نبوت افضل ہے کیونکہ یہ شخص ہے۔

**سوال** شیخ عبدالقادر جیلانیؒ نے منقول ہے کہ ہم ایسے دریا میں گھس گئے کہ انبیاء جسکے ساحل پر تھے؟

**جواب** ۱۔ وہ احوال مراد ہیں جن کا انبیاء سے صدور غیر مستحسن ہے جیسے وجد و رقص وغیرہ اللہ تعالیٰ انبیاء کی حفاظت فرماتا ہے ان کے باطن عشق کے دریا میں رواں دواں ہوتے ہیں اس کے باوجود ان پر غلبہ حال نہیں ہوتا اور یہی عین کمال ہے کیونکہ انبیاء مقبوعین میں ان سے ایسے افعال کا صدور غیر مستحسن ہے۔ فندبر

وَلَا يَصِلُ الْعَبْدُ مَا دَامَ عَاقِلًا بِالْعَمَلِ إِلَى حَيْثُ يَسْقُطُ عَنْهُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ لِعُمُومِ الْخَطَايَا الْوَارِدَةِ فِي الشَّكَايِفِ وَاجْمَاعِ الْمُجْتَهِدِينَ عَلَى ذَلِكَ وَذَهَبَ بَعْضُ الْأَبَاحِيِّينَ إِلَى أَنَّ الْعَبْدَ إِذَا بَلَغَ غَايَةَ الْمُحِبَّةِ وَصَفَاءِ قَلْبِهِ وَاخْتَارَ الْإِيمَانَ عَلَى الْكُفْرِ مِنْ غَيْرِ نَفَاقٍ سَقَطَ عَنْهُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ وَلَا يَخْلُمُ اللَّهُ النَّارَ بِارتِكَابِ الْكِبَايِرِ وَبَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّهٗ سَقَطَ عَنْهُ الْعِبَادَاتُ الظَّاهِرَةُ وَتَكُونُ عِبَادَاتُ التَّكْوِينِ وَهَذِهِ أَكْثَرُ وَضَلَالٌ فَإِنَّ أَعْمَلَ النَّاسِ فِي الْمُحِبَّةِ وَالْإِيمَانِ هُمُ الْأَنْبِيَاءُ خُصُوصًا حَبِيبُ اللَّهِ تَعَالَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنْ الشَّكَايِفُ فِي حَقِّهِمْ ائْتَمَّ وَاكْمَلَ وَأَمَّا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا حَبَّ اللَّهُ عَبْدًا لَمْ يَضُرَّ ذَنْبٌ فَمَعْنَاهُ أَنَّهُ عَصَمَهُ مِنَ الذُّنُوبِ فَلَمْ يَلْحَقْهُ ضَرَرُهَا۔

## ترجمہ

اور بندہ جب تک عاقل بالغ ہے ایسے مقام تک نہیں پہنچتا کہ اس سے امر اور نہی ساقط ہو جائیں ان خطابات کے عام ہونے کی وجہ سے جو تکالیف کے سلسلہ میں وارد ہیں اور اسی پر مجتہدین کا اجماع ہے اور بعض مباحین اس طوط گئے ہیں کہ بندہ جب غایت محبت کو پہنچ جاتا ہے اور اپنے دل کی صفائی تک پہنچ جاتا ہے اور غیر نفاق کے ایمان کو کفر کے مقابلہ میں اختیار کرتا ہے تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتے ہیں اور کیا کرے ارتکاب کی وجہ سے اللہ تعالیٰ اس کو جہنم میں داخل نہیں کرے گا اور ان میں سے بعض اسطوط گئے ہیں کہ اس سے عبادات ظاہرہ ساقط ہو جاتی ہیں اور اس کی عبادت تفکر ہونا ہے اور یہ کفر و ضلال ہے اس لئے کہ لوگوں میں سب سے زیادہ کامل محبت اور ایمان میں انبیاء میں خصوصاً حبیب اللہ علیہ السلام وسلم باوجودیکہ تکالیف انبیاء کے حق میں اتم و اکمل ہیں اور بہر حال فرمان نبی علیہ السلام جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ سے محبت کرتا ہے تو اس کو کوئی گناہ مضر نہیں ہوتا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کی گناہوں سے حفاظت کرتا ہے تو اس کو گناہوں کا ضرر لاحق نہیں ہو پاتا۔

## تشریح

جب تک بندہ کے اندر عقل و شعور باقی رہے گا تو وہ احکام شرعیہ کا مکلف رہے گا کوئی مرتد نہ ہوگا۔ ایسا نہیں ہے کہ بندہ ہوش کے برقرار رہتے ہوئے احکام شرعیہ کا مکلف نہ رہے اسلئے احکام شرعیہ کی تکلیف سبکے حق میں عام ہے۔ ایک فرقہ ہے جو محرمات کو مباح و جائز قرار دیتا ہے یعنی زنا اور شرب وغیرہ کو مباح کہتا ہے اسی وجہ سے اس فرقہ کو مباحیہ یا مباحیین کہا گیا ہے۔ اس جاہل فرقہ کا عقیدہ ہے کہ جب بندہ پر محبت الہی کا غلبہ ہو جائے اور اس کا دل صاف شفاف ہو جائے اور اس کے دل میں بغیر نفاق کے ایمان اور رجحانے تو اب وہ امر ذہنی کا مکلف نہیں رہتا اور اگر اس سے گناہ کبیرہ کا بھی حدود ہو جائے تو اللہ تعالیٰ اسکو جہنم میں داخل نہیں کرے گا۔ فرقہ مرجیہ کا مسلک بھی اسی سے ملتا جلتا ہے کہ ایمان کے ساتھ کوئی معصیت مفسر نہیں ہے جیساکہ کفر کے ساتھ کوئی اطاعت مفید نہیں ہے۔

لطیفہ :- حضرت حمید بن رادیؒ سے پوچھا گیا کہ ایک قوم کہتی ہے کہ وصول کے بعد تکالیف شرعیہ سادہ ہو جاتی ہیں اور تکالیف تو وصول کا ذریعہ ہیں اور وصول تکمیل کا حاصل ہو گیا تو آپ نے جواب دیا تھیک ہے ان لوگوں کو وصول تو ہوا مگر جہنم کی جانب وصول ہوا ہے اور جو شخص چوری کرتا ہے اور زنا کرتا ہے وہ اس سے بہتر ہے جو ان کو حلال سمجھتا ہے اور اگر میں ہزار سال تک بھی زندہ رہوں تو اپنے اور آدمیوں سے کچھ بھی کم نہیں کروں گا مگر یہ کہ عذر شرعی لاحق ہو جائے گا مگر فی الواقع اسے جو اہل اللہ علامہ الشیرازیؒ مباحیین میں سے بعض کا قول یہ ہے کہ جب بندہ مذکورہ مقام پر پہنچ جاتا ہے تو عبادات ظاہرہ اس سے ساقط ہو جاتی ہیں اور اس کی عبادت کمالات میں غور و خوض کرنا ہوتا ہے۔ یہ قول کھلا ہوا کفر و ضلال ہے کیونکہ اس میں نفوس قطعیہ اور اجماع کا انکار ہے اسی وجہ سے امام غزالیؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے شخص کو قتل کرنا تو کافروں کے قتل کرنے سے بہتر ہے اور ان جاہلوں نے استدلال کیا ہے فرمان باریؑ » و اعبد ربک حتی یا تیک الیقین « یعنی یقین کے حصول تک عبادت کر۔ اور جب یقین حاصل ہو جائے تو اب عبادت کی تکلیف ساقط ہو گئی حالانکہ اجماع مفسرین یقین سے موت مراد ہے اور موت سے تکالیف شرعیہ ساقط ہو جاتی ہیں یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے فرمان باریؑ » و ادعانی بالصلوۃ و الزکوۃ ماؤمت حیثاً «

شارح فرماتے ہیں کہ لوگوں میں سب سے زیادہ کامل الایمان اور اللہ سے سب سے زیادہ محبت کرنے والے حضرات انبیاء علیہم السلام ہیں اور ان سب خالق صمد اللہ علیہ وسلم ہیں حالانکہ وہ برابر تاحیات احکام شرعیہ کے مکلف رہتے ہیں اور ترک انضال پر بھی ان کو عتاب ہوتا ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ آنحضرتؐ کے لئے ہر نماز کیواسے وضو فرض تھا اور تنہا کی مناسبت فرض تھی اور صوم وصال آپ کے لئے جائز اور امت کے لئے جائز نہیں۔ اس کے بعد شارح نے فریق مخالف کی جانب سے ایک حدیث پیش کی » اذا احب اللہ عبدہ الم یضطرہ ذنب « یعنی جب اللہ کسی بندہ سے محبت کرتا ہے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں کرتا۔ لہذا ہمارا مقصود ثابت ہے شارح نے جواب دیا کہ اس حدیث کے معنی یہ ہیں کہ اللہ اس بندہ کی گناہوں سے حفاظت کرتا ہے یعنی اس

گناہوں کا عدد درمیں ہوتا اور جب از کتاب نہیں ہوا تو اس کے گھر سے بھی نچ گیا۔

**تنبیہ (۱) :-** اس حدیث کی تخریج نہیں ملی، اور سند احمد کی روایت جو اس کے ہم معنی یہاں بیان کی جاتی ہے نو دونوں کا توافق محمل تامل ہے۔

**تنبیہ (۲) :-** آج کل بھی کچھ لوگ ہیں جو اپنے کو اولیاء شمار کرتے ہیں اور نماز روزہ کی اسلئے ادائیگی نہیں کرتے کہ اب ہم دوسرے مقام پر پہنچ گئے ہیں اب ہماری عبادت تفکر ہے بعض ایسے حضرات سے میری ملاقات ہوتی تو انہوں نے کہا کہ ہم کو مخالف اللہ ترک صلوٰۃ ہی کا حکم ملا ہے میں نے جواب میں کہا کہ اگر اللہ کی جانب سے ترک صلوٰۃ کا حکم ملتا تو حضور کو ملتا یہ حکم یقیناً شیطان کی طرف سے ہے۔ فذر بردا۔

وَالنَّصُوحُ مِنَ الْكُذَّابِ وَالسُّتَةِ تَحْمِلُ ظَوَاهِرَ هَآمًا لَمْ يَصِرْ عَنْهَا دَلِيلٌ قَطْعٌ كَمَا فِي الْآيَاتِ  
الَّتِي تَعْرِى بِظَوَاهِرِهَا بِالْجَهَةِ وَالْجَسْمِيَّةِ وَخَوْذُ لَئِكَ لَا يُقَالُ هَذَا لَيْسَ مِنَ النَّصُوحِ بَلْ مِنَ  
الْمُتَشَابِهِ لَا نَأْخُذُ بِالْمُرَادِ بِالنَّصُوحِ هَهُنَا لَيْسَ مَا يُقَابِلُ الظَّاهِرَ وَالْمُقَسَّرَ وَالْمُحْكَمَ كَيْلَ مَا  
يَعْمُرُ اقْتِسَامَ النِّظَمِ عَلَامًا هُوَ الْمَتَعَارَفُ۔

## ترجمہ

اور کتاب و سنت کے نصوص اپنے ظواہر پر محمول ہوں گے جب تک کہ ظواہر سے کوئی دلیل قطعی نہ پھیرے جیسے وہ آیات جو اپنے ظواہر کے اعتبار سے جہت اور جہیت اور اس کے مثل کی جانب مشعر ہیں یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ آیات نصوص میں سے نہیں ہیں بلکہ متشابہ میں سے ہیں اسلئے کہ ہم کہیں گے کہ نصوص سے مراد یہاں وہ نہیں ہے جو ظاہر اور مفتر اور محکم کا مقابل ہے بلکہ جو تمام اقسام نظم کو عام ہے جیسا کہ یہی متعارف ہے۔

## تشریح

مصنف فرمانا چاہتے ہیں اور جو اعتبار وضع شرعی کے اسلام میں مشہور ہیں یعنی ان کو ان کے ظاہری عرب میں شائع ہیں اور جو اعتبار وضع شرعی کے اسلام میں مشہور ہیں یعنی ان کو ان کے ظاہری معنی پر محمول کیا جائیگا ہاں اگر کوئی دلیل قطعی ظاہر سے پھیرے والی ہو تو پھر ظاہر سے پھیر دیا جائیگا ورنہ ظواہر پر محمول کیا جائیگا اور ظاہر سے پھیرنے والی دلیل خواہ عقلی ہو یا اجماع ہو یا کوئی نص قطعی ہو جیسے الرحمن علی العرش استوی، اور جیسے ید اللہ فوق یدہم، اور جیسے وجار ربک والملك صفًا صفا، تو یہاں ان آیات کو ظاہر سے پھیرنے پر دلیل قطعی موجود ہے کیونکہ ان آیات سے بظاہر جہت اور جہیت ظاہر ہوتی ہے حالانکہ جہت اور جہیت وجوب ذاتی کے منافی ہیں اسلئے ان کو ظاہر سے پھیر دیا جائیگا صفات کے بیان میں اس مسئلہ پر گفتگو گذر چکی ہے۔

**سوال :-** بعض تو اسکو کہتے ہیں جو ظاہر المراد ہوا اور کلام اسی مراد کیلئے مسوق ہو حالانکہ جو آیات پیش کی گئی ہیں

سب متشابہات میں سے ہیں لہذا پھر انکو کس کہنا کیلئے صحیح ہے؟

**جواب :-** یہاں نص سے مقابل مفسر و محکم اور نہیں ہے بلکہ نص سے مراد مطلق نظم ہے خواہ اس کا تعلق تفسیر است  
 ارجح میں سے کسی بھی قسم اور کسی بھی قسم کے ساتھ ہو۔ فلا اشکال۔  
**تنبیہ :-** لغت میں نص کے معنی ہیں کچھ، اور انھوں اس کی جمع ہے اور اہل شرع کی اصطلاح میں کلام اللہ  
 اور کلام رسول کو نص کہتے ہیں۔ اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ دونوں اپنے مدلول کی صحت کے سلسلہ میں قطعی ہیں، اہول  
 فقہ میں نص اور معنی میں متعارف ہے اور اس کے غیر میں نص عام ہے، مطلق کلام شارع کو نص کہتے ہیں اور  
 یہاں یہی ثانی معنی مراد ہیں ظاہر نص، مفسر، محکم اور اس کے مقابلین مشکل، ضعی، مجمل، تشابہ۔ ان کی تعریف  
 و امثلہ نورا لانوار میں تفصیل کے ساتھ موجود ہیں۔

وَالْعَدُولُ عَنْهَا اَي عَنْ الظَّوَاهِرِ الْمَعَانِ يَدْعِيهَا اهل الباطن وهم الملاحدة وسموا  
 الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست تخطوا هجابا بل لها معان باطنية لا يعرفها الا  
 المعلم وقصدهم بذلك فخر الشريعة بالكلية الحاد اى ميل وعدول عن الاسلام والنص  
 وانصاف بكم، لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام فيما علم بحيث، يد بالضر ورسالة۔

## ترجمہ

اور عدول ظواہر سے ایسے معانی کی جانب جن کے مدعی اہل باطن ہیں اور یہ ملاحدہ ہیں اور نام رکھے  
 جاتے ہیں باطنیہ ان کے دعویٰ کرشکی وجہ سے کہ نصوص اپنے ظواہر پر نہیں ہیں بلکہ ان کے لئے  
 ایسے معانی باطنیہ ہیں جنکو محکم کے علاوہ کوئی نہیں جانتا اور ان کا ارادہ اس سے بالکلہ شریعت کی نفی کرنا ہے۔  
 (یہ طریقہ) اکاد ہے یعنی اسلام سے اعراض و انحراف ہے اور کفر سے انصاف و التفہان ہے اس کے ہونے کی وجہ سے نبی  
 علیہ السلام کی تکذیب ان چیزوں کے سلسلہ میں کہ آپ کا جنکو لانا بابتہ معکوم ہے۔

## تشریح

یعنی نصوص کے ظواہر کو چھوڑ کر ایسے معانی مراد لینا کہ اہل باطن جنکے مدعی ہیں یہ الحاد و بدعتی اور  
 اسلام سے اعراض ہے اور کفر ہے کیونکہ یہ ضروریات دین کا انکار ہے مثلاً یہ کہنا کہ جنت اور دوزخ کی  
 حقیقت وہ نہیں جو ظاہر قرآن سے ثابت ہے بلکہ جنت کی حقیقت تکلیف شرعی سے بدن کا آزاد ہونا ہے، اور نار سے  
 مراد مشقت، تکلیف ہے اور ضرور سے مراد امام کی محبت ہے اور غسل سے مراد امام کے ساتھ عہد کی تجدید ہے اور  
 جملہ احکام میں یہی تدلیلات باطلہ کر کے جملہ محرمات کو مباح قرار دیا یہاں تک کہ محارم کے نکاح کو مباح قرار دیا  
 اور اس فرقہ کا نام لاصدہ ہے اور انھیں کو باطنیہ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ نصوص کو ان کے ظواہر پر محمول نہیں کرتے  
 بلکہ معانی باطنیہ کے مدعی ہیں اور کہتے ہیں کہ ان معانی باطنیہ کو محکم کے علاوہ کوئی نہیں جانتا اور محکم سے مراد  
 امام غائب کو لیتے ہیں جس کا بیان پہلے گذر چکا ہے لہذا معلم بکسر اللام بھی ہو سکتا ہے اور لفتح اللام بھی ہو سکتا  
 ہے۔ اول صورت میں اس کے معنی معلم اخلاق اور دوسری صورت میں معلم من اللہ کے ہوں گے۔

**تنبیہ :-** ملاحظہ، ملحد کی جمع ہے۔ یہ ایک فرقہ ہے جو ظاہر میں رافضی ہے اور ان کے باطن میں کفر عجیب ہوا ہے اور ان کا مقصد و استلام کا ابطال ہے اور اس فرقہ کی اصل مجوس فارس کی اختراعات ہیں صحابہ کے جہاد سے جب انکی سلطنت ختم ہو گئی تو انھوں نے لٹا ہوا اسلام میں داخل ہو کر لوگوں کو گمراہ کرنا شروع کیا اور عجیب عجیب فتنے پھیلانے اس فرقہ کو ملاحدہ اور باطنیہ کہا جاتا ہے اور اسی کو استماعیہ کہا جاتا ہے کیونکہ یہ اسماعیل بن جعفر صادق کی امامت ثابت کرتے ہیں۔ اور انھیں کا نام قرامطہ ہے ہمدان کی نسبت سے جو قرامطہ کے نام سے مشہور تھا اور اس کا نام حرمیہ ہے کیونکہ حمار کو مباح قرار دیتے ہیں اور انھیں کا نام سبئیہ ہے کیونکہ سات رسول مانتے ہیں آدم، نوح، ابراہیم، موسیٰ، عیسیٰ، محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور مہدی۔ اور اس کا نام بابکیہ ہے اسلئے کہ بابک باذریجان ان کا انیس گزرا ہے اور اسی کا نام محمرہ ہے کیوں کہ یہ بابک کے زمانہ میں سرخ لباس پہنتے تھے۔

واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص مصروفة على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارة خفية الى دقائق متكشف على ادراك التلويف يمكن التطبيق بينهما وبين الظواهر المرادة فهمون كمال الايمان ومحضر العرفان۔

## ترجمہ

اور بہر حال وہ جس کی جانب بعض محققین گئے ہیں کہ نصوص اپنے ظواہر پر محمول ہیں اور اس کے باوجود ان میں اشارات خفیہ ہیں ایسے دقائق کی جانب جو اباب سلوک پر متکشف ہوتے ہیں ان کے اور ان ظواہر کے درمیان جو مراد ہیں تطبیق ممکن ہے تو یہ تو کمال دین اور محض عرفان کی بات ہے۔ درحقیقت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض کا حامل یہ ہے کہ اگر معانی باطنیہ کا دعویٰ اکاد ہے تو پھر بعض صوفیاء کرام سے بھی اس قسم کے معانی منقول ہیں تو پھر ان کو بھی ملحد کہا جائے؟

## تشریح

شرح جواب دیتے ہیں کہ ان دونوں طریقوں کے درمیان زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اول میں ظواہر کا بالکل ترک ہے جس کے کفر ہونے میں کلام نہیں اور ثانی میں ظواہر کے ساتھ کچھ ایسے دقائق و حقائق خفیہ کی جانب نشان دہی کی جاتی ہے جو ظاہر کے خلاف نہیں ہے تو یہ کمال ایمانی کی بات ہے اور خالص عرفان کی بات ہے جیسے صاحب فتوحات مجید وغیرہ نے یہ طرز اختیار فرمایا ہے اور حضرت تھانویؒ تفسیر بیان القرآن کے حاشیہ میں ان دقائق کی جانب رہنمائی فرماتے ہیں لہذا اول طریقہ مذموم اور ثانی محمود ہے۔

وسد النصوص بان ينكر الاحكام السني دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة

کفر الاجماع مثلاً کفر لکونہ تکذیباً صریحاً للہ تعالیٰ ورسولہ علیہ السلام فمن  
قذف عائشۃ بالزنا کفرٌ واستحلال المعصیۃ صغیرۃ کانت او کبیرۃ کفر  
اذ اثبت کونہا معصیۃً بدلیل قطعی وقد علمَ ذلک مما سبق۔

## ترجمہ

اور نفیوں کا رد کرنا اس طریقہ پر کہ ان کے احکام کا انکار کر دیا جائے جن پر نفیوں قطعیہ وال ہیں،  
کتاب اور سنت میں سے جیسے مثلاً حشر اجماعی اور جموں کا دوبارہ اٹھایا جانا کفر ہے اسکے تکذیب  
صریح ہوگی وجہ سے اللہ اور اس کے رسول علیہ السلام کی، تو جس نے حضرت عائشہؓ کو زنا کی تہمت لگائی وہ کافر ہے اور  
معصیت کو حلال سمجھنا خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ کفر ہے جبکہ اس کا معصیت ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہو جائے اور یہ بات  
ما قبل سے معلوم ہو چکی ہے۔

## تشریح

یعنی نفیوں قطعیہ سے جو احکام ثابت ہیں جو نفیوں کسی تاویل کا تحمل نہیں تو ان کے اندر تاویل  
کرنا گویا ان کا رد اور انکار ہے اور یہ کفر ہے جس کو کفر تاویل کے نام سے موسوم کیا گیا ہے جیسے حشر  
اجماعی حقیقت پر محمول ہے مگر جن لوگوں نے اس سے مراد رد جانی لذت و الم لیا ہے تو اس نے کفر کیا اور اس  
سے فلاسفہ کی تکفیر کی جانب اشارہ ہوتا ہے۔ لیکن اگر قطعاً کا منکر نہ ہو اور تاویل کرے تو یہاں تاویل کو مذکور  
سمجھا جائیگا۔ بہر حال انکار نفیوں میں چونکہ اللہ اور اس کے رسول کی تکذیب ہے اس لئے یہ کفر ہے۔ لہذا حضرت  
عائشہؓ کو جو زنا کی تہمت لگائی گئی اس کی تکفیر کی جائے گی اس لئے کہ انکی عصمت نفس قطعی سے ثابت ہے اور  
کسی معصیت کو حلال سمجھنا خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ جبکہ اس کا معصیت ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہو جائے جیسے  
نحر (شراب) کی حرمت نفس قطعی سے ثابت ہے، اور احادیث کا وضع کرنا کہ اس کا معصیت ہونا قطعی ہے اس  
لئے کہ مرنے والے متعمداً فلیتوبوا مقعدۃ من النار۔ حدیث متواتر ہے جن بعض صوفیاء نے  
ترغیب و ترہیب کی خاطر جواز وضع حدیث کو اختیار کیا ہے بقول محققین یہ کفر ہے۔ فلینا مل۔

وَالَا سَهَانَةَ بَيِّنَاتٍ كُفْرًا وَالْاِسْتِزَاءَ عَلَى الشَّرِيعَةِ كُفْرًا لَا ذَلِكُ مِنْ اِمَارَاتِ التَّكْذِيبِ  
وَعَلَى هَذِهِ الْاَصُولِ يَتَفَرَّعُ مَا ذَكَرْهُ الْفَتَاوَى مِنْ اَنَّهُ اِذَا اَعْتَقَدَ الْحَرَامَ حَلَالًا  
فَانْكَرَتْ حُرْمَتُهُ لَعَيْنِهِ وَقَدْ ثَبَتَ بِدَلِيلٍ قَطْعِيٍّ يَكْفِي وَالْاَفْلَاكُ اِنْ يَكُونُ حُرْمَتُهُ  
لَغَيْرِهَا وَثَبَتَ بِدَلِيلٍ ظَنِّي۔

## ترجمہ

اور معدومیت کا کہنا سمجھنا کفر ہے اور شریعت کا استہزاء کفر ہے اس لئے کہ یہ تکذیب کی  
علامات میں سے ہے اور انھیں اصول پر متفرع ہے جو فتاویٰ میں مذکور ہے کہ جس نے



حرام کو حلال اعتقاد کیا، تو اگر اس کی حرمت لعینہ ہو اور دلیل قطعی سے ثابت ہو تو اس کی تکفیر کی جائیگی ورنہ نہیں اس طریقہ پر کہ اس کی حرمت لغیرہ ہو یا دلیل قطعی سے ثابت ہو۔

## تشریح

جب یہ اصول مقرر ہو گیا کہ معصیت کو حلال سمجھنا کفر ہے، اور شریعت کا استہزاء کفر ہے اسلئے کہ یہ افعال ایسے ہیں جو تکذیب شریعت پر دال ہیں تو ان اصول ہی کی روشنی میں حضرات فقہاء کرام نے اپنے فتاویٰ میں جزئیات درج فرمائی ہیں۔ بعض حضرات کا خیال تو یہ ہے کہ حرام کو حلال سمجھنے والے کا کیا حکم ہے۔ تو اس میں تفصیل ہے، اس حرام کی حرمت لعینہ ہے یا حرام لغیرہ۔ اول کا منکر اور حلال جاننے والا کافر، اور دوسرے کو حلال سمجھنے والے کی تکفیر نہ کی جائے گی۔ حرام لعینہ کی مثال جیسے شرکی حرمت اور حرام لغیرہ کی مثال میں جیسے رمضان کے دن میں کھانا حرام لغیرہ ہے، کیونکہ یہ وقت کی بنیاد پر حرام ہوا ہے اور حالت حیض میں بیوی سے دلچسپی کرنا کہ یہ عارضی دم کیوجہ سے حرام ہوا ہے۔ بہر حال بعض حضرات نے حرام لعینہ اور حرام لغیرہ میں فرق کیا ہے اول کے مستحل کو کافر اور ثانی کے مستحل کو کافر نہیں کہا مگر محقق قول وہ ہے جو بعد میں آ رہا ہے کہ جس چیز کی حرمت شریعت میں ثابت ہے اسکو حلال جاننے والے کی تکفیر ہوگی کیونکہ اسی کا نام ضروریات دین کا انکار ہے۔

و بعضہم لم یفرق بین الحرام لعینہ، ولغیرہ فقال من استحل حراماً وقد علم فی دین  
النبی علیہ السلام محرم، کمنکاح ذوی المحارم او شرب الخمر او اکل المیتة او الدم  
او الخنزیر من غیر ضروریۃ فکافر وفعل ہذا الاشیاء بدون الاستحلال فسق ومن  
استحل شرب النبیذ الی ان یسکر کفر واما لو قال لحرام ہذا حلل لترویج السلعة  
او بحکم الجہل لا یکفر

## ترجمہ

اور بعض فقہاء نے حرام لعینہ اور حرام لغیرہ کے درمیان فرق نہیں کیا ہے تو انہوں نے کہا کہ جس نے حرام کو حلال سمجھا حالانکہ دین نبی علیہ السلام میں اس کی تحریم جانی پہچانی ہے۔ جیسے محارم سے نکاح یا شراب پینا یا مرد کا ناپا خون یا شراب پینا بغیر ضرورت کے (ان کے استحلال کو حلال جانا)، تو وہ کافر ہے اور ان چیزوں کو بغیر استحلال کے کرنا فسق ہے۔ اور جس نے شراب بنیز کو حلال جانا اس حد تک کہ وہ منکر (نشہ آور) ہو جائے اس کی تکفیر کی جائے گی۔ اور بہر حال اگر حرام کے بارے میں کہا کہ یہ حلال ہے، سامان کو رواج دینے کے لئے یا جہالت کے حکم سے وہ کافر نہ ہوگا۔

## تشریح

یعنی بعض فقہاء نے حرام لعینہ اور لغیرہ کے درمیان کچھ فرق نہیں کیا بلکہ انہوں نے کہا کہ جن چیزوں کی حرمت دین محمدی میں جانی پہچانی ہے تو ان کو حلال سمجھنے والا کافر ہوگا جیسے ذوی الارحام

سے نکاح، شراب، مہوار وغیرہ، بغیر ضرورت کے ان کے استعمال کو جائز سمجھنا گھڑبہ ہے، اور اگر حرام سمجھتا ہے مگر انکو استعمال کرتا ہے تو فسق ہے۔ اور بغیر ضرورت تک وہ حد سکر کو نہ پہنچے جیسا کہ کل کے سبب میں گزر رہا ہے تو حلال ہے اور جب حد سکر کو پہنچ جائے تو حرام ہے، اور جو حد سکر تک پہنچنے کے باوجود اسکو حلال جانے وہ کافر ہے۔ اگر کسی نے اپنا سامان رواج دینے کے لئے یا کاکا بک کو اس کے خریدنے پر ابھارنے کیلئے یا رہنما، عدم علم حرمت کہتا ہے کہ یہ حلال ہے حالانکہ وہ شراب ہے تو چونکہ یہاں درحقیقت تکذیب نہیں پائی گئی اسلئے اس کی تکفیر نہ ہوگی۔

وَلَوْ تَمَشَّىٰ اَنْ لَا يَكُوْنَ الْخَمْرُ حَرَامًا اَوْ لَا يَكُوْنَ صَوْمُ رَمَضَانَ فَرْجًا لِّمَآلِشَقٍ عَلَيْكَ لَا يَكْفُرُ بِمُخْلَافٍ مَا ذَاتُمْ اَنْ لَا يَحْرِمَ الزَّوْنَا وَقْتِ النَّفْسِ بِغَيْرِ حَقٍّ، فَاَنْ لَا يَكْفُرُ اِنْ حَرَمَتْ هَذِهِ اَنْ تَابَتْ فِي جَمِيعِ الْاَدْيَانِ مَوَافَقَةً لِلْحَكْمَةِ وَمَنْ ارَادَ الْخُرُوجَ عَنِ الْحَكْمَةِ فَقَدْ ارَادَ اَنْ يَحْكُمَ اللهُ تَعَالَى بِمَا لَيْسَ بِحَكْمَةٍ وَهَذَا بِجَهْلٍ مِنْهُ بِرَبِّ تَعَالَى۔

**ترجمہ** اور اگر اس نے تمنا کی، یہ کہ شراب حرام نہ ہوئی یا رمضان کا روزہ فرض نہ ہوتا اس وجہ سے کہ اس پر شاق گزرتا ہے تو وہ کافر نہ ہوگا، بخلاف اس کے جبکہ تمنا کرے کہ زنا حرام نہ ہوئی اور بغیر حق کے قتل نفس حرام نہ ہوتا تو وہ کافر ہو جائے گا اسلئے کہ اس کی حرمت تمام دینوں میں ثابت ہے جو حکمت کے موافق ہے اور جس نے خرد کو کارادہ کیا تو اس نے یہ ارادہ کیا کہ اللہ تعالیٰ وہ فیصلہ فرمائے جو حکمت نہیں ہے اور یہ اس کی جانب سے اپنے رب کے متعلق جہل ہے۔

**تشریح** یہاں یہ اصول ذہن نشین رکھئے کہ کچھ احکام تو ایسے ہیں جو تمام دینوں میں یکساں ہیں اسلئے حرمت زنا، حرمت قتل، اور بعض ایسے ہیں کہ کسی دین میں ہیں اور کسی میں نہیں جیسے حرمت خمر اور فضیت صیام رمضان، اب کوئی یہ تمنا کرے کہ یہ فرض چیز فرض نہ ہوئی یا یہ حرام چیز حرام نہ ہوئی تو اگر وہ چیز قسم اول سے تعلق رکھتی ہے تو اس تمنا کرنے والے کی تکفیر کر دی جائے گی کیونکہ جب یہ حکم جلد ادیان میں ایسے ہی ہے تو حکمت الہی کا یہی تقاضا ہے اور یہی عین حکمت ہے تو گو یا اس نے یہ چاہا کہ خداوند قدوس کے احکام حکمت سے ہٹ جائیں، اور ایسے احکام ہوں جن میں حکمت نہ ہو، جہل عظیم ہے، تو اس کی تکفیر کی جائے گی۔ اور اگر وہ احکام ایسے ہوں جو قسم ثانی سے تعلق رکھتے ہیں تو پھر اس کی در ضرورتیں ہیں، یا تو کہنے والا اس بنا پر کہہ رہا ہے کہ اس کی ادائیگی اس پر شاق گذرتی ہے یا لا پرواہی اور اس حکم کے ساتھ اسے تنہا رہنا ہوتا ہے اور تنہا رہنے کی بنا پر کہہ رہا ہے اے کاش خمر حرام نہ ہوئی یا ماہ رمضان کے روزے فرض نہ ہوتے تو پہلی صورت میں تکفیر نہ ہوگی اور دوسری میں تکفیر کی جائے گی۔ غلام عبدالحکیم سیالکوٹی "فرماتے ہیں کہ ضابطہ یہ ہے کہ ایسے حرام

کے حلال ہونے کی تمنا کرنا جو کسی زمانہ میں حلال اور کسی میں حرام ہے لو کفر نہیں ہے اور ایسے حرام کے حلال ہونے کی تمنا کرنا جو تمام زمانوں میں حرام ہے کفر ہے۔

**تنبیہ :-** مثلاً عصاؤں فرماتے ہیں کہ شارح نے کفر کی جو دلیل بیان کی ہے وہ نذاہل منہ برہ ہے یہ محل نظر ہے کیونکہ تمنا محالات کی بھی ہوتی ہے۔ تو اگر اس نے تمنا کی حلالیت کو جانتا ہے کہ اس قسمی کا وجود محال ہے اور اللہ کا ایسا حکم کرنا محال ہے تو یہ جہل برہ کمال ہے۔ فتنہ بد۔

و ذکر الامام السرخسی فی کتاب الحیض، لو استحل وطئ امرأتہ، الحائض یکفر وفی النوادر عن محمد بن ابراہیم لا یکفر هو الصحیح وفی استیصال اللواطۃ بامرأتہ لا یکفر علی الاصح۔

## ترجمہ

اور امام سرخسی نے مبسوط کی کتاب الحیض میں ذکر کیا ہے کہ اگر اپنی حائضہ بیوی کے ساتھ وطئ کو حلال جانا تو کافر ہو جائیگا۔ اور امام محمد سے نوادر میں منقول ہے کہ کافر نہیں ہوگا یہی صحیح ہے۔ اور اپنی بیوی کے ساتھ لواطت کو حلال جاننے میں اصح قول کے مطابق کافر نہ ہوگا۔

## تشریح

یہاں شارح نے دو متعارض قول نقل کئے ہیں مبسوط کی روایت کے مطابق حالت حیض میں وطئ کے حلال سمجھنے والے کو کافر کہا گیا ہے اور نوادر کی روایت کے مطابق کافر نہیں کہا گیا۔ ابن رستم نے کہا ہے کہ اگر یہ گمان کیا کہ یہ نہی تحریم کے لئے نہیں ہے تو کافر نہ ہوگا اور اگر یہ بات جاننے کے باوجود کفری مفید تحریم ہے پھر بھی اس کو حلال جانا تو کفر ہے اور ابن رستم کا قول اعدل والنسب ہے۔ اور اپنی بیوی سے لواطت کو حلال جاننے والا کافر نہ ہوگا اس لئے کہ اس کی حرمت حالت حیض کی دلی پر قیاس کرتے ہوئے ثابت ہے۔ اور علت جامعہ گندگی ہے اس کی حرمت کتاب اللہ اور احادیث متواترہ سے ثابت نہیں اور اس باب میں جو احادیث مروی ہیں وہ ضعیف ہیں جیسا کہ علامہ سیوطی نے امام بخاری نے اور امام نسائی سے بہت سے ائمہ حدیث سے نقل کیا ہے اور بعض مجتہدین کا اس کے اندر اختلاف بھی ہے اگرچہ حلال کہنے والوں کا قول خطر ہے۔ مگر یہ اختلاف تخفیف کا موجب ہوگا اور اس کے مسئلہ کی تکثیر نہ کی جائے گی۔

## تنبیہ

اس تقریر سے یہ شبہ بھی زائل ہو گیا جو اصول فقہ کی کتابوں میں کیا جاتا ہے کہ جب لواطت مذکورہ کی حرمت حدیث سے ثابت ہے تو اس کی حرمت کو قیاسی کہنا خلاف اصول ہوگا ؟

## جواب

:- ظاہر ہے کہ احادیث اس باب میں ضعیف ہیں اس لئے قیاس کرنا درست ہے۔ حسامی میں طلبہ بکثرت یہ سوال کیا کرتے ہیں۔ فتنہ بد۔

ومن وصفہ اللہ تعالیٰ بما لا یلیق بہ، او سخر باسم من اسمائکم، او بامر من او امرہ، او انکر

وَعِدَةٌ أَوْ وَعِيدَةٌ يُكْفَرُ بِكَذِّهَا وَلَمْ يَكُنْ لَهَا بَيِّنَاتٌ مِنْ رَبِّهَا فَكَذَّبَتْ  
عِدَّةٌ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ مِنْ بَنِي إِسْرَافِيلَ فَجَاءَهُمُ الْمَوْءِدُ فَكُفَرُوا بِهِ فَسُحِبُوا فِي النَّارِ

ترجمہ

**ترجمہ** اور جس نے منتہی کیا اللہ کو ایسی صفت کے ساتھ جو اس کے لائق نہیں ہے یا اس کے ناموں میں سے کسی نام کے ساتھ مذاق کیا یا اس کے حکم میں سے کسی حکم کے ساتھ مذاق کیا یا اس کے وعدہ اور وعید کا انکار کیا تو کافر ہو جائیگا۔ اور ایسے ہی اگر تمنا کی کہ انبیاء میں سے کوئی نبی نہ ہوتا، استغاثہ یا عداوت کے ارادہ سے (کافر ہو جائے گا) اور ایسے ہی ہنسنا رضا مندی کے طریقہ پر اس صورت میں کہ جس نے کلمہ کفر بولا ہو۔

تشريح

**تشوہ** اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت بیان کرنا جو شانِ الوہیت کے منافی ہو مثلاً جہل، ظلم، کذب، زہرہ ولد باجہت و حسیت تو اس کے کفر میں شک نہیں اور جیسے جہل کچھ جاہلوں نے تین طلاوتوں کو ایک شمار کر نیک مذاق بنا رکھا ہے، یہ حکم شریعت کے ساتھ مذاق ہے اور جن غورت کو اس کے شوہر نے تین طلاق دیدی ہوں، بعض لوگ اسکو مشورہ دیتے ہیں کہ تو مرد ہو جا پھر تجدید اسلام کر لینا اور اس سے نکاح کر لینا، یہ شریعت کے حکم کا مذاق ہے اور حکم دینے والا اور مشورہ دینے والا سب کافر ہوں گے۔ (نور بان من ذلک) اور اگر کسی نے یہ سوچتے ہوئے کہا کہ انبیاء کی بعثت سے کوئی فائدہ نہیں یا انبیاء سے عداوت کی بنیاد پر کہتا ہے کہ کاش کوئی نبی نہ ہوتا تو یہ کافر ہے۔ مگر انبیاء کے عدم وجود کی تمام طوائف کافر ہے چونکہ حکمت خداوندی کے تقاضے کے خلاف ہے۔ ایسے ہی اگر کسی نے کلمہ کفر بولا اور یہ اسکو اچھا سمجھ کر اس پر نبیاً تو کافر ہے۔

**نتیجہ ۱۔** اگر کسی نے کلمہ پڑھ لیا اور سامع اس کو اچھا سمجھ کر نہیں ہنسایا بلکہ بات اس نے اس انداز پر کہی کہ اس میں غربت و ندرت ہے جسکی وجہ سے افضل لڑا اسکو مٹھی اس گئی تو اب کافر نہ ہوگا۔

وَكُنِ الْوَجْهَ عَلَى مَكَانٍ مُرْتَفِعٍ وَحَوْلَهُ جَمَاعَةٌ يَسْأَلُونَهُ مَسَائِلَ وَيُضِخُّونَهُ، وَيُضِرُّونَهُ بِالْوَسَائِدِ لِكُفْرِهِ جَمْعًا -

ترحمہ

اور اگر ایسے ہی بیٹھا بلند جگہ پر اور اس کے ارد گرد ایک جماعت ہے جو اس سے مسائل پوچھتے ہیں اور اس پر بحثیں ہیں اور اس کے لئے سچے لگاتے ہیں سب کا فروغ ہو جائیگا۔

تشیخ

یعنی اگر کسی بلند جگہ بٹھا کر شریعت کا مذاق کرنے کی غرض سے اس سے مسائل پوچھتے ہیں اور سنتے ہیں تو سب کافر ہو جائیں گے۔ کیسی بونہا بالو سائنڈ کا مطلب ہے

يَضْعُوْنَ لَهُ الْوَسَائِدَ اس کیلئے نیچے لگاتے ہیں۔ اور اگر نیک پھینک پھینک کر مارنے کے معنی مادلے جائیں تو حکم اب بھی یہی ہے، کیونکہ اہل مقصد استہزار دین اور شریعت کا مذاق ہے۔ ملا علی قاریؒ شرح فقہ اکبر ص ۱۸۸ پر تحریر فرماتے ہیں: وَذَلِكَ لِأَنَّ هَذِهِ الْجَمَاعَةَ يَجْعَلُونَ ذَلِكَ الشَّخْصَ مِثْلَ السَّبْقِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيَنْزِلُونَ الْغَيْرَ مَنْزِلَةَ أَهْوَائِهِ الْكَرَامِ فِي السُّؤَالِ بِالْمَسْأَلِ وَالْأَحْكَامِ اسْتِهْزَاءً بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَهْوَائِهِ نَعُوذُ بِاللَّهِ تَعَالَى مِنْ ذَلِكَ۔ ملا علی قاریؒ کے فرمان سے کلمہ کی وضاحت ہو گئی اور انکافر ظاہر ہو گیا۔

وَكَذَا الْوَامِرُ جَلَّ أَنْ يَكْفُرَ بِاللَّهِ أَوْ عَزَمَ عَلَى أَنْ يَأْمُرَ بِالْكَفْرِ، وَكَذَا الْوَافِقُ لَا مَرَأَةَ بِالْكَفْرِ لَتَبِينِ مِنْ زَوْجِهِ۔

**ترجمہ**  
اور ایسے ہی اگر کسی شخص کو اللہ کے ساتھ کفر کر نیک حکم کیا یا ارادہ کیا کہ اس کو کفر کا حکم کرے تو کافر ہو جائیگا۔ اور ایسے ہی اگر کسی عورت کو فتویٰ دیا کفر کا تاکہ وہ اپنے شوہر سے بات نہ ہو جائے۔ جس نے دوسرے کو کفر کا حکم کیا تو حکم کرنا وہ پہلے کافر ہو گا اور اگر حکم نہیں کیا بلکہ اس کا ارادہ کر لیا تو بھی کافر ہو جائے گا۔ اور ایسے ہی اگر کسی عورت کو تلقین کی کہ تو کافر ہو جا، شوہر کے نکاح سے الگ ہو جائے گی تو بھی کافر ہو جائے گی۔ دھو ظاہر۔

وَكَذَا الْوَاقِلُ عِنْدَ شَرِّبِ الْخَمْرِ وَالزَّانِ بِسْمِ اللَّهِ وَكَذَا إِذَا صَلَّيْتَ بِغَيْرِ الْقِبْلَةِ أَوْ بِغَيْرِ طَهَارَةٍ مُتَعَمِّدًا يَكْفِرُ وَإِنْ وَافَقَ ذَلِكَ الْقِبْلَةَ، وَكَذَا الْوَاطِقُ كَلِمَةَ الْكُفْرِ اسْتِغْفَافًا لَا اعْتِقَادًا إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْفُرْوعِ۔

**ترجمہ**  
اور ایسے ہی اگر شراب پینے کے وقت یا زنا کے وقت بسم اللہ کہا، اور ایسے ہی اگر قصد بغیر قبلہ کے نماز پڑھی یا قصد بغیر طہارت کے نماز پڑھی تو کافر ہو جائے گا اگرچہ وہ جہت قبلہ کے موافق ہو گئی ہو اور ایسے ہی اگر استغفار کا کلمہ کفر بولا ہو نہ کہ اعتقاد ان کے علاوہ دیگر فروع میں سے۔ یعنی اللہ کے نام کی توہین کی وجہ سے اگر شراب پینے کے وقت یا زنا کرتے وقت بسم اللہ پڑھتا ہے تو کافر ہو جائے گا لیکن اگر ان کاموں سے فراغت کے بعد یہ سمجھ کر کہ اللہ نے رسوائی سے بچالیا الحمد للہ کہتا ہے تو کافر نہ ہو گا۔ اور ایسے ہی اگر قصد بلا ضرورت غیر قبلہ کی جانب نماز پڑھی یا قصد بغیر طہارت کے نماز پڑھی تو یہ عبادت کا استغفار ہے اسلئے کافر ہو جائیگا، لیکن اگر کسی کو نماز میں

حدیث لاحق ہو گیا اور اسکو بیٹھے ہوئے شرم آتی ہے اسوجہ سے نماز میں مشغول رہا تو کافر نہ ہوگا کیونکہ مقصود نماز کا استحضاف نہیں ہے لیکن یہ واجب ہے کہ رکوع اور سجدہ کی نیت نہ کرے بلکہ دل سے ہی جھکتا رہے ارادہ رکوع وغیرہ کا نہ کرے۔ اور ایسے ہی کلمہ کفر بولا یا اسکو ہلکا سمجھتے ہوئے بولا تو بھی کافر ہے اور اگر اس کا اعتقاد رکھتے ہوئے بولے گا تو اس کافر ہونا تو بالکل ظاہر ہے ہی۔ اور بہت سی فروعات و جزئیات ہیں جو اصول مذکور پر متفرع ہیں جو کتب فتاویٰ میں مذکور ہیں۔

وَالْبَاسُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى كَقَوْلِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْإِلَهِ الْقَوْمِ الْكَافِرُونَ وَالْإِلَهِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى كَقَوْلِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مِنَ مَكَرِ اللَّهِ الْإِلَهِ الْقَوْمِ الْخَاسِرُونَ فَإِنْ قِيلَ الْمَجْزَمُ بَانَ الْفَاعِلُ يَكُونُ فِي الشَّارِ يَأْسُ مِنَ اللَّهِ وَبَانَ الْمَطْمَعُ يَكُونُ فِي الْجَنَّةِ أَمِنْ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فَيَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ الْمُعْتَرِضُ كَافِرًا مُطْمَئِنًّا أَوْ عَاصِيًا لَا إِلَهَ إِلَّا أَمَّا أَمِنْ أَوْ أَسْ وَمِنْ قَوَاعِدِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ أَنَّ لَا يَكْفُرُ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ -

## ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ سے ناامید ہونا کفر ہے اسلئے کہ اللہ کی رحمت کافرین ہی ناامید ہوتے ہیں اور اللہ سے بے خوف ہو جانا کفر ہے اسلئے کہ اللہ کے حکم سے کوئی بے خوف نہیں ہوتا علاوہ خاسرین کے پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اس بات کا یقین کہ عاصی (گنہگار) جہنم میں جائیگا کہ اللہ سے ناامید ہوتا ہے اور اس بات کا یقین کہ مطیع (فرمانبردار) جنت میں جائیگا کہ اللہ سے بے خوف ہوتا ہے تو یہ بات لازم آئیگی کہ معتزلی کافر ہو وہ مطیع ہو یا عاصی اسلئے کہ وہ یا تو بے خوف ہے یا ناامید ہے اور اہلسنت و اجماعت کے قواعد میں سے یہ ہے کہ کسی کی اہل قبلہ میں سے تکفیر نہ کی جائے۔

## تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ اللہ سے ناامید ہو جانا ہزوریات اخرویہ میں ہو یا دنیویہ میں کفر ہے۔ ارشاد باری ہے یَعْبُدُوا الذِّينَ اسْتَرْفَوْا عَلَى الْفَسْهَمِ لَا تَقْطَعُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ - یہ آیت ارحم الراحمین کی رحمت ہے یا ایاں اور غفور و گذر کی شان عظیم کا اعلان کرتی ہے اور رحمت سے سخت ایوس العلاج مرغیوں کے حق میں کثیر شفا کا حکم رکھتی ہے مشرک، طغیان، زندیق، مرتد، یہودی، نصرانی، مجوسی، بدعشی، بد معاش، فاسق، فاجر کوئی ہو آیت ہذا کو سننے کے بعد خدا کی رحمت سے بالکلیہ یایوس ہو جائے اور اس کو توڑ کر بیٹھ جائے کسی اس کے لئے کوئی وجہ نہیں کیونکہ اللہ جس کیلئے چاہے سب گناہ معاف کر سکتا ہے کوئی اس کا ساتھ نہیں کچھڑ سکتا، پھر بندہ ناامید کیوں ہو۔ ہاں یہ ہزور ہے کہ اس کے دوسرے اعلانات میں تہریر کر دی گئی ہے کہ کفر و شرک کا جرم بغیر تو بہ کے معاف نہیں کیا جائے گا۔ لہذا ان اللہ یغفر الذنوب جمعاً کو لعمریہ ایشاء کے ساتھ متعید سمجھنا ہزوری ہے۔

کَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ مَنْ يَشَاءُ۔

اس تعقید سے یہ لازم نہیں آتا کہ توبہ کے بغیر اللہ تعالیٰ کوئی چھوٹا بڑا مقبول معاف ہی نہ کر سکے، اور نہ یہ مطلب ہوا کہ کسی جرم کیلئے توبہ کی ضرورت ہی نہیں، بدون توبہ سب گناہ معاف کر دیئے جائیں گے۔ قید صرف مشیت کی ہے اور مشیت کے متعلق دوسری آیات میں بتلادیا گیا ہے کہ وہ کفر و شرک سے بدون توبہ متعلق نہ ہو گی۔ بہر حال اللہ کی رحمت بالکلیہ ناامید ہو جانا کفر ہے۔ ارشاد باری ہے اِنَّكَ لَا يَأْسُ مِنَ رَحْمَةِ اللَّهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ۔

یعنی حق تعالیٰ کی مہربانی اور فیض سے ناامید ہونا کافروں کا شیوہ ہے جنہیں اس کی رحمت و اسعہ اور قدرت کاملہ کی صحیح معرفت نہیں ہوئی۔ ایک مسلمان کا کام یہ ہے کہ اگر سپاڑی چٹانوں اور سمندر کی موجوں کے برابر یا اس گن حالات پیش آئیں تب بھی خدا کی رحمت کا امیدوار رہے اور اسکانی کو کشش میں پست ہمتی نہ دکھائے۔ اور جیسے اللہ سے ناامید ہو جانا کفر ہے ایسے ہی اس کے عذاب سے بے خوف ہو جانا بھی کفر ہے۔ ارشاد باری ہے

فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ، دنیوی خوشحالی اور عیش کے بعد جو خدا کی ناگہانی پکڑ پے اسی کو مکر اللہ (خدا کا داور) قرار دے۔ عیش و تنعم میں پڑ کر دہی لوگ خدا کی ناگہانی گرفت سے بے فکر ہوتے ہیں جن کی شامت اعمال نے انہیں دھکا دے دیا ہو۔ مؤمن کی شان یہ ہے کہ وہ کسی حال میں بھی خدا کو نہ بھولے، شعر ہے

ظفر اس کو آدمی نہ جانے گا  
گو ہو کیسا ہی صاحبِ نہم و ذکا

جسے عیش میں یا وعدہ نہ رہی  
جسے طیش میں خوفِ خدا نہ رہا

جب یہ اصول مقرر ہو گیا کہ ناامید ہو جانا بھی کفر ہے اور بے خوف ہو جانا بھی کفر ہے۔ اب اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اہلسنت و اجماع کا اصول یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے، اور ادھر اصول یہ ہے کہ یاس بھی کفر اور امن بھی کفر ہے لہذا امتزجی خواہ مطیع ہو خواہ غاصبی بہر دو صورت کافر ہو گا کیونکہ اگر وہ غاصبی ہے تو یاس ہے جیسا کہ اس کا عقیدہ ہے اور اگر مطیع ہے تو بے خوف ہے جیسا کہ اس کا عقیدہ ہے کہ اللہ پر واجب ہے کہ مطیع کو ثواب دے اور غاصبی کو عذاب دے لہذا جو بھی صورت ہو اس کا کافر ہونا لازم آتا ہے حالانکہ آپ کا اصول یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے۔

**تنبیہ:**۔ شارح اس اعتراض کا بھی جواب دے رہے ہیں۔ علامہ خلیفہ لکھتے ہیں کہ اس قاعدہ کے معنی یہ ہے کہ مسلمانوں میں کسی کی تکفیر نہ کی جائے ورنہ اگر کوئی ظہر دین کا منکر ہو تو اس کی تکفیر کی جائے گی اور پھر اہل قبلہ میں سے شمار نہیں کیا جائیگا۔ اور یہ اصول مذکور شیخ ابوالحسن اشعری کا ہے ورنہ دوسرے حضرات نے اس اصول سے موافقت نہ کی بلکہ انھوں نے معتزلہ اور رافضی کی بعض مسائیل کی وجہ سے تکفیر کی۔ لہذا دونوں قوتوں کے درمیان وجہ تطبیق کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

قُلْنَا هَذَا لَيْسَ بِيَأْسٍ وَلَا اِنْ اَنَّكَ عَلَى تَقْدِيرِ الْعَصِيَاءِ لَا يَأْمَنُ اَنْ يُوَفَّقَهُ اللَّهُ تَعَالَى

للتوبة والعمل الصالح وكل تقدي الطاعة لا يأمن من ان يخذله الله تعالى فيكتب المعاصي -

## ترجمہ

ہم جواب دیں گے کہ یہ ناامیدی اور بے خونی نہیں ہے اس لئے کہ معتزلی عصبان کی تقدیر پر اس سے ناامید نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو توبہ اور عمل صالح کی توفیق دے دے اور طاعت کی تقدیر پر وہ اس سے بے خوف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو سزا کر دے پس وہ معاصی کا مرتکب ہو جائے۔

## تشریح

شارح نے اعتراض مذکور کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس سے معتزلی کی ناامیدی اور خوف ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ معتزلی بھی یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اللہ چاہے وہی ہو تا ہے لہذا جو نافرمان ہے تو ہو سکتا ہے کہ اسکو اللہ تعالیٰ توبہ کی توفیق دے دے اور وہ عمل صالح کرنے لگے تو ناامیدی کہاں رہی اور جو مطیع ہے اس میں یہ خطرہ برقرار ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنا دست حفاظت اٹھالے اور وہ معاصی کے اندر گرفتار ہو کر عذاب کا مستحق بن جائے۔ لہذا نہ یاس ہے اور نہ امن ہے لہذا کفر ہوا۔ دیگر تفصیل ہم اہل میں عرض کر چکے ہیں۔

وبهذا يظهر الجواب لما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافرا لئلا يأس رحمة الله ولا اعتقاده انه ليس بمؤمن. وذلك لاننا لانسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايما منه المفسر بمجموع التصديق والاقراء والاعمال بناء على انشاء الاعمال. يوجب الكفر هـ ا -

## ترجمہ

اور اس تقریر سے جواب ظاہر ہو جاتا ہے اس اعتراض کا جو کیا جاتا ہے کہ معتزلی جب کبیرہ کا مرتکب ہو تو اس کا کافر ہونا لازم آئیگا۔ اس کے اللہ کی رحمت سے ناامید ہونے کی وجہ سے اور اس کے یہ اعتقاد رکھنے کی وجہ سے کہ وہ یقین نہیں ہے اور یہ (جواب کا ظہور) اس لئے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اس کے استحقاقِ نار کا اعتقاد ناامیدی کو مستلزم ہے اور اس کے عدم ایمان کا اعتقاد درہ ایمان جس کی تفسیر کی گئی ہے تقدیری اور اقرار اور اعمال کے مجموعہ سے، بنا کر کرتے ہوئے اعمال کے انظار پر کفر کو واجب کرتا ہے اس کو محض ظر کو۔

## تشریح

اس کو شارح نے مسائل کے کلام کو پورا کر نیکی عرض سے بیان کیا ہے درہ اس کا جواب گذر چکا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہماری گذشتہ تقریرات سے اس اعتراض کا جواب ہو گیا جو بعض حضرات نے کیا ہے کہ معتزلی جب کبیرہ کا مرتکب ہو گا تو وہ یقیناً اللہ کی رحمت سے ناامید ہو گا اور ناامیدی کفر ہے اور اس کا اعتقاد ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب ہونے میں نہیں ہے اور غیر مؤمن کی ناامید ظاہر ہے لہذا اب تو اسکو کافر کہنا چاہئے؟ شارح نے فرمایا کہ اگر وہ گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو تب بھی ناامیدی لازم نہیں آتی اس لئے کہ معتزلی اعتقاد رکھتا ہے کہ اگر میں نے توبہ کر لی تو استحقاقِ عذاب دور ہو جائیگا اور اگر اسکو غیر مؤمن شمار



کیا جائے جب کہ وہ کبیرہ کا مرتکب ہو اس کے زعم کے مطابق کیونکہ ان کے یہاں اعمال ایمان کا جز و مقوم ہے جبکہ انتقاد کل کے انتقاد کو مستلزم ہو گا تو اگر اس کے عدم ایمان کو بھی تسلیم کر لیا جائے اس کا کفر تب بھی ثابت نہیں ہوتا۔ چارے اصول کے مطابق تو ظاہر ہے اور معتزلہ کے اصول کے مطابق اس لئے کہ عدم اعمال عدم ایمان کو ثابت کرتے ہیں لہذا کہ نہیں، کیونکہ وہ معتزلہ بین المنزلیتین کے قائل ہیں۔

**تنبیہ:**۔ شارح کا یہ فرمان کہ اس کا ارتکاب کبیرہ یا اس کو مستلزم نہیں بجائے، مگر یہ کہنا کہ عدم ایمان کفر کو مستلزم نہیں معتزلہ کے مذہب کے مطابق ہے چاہے کیونکہ ان کے یہاں کا فساد مرتکب کبیرہ بغیر توبہ کے مرنے والا دونوں کا انجام عذابی النار ہوتا ہے لہذا عدم ایمان سے عدم اثبات کفر کچھ مفید نہیں معلوم ہوا۔

والجمع بین قولہم لا یغفر احد من اهل القبلة وقولہم یغفر من قال بخلق القرآن او استمالہ الرویة اوسب الشیخین اولعنہما وامثال ذلک مشکل۔

## ترجمہ

اور جمع کرنا (تطبیق) ان کے اس قول کے درمیان کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے اور اس کے اس قول کے درمیان کہ جو خلق قرآن کا قائل ہے، یا رویت باری کے استحالة کا قائل ہے یا جس نے شیخین کو گالی دی یا ان دونوں پر لعنت کی کافر ہو جائیگا اور اس کے ہم مثل مشکل ہے (یعنی ان دونوں قولوں میں تطبیق مشکل ہے۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ یہاں المسند و الجماعت کے دو متعارض قول ہیں جبکہ درمیان توفیق و تطبیق مشکل ہے، ایک طرف تو کہتے ہیں کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کی جائیگی، اور دوسری طرف کہتے ہیں کہ جو خلق قرآن کا قائل ہے وہ کافر ہے اور جو رویت باری کو محال جانے وہ کافر ہے اور جو شیخین کو گالی دے یا ان پر لعنت کرے وہ کافر ہے یہ کھلا ہوا تعارض ہے اور بھی اس کی بہت سی مثالیں ہیں مثلاً جو حوض و صراط و میزان کا منکر ہو وہ کافر ہے۔

## تنبیہ

۱)۔ دونوں قولوں میں کوئی تعارض نہیں دونوں کے قائل الگ الگ ہیں ۲)۔ کتاب و سنت سے قرآن کا کلام اللہ ہونا ثابت ہے۔ اور روایت کا ثبوت ہے اور شیخین کی شرافت و مرتبت ثابت ہے تو ان کا انکار کرنا وہ اہل قبلہ میں سے شمار نہیں ہوگا لہذا یہ تعارض نہیں ۳)۔ تکفیر، تنہید و تغلیظ پر ملنی سے اور اہل قبلہ کی عدم تکفیر تحقیق پر فلا تعارض۔ شارح نے شرح مقاصد ۲/۲۱ پر اس حکم پر بسط سے بحث کی ہے اور کچھ ایسے لوگوں کا کفر ثابت کیا ہے جو قبلہ کی جانب نماز پڑھتے ہیں، شرح مواقف ص ۲۲ پر اس پر بسط سے بحث کی گئی ہے۔ خلاصہ کلام اہل قبلہ کی عدم تکفیر اس وقت تک ہے جب تک وہ ہنوز یا تو دین کا انکار نہ کریں و نہ تکفیر کی جائے گی۔ ملاحظہ ہو فرائح الرغبت شرح مسلم الثبوت ص ۶۱

و تصدیق الکاهن بما یخبر به عن الغیب کفر لقولہ علیہ السلام مردائی کا ہنا فصدقہ، ہما  
یقول فقد کفر ہما انزل اللہ تعالیٰ علی محمدؐ والکاهن هو الذی یخبر عن الکواکب والمستقبل المولود  
ویدع معرفۃ الاسرار ومطالعۃ علم الغیب وكان العرب کہنتہ یدعون معرفۃ الامور  
فمنہم من کان ینزع من لہ ریشا من الجن وتابعتہ یلقوا الیہ الاخبار ومنہم من کان ینزعہ  
انما یتدرک الامور بفہم اعطیہ۔

## ترجمہ

اور کاهن کی تصدیق اس بائیں جو وہ غیب کی خبر دیتا ہے کفر ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی  
وجہ سے، جو آپسی کاہن کے پاس پس اسکی تصدیق کی اس سلسلہ میں جو وہ کہتا ہے تو اس نے  
کفر کیا اس کے ساتھ جو اللہ نے محمد پر نازل فرمایا ہے۔ اور کاهن وہ ہے جو آئندہ زمانہ میں ہو جو الے واقعات  
کی خبر دیتا ہے اور اسرار کی معرفت کا دعویٰ کرتا ہے اور علم غیب کو جاننے کا دعویٰ کرتا ہے اور عرب میں کچھ کاهن تھے  
جو دعویٰ کرتے تھے امور کی معرفت کا توان میں سے کچھ تو وہ تھے جو کہتے تھے کہ اس کیلئے ایک جن جاسوس ہے  
اور تابع ہے جو اس کی جانب خبریں پہنچاتا ہے، اور ان میں سے کچھ ایسے تھے جو کہتے تھے کہ وہ امور غیبیہ کو خدا دار  
نہم کے ذریعہ جان لیتا ہے۔

## تشریح

در اصل علم غیب اللہ کی صفت خاصہ ہے اس کے علاوہ اسکو کوئی نہیں جانتا مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ کسی  
نبی کو بذریعہ وحی یا کسی ولی کو بذریعہ الہام کچھ باتوں کا علم عطا فرما دے وہ اور بات ہے لہذا جب  
حقیقت یہ ہے تو جو کاهن کی تصدیق کر لیا جو امور غیبیہ کی خبر دیتا ہے تو یہ ان لفظوں کا انکار ہے جن میں علم غیب  
کا اللہ کی صفت خاصہ ہونا ثابت ہے اور لفظوں کا انکار کفر ہے اسلئے کاهن کی تصدیق مذکور کفر ہے۔

شارح نے جو حدیث بیان کی ہے وہ دراصل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا کلام ہے جسکو امام حاکم نے بسند صحیح روایت  
کیا ہے مگر یہ مضمون حدیث مرفوع کے اندر بھی وارد ہے شاید اسی وجہ سے شارح نے اس قول کو آنحضرت کی  
جانب منسوب کر دیا، حدیث مرفوع کے الفاظ یہ ہیں "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا نَزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ كَاهِنًا  
فَصَدَقَ، بَمَا يَقُولُ اَوْ اَمْرًا اَوْ اَحَاظًا اَوْ اَوْفًا اَوْ دُرًّا هَا فَتَدْرِي مَا نَزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ مُحَمَّدًا ﷺ  
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (رواہ احمد وابوداؤد والترمذی والنسائی) اور مجمع طبرانی میں مرفوعاً روایت ہے مَنِّي اَنْفِي كَاهِنًا  
فَسَأَلَهُ عَنْ شَيْءٍ فَحَبِطَ عِنْدَ التَّوْبَةِ رَابِعِينَ لَيْلَةً فَاَنْ صَدَقَ بَمَا قَالَ كَفَرَ۔ اس کے بعد شارح  
فرماتے ہیں کہ کاهن اسکو کہتے ہیں جو امور آئندہ کی خبر دیتا ہے اور دعویٰ کرتا ہے کہ میں بھی چیزوں کو جانتا  
ہوں، دل کی باتوں کو اور در فائن کو جانتا ہوں اور علم غیب سے واقف ہوں، پھر شارح نے فرمایا کہ عرب میں کچھ  
کاهن تھے جو منیبات کو جاننے کا دعویٰ کرتے تھے، کچھ تو کہتے تھے کہ ہمارے جن تابع ہے وہ ہم کو حالات سے  
مطلع کر دیتا ہے اور کچھ کہتے تھے کہ ہم اپنی نہم سے امور غیب کو پہچان لیتے ہیں یہ بھی کفر ہے۔

**تنبیہ :-** دُعا بر وزن فاعیل مفعول کے معنی میں ہے، ایسا جن جسکو لوگ دیکھیں اور وہ کسی کا رفیق ہو۔ تابع کا رتیا پر عطف ہے، وہ جن کو کسی کا تابع ہو جائے جہاں وہ جائے وہ جن بھی اسی کے ساتھ جائے اور قاصد و صفت سے اسمیت کی طرف نقل کر نیکیے لئے ہے۔ صاحب قاموس نے لکھا ہے کہ اگر تابع جتنی ہو تو اس کو تابع اور حسیہ کو تابع کہتے ہیں۔

**تنبیہ :-** چونکہ جن اقطار میں پھرتے رہتے ہیں گزشتہ امور کی خبریں دیدیں یہ تو ہو سکتا ہے اور رہی آئندہ امور کی خبر تو اللہ تعالیٰ فرشتوں پر آئندہ امور کا القاء فرماتے ہیں تو ممکن ہے کہ ان کو جلائیو لے شہاب سے پہلے کچھ کلام سن لیں اور اس کے ساتھ باقی چیزوں کا خلط کر دیں اور ان کی خبر کا ہنوں کو دیدیں تو جن کو جو بات آسمان سے ملی وہ کاہن کی سچی ہوگی اور بقیہ جھوٹی۔ یہیں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر کوئی یوں کہے کہ جن غیب جاننے ہیں تو یہ کفر ہے اس لئے کہ غیب کو اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا۔

وَالْمَنْجَمُ إِذَا ادَّعَى الْعِلْمَ بِالْحَوَادِثِ الْآتِيَةِ فَهُوَ مِثْلُ الْكَاهِنِ -

ترجمہ

تشریح

اور بخوبی جب آنے والے حوادث کو جاننے کا دعویٰ کرے تو کاہن کے مثل ہے۔ منجم اور بخوبی اس کو کہتے ہیں کہ جو ستاروں کو دیکھ کر احوال کا اندازہ لگاتے ہیں اگر وہ ان باتوں کو علامت کے طریقہ پر شمار کرتے ہیں اور ان سے ظن کے قائل ہوتے ہیں تو یہ کفر نہیں اور اگر حوادث آئندہ کے علم کے مدعی ہیں تو بخوبی اور کاہن دونوں کا حکم کفر میں مصادی ہے اخفیت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کاہن اور بخوبی مشرک تھے وہ حوادث کو غیر اللہ کی جانب منسوب کرتے تھے تو جو انکی تصدیق کر لیا تو وہ کافر ہوگا اور بخوبی وغیرہ و شر حقیقی اللہ کو جانتا ہے اور کو اکب و سیارات میں خواص ظنیہ ماننا ہے تو وہ گنہگار ہوگا اور وہ بخوبی اول کے حکم میں نہ ہوگا بلکہ اس کا حال ایسا ہے جیسے طبیب و حکیم نبض دیکھ کر مرض کے احوال کا علم ظنی حاصل کرتا ہے تو ایسے بخوبی کی تکفیر نہ کی جائے گی۔

**تنبیہ :-** علامہ شامی نے دلائل و آثار پر علم نجوم کی اتسام اور احکام پر تفصیلی گفتگو کی ہے ایک قسم کو غیر مذہم اور ایک کو کفر کہا ہے پھر فرمایا کہ علم نجوم اتنا سیکھنا جس کے ذریعہ موافقت صلوات اور قبلہ کو پہچانا جاسکے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور حضرت عمرؓ کا فرمان نقل کیا ہے لَعَلُّمُوا مِنَ النُّجُومِ مَا تَهْتَدُوا بِهِ فِي السَّبْرِ وَالْبَحْرِ ثُمَّ امْسِكُوا إِلَهَ

وَبِالْجُمْلَةِ الْعِلْمُ بِالْغَيْبِ أَمْرٌ تَفَرَّدَ بِهِ اللَّهُ تَعَالَى لَا سَبِيلَ إِلَيْهِ لِلْعِبَادِ إِلَّا بِالْأَعْلَامِ مِنْهُ أَوِ الْهَامِ بِطَرِيقِ الْمَعْجَزَةِ أَوِ الْكِرَامَةِ أَوْ ارشاد الخ الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه دلالت -

## ترجمہ

اور حاصل کلام علم غیب الہی چیز ہے جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ متفرق ہے اس کی جانب بندوں کی کوئی رسانی نہیں ہے مگر اللہ کی جانب سے (بذریعہ وحی) بتائے جائیکے ساتھ یا معجزہ یا کرامت کے طریقہ پر اللہ کی جانب سے انہام کئے جائیکے ساتھ یا علامات کے ذریعہ استدلال کی جانب رہنمائی کے ساتھ جن امور میں یہ استدلال ممکن ہو۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ تقریر میں جہاں کاہن اور بخمی کے مصدق کو کافر کہا گیا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ علم غیب اللہ کی صفت خاصہ ہے اسکو کوئی نہیں جانتا، ہاں اگر اللہ تعالیٰ ہی کسی نبی یا دلی کو بذریعہ وحی یا بذریعہ الہام کچھ مغیبات کی خبر دیدے تو وہ اور بات ہے، اور جہاں علامات کو دیکھ کر استدلال ممکن ہو وہاں اللہ تعالیٰ بندوں کی رہنمائی فرمادے وہ اور بات ہے جیسے احوال قیامت اور علامات قیامت وغیرہ سب مغیبات ہیں مگر اللہ نے بذریعہ وحی ان کا علم جتنا بتلانا چاہا بتلادیا، ایسی ہی سمجھ عطا فرمادی کہ اس کے ذریعہ علامت کو دیکھ کر علم حاصل ہو گیا جیسے طبیب کو مرض دیکھ کر مریض کے احوال کا علم اور ستاروں کی اوضاع کو دیکھ کر حالات کا علم ظنی، مگر بعض امور ایسے ہیں کہ جہاں علامات کو دیکھ کر استدلال کی گنجائش نہیں بلکہ وہاں اعلام من اللہ کی ضرورت ہے جیسے احوال قیامت اور علامات قیامت کہ انکو عقلی ٹیمک بندیوں سے نہیں جانا جاسکتا انکی معرفت کیلئے وحی کی ضرورت ہے۔

ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون مظلوماً عياً  
علم الغيب لا بعلمه كذا.

## ترجمہ

اور اسی وجہ سے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ قائل کا قول چاند کی کنڈاں دیکھنے کے وقت کہ بارش ہوگی حالانکہ وہ غیب جاننے کا مدعی ہو علامت کو جس سے نہ کہے تو کفر ہے۔

## تشریح

جب کہ قابل میں یہ بات محسوس ہوگئی کہ علامات کے ذریعہ استدلال کرنے کو علم غیب نہیں کہا جاتا تو اس اصول کی بنیاد پر فتاویٰ میں مذکور ہے کہ اگر کوئی چاند کا مار بستی وہ نڈل دیکھ کر جو اس کے ارد گرد ایک رنگین دائرہ ہوتا ہے سحاب رفیع کی صورت میں اس کو دیکھ کر کہے کہ بارش ہوگی تو اس کی دو صورتیں ہیں (۱) وہ علم غیب کا مدعی ہو تو یہ قول کفر ہے (۲) وہ علم غیب کا مدعی نہ ہو بلکہ اسکو بارش کی علامت سمجھ کر کہتا ہے کہ بارش ہوگی تو یہ کفر نہیں ہے۔

**تنبیہ:**۔ نفصوص قطعیہ سے یہ بات ثابت ہے کہ علم غیب اللہ کی صفت خاصہ ہے کوئی اور علم غیب نہیں جانتا۔ لہذا جو لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے علم غیب کے مدعی ہیں۔ آنحضرت کی محبت نہیں بلکہ بدایت دینی کا انکار ہے جس کا مہلک ہونا ظاہر ہے، اللہ تعالیٰ شیطان کے وسوسوں سے محفوظ رکھے (آمین)

والمعدوم ليس بشئ ان اريد بالشئ الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشئية تساوق الوجود والثبوت وللعدم يراى ان النفي فلهذا احكم ضرورى لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمى شئاً فهو بحيث لغوى مبنى على تفسير الشئ بانه الموجود او المعدوم وما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال.

## ترجمہ

اور معدوم شئ نہیں ہے اگر ارادہ کیا جائے شئ سے اس چیز کا جو ثابت و محقق ہو جیسا کہ اسکی جانب محققین گئے ہیں کہ شئیت وجود اور ثبوت کے مراد ہے اور عدم نفی کے مراد ہے تو پھر یہ (معدوم کا شئ نہ ہونا) ایک بدیہی حکم ہے جس میں کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ مگر معتزلے جو قائل ہیں کہ معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے اور اگر ارادہ کیا جائے کہ معدوم کا نام شئ رکھا جائے تو یہ بحث لغوی ہے جو شئ کی تفسیر پر مبنی ہے کہ وہ (شئ) موجود ہے یا معلوم یا جس کا معلوم و مخبر نہ بنا ہو تو مرجع نقل اور موارد استعمال کے متبع کی جانب ہے۔

## تشیخ

کا نام شئ ہے یا نہیں، پہلے مسئلہ میں اشاعرہ نے کہا کہ معدوم خارج میں موجود نہیں ہے اور فلسفہ بھی اشاعرہ سے اتفاق رائے رکھتے ہیں۔ معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ معدوم ممکن خارج میں موجود ہے، منفی نہیں ہے۔ دوسرے مسئلہ میں اشاعرہ نے کہا کہ عرف و لغت میں معدوم کا نام شئ نہیں رکھا جاتا۔

اور معتزلہ کہتے ہیں کہ عرف و لغت میں معدوم کا نام شئ رکھا جاتا ہے مصنف کے کلام میں دونوں شاخوں کا احتمال ہے اسی وجہ سے شارح نے کہا کہ اگر یہ مراد ہے تو یوں ہے اور وہ ہے تو یوں ہے۔ شارح کی تقریر سے پہلے یہ بات ذہن نشین کر لیجئے کہ وہ معدوم جو متبع الوجود ہے اس کے تو نفی محض ہوئے پر اتفاق ہے اور اس کا نام نہ شئ ہے اور نہ ذات اور رہا وہ معدوم جو فی الحال معدوم ہے مگر اس کا وجود عدم وجود ممکن ہے تو یہاں ہمارے اصحاب نے کہا کہ وہ معدوم وجود سے پہلے نفی محض ہے شئ نہیں ہے اور نہ ذات ہے، معتزلہ میں سے ابواحسن بصری کا بھی یہی قول ہے اور جہور معتزلہ کہتے ہیں کہ یہ وجود و عدم کی دونوں حالتوں میں ماہیت نفس الامری ہے اور حقیقت موجودہ فی الحاضر ہے۔

سمو ال :- پھر تو معتزلہ کے قول کے مطابق جملہ اشیاء قدیم ہو جائیں گی کیونکہ جو چیزیں اب پیدا ہوئی ہیں وہ ازل سے معدوم ممکن ہے جو ان کے نزدیک خارج میں موجود ہے لہذا اس کا زلی ہو نا ثابت ہو گیا اور ممکنات کا ازلی اور قدیم ہونا باطل ہے کما لا یخفی؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ثبوت فی الحاضر کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جس پر آثار کا ترتیب ہوا اور

اور دوسری قسم وہ جس پر آثار کا ترتیب نہ ہو اور جو چیز خارج میں ازل سے موجود ہو ترتیب آثار کے درجہ میں تو وہ ازل اور قدیم ہوگی اور جو چیز ازل سے خارج میں موجود ہے مگر ترتیب آثار کے درجہ میں نہیں ہے تو اسکو قدیم اور ازلتی نہیں جاتے گا۔ لہذا استیاد کا قدیم لازم نہیں آیا مگر معتزلہ کے اس جواب پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ شئی کا خارج میں ثبوت بغیر ترتیب آثار کے غیر معقول ہے بلکہ تفرد کے درجہ میں وجود ہو سکتا ہے جو ایک ذہنی چیز ہے جسکو موجود فی الخارج سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔

**سوال**۔ قرآن کی بعض آیات سے معتزلہ کی بات کا حق ہونا ثابت ہو تا ہے جیسے انما امرنا اذا اراد شیئاً ان یقول لہ ما کن فیکون، اس سے معلوم ہوا کہ ابھی وہ چیز معرض ظہور میں نہیں آئی موجود نہیں ہوئی اور اس کو شئی سے تعبیر کیا جا رہا ہے اور جیسے فرمان باری ہے لا نقولن لشیئ فی فاعل ذلک عندنا الا ان یشاء اللہ۔ یہاں بھی غیر موجود کو شئی سے تعبیر کیا گیا ہے؟

**جواب**۔ یہ استدلال کلمہ حق و ایدید بھال باطل کی قبیل سے ہے بلکہ دونوں آیتوں میں مجازاً باعتبار مایول الیہ اس معدوم پر جو شئی ہو مایول ہے، شئی کا اطلاق لگا گیا ہے، مجاز مرسل کے چوبیس علاقوں میں سے ایک علاقہ علاقہ مایول الیہ ہے اور فرمان نبوی من فقل قتیلاً فلما سلبنا بھی اسی قبیل سے ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کے قول العدم لیس بثنیٰ سے کیا مراد ہے؟

اگر مراد یہ ہے کہ معدوم کو شئی نہیں کہتے بلکہ شئی اس کو کہتے ہیں جو ثابت و متحقق ہو کیونکہ شئی وجود اور ثبوت الفاظ مترادف ہیں جیسا کہ اوائل کتاب میں شارح نے تصریح کی ہے تو اگر مصنف کی مراد اپنے کلام مذکور سے یہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے تو مصنف کا یہ فرمان بدیہی ہے جس پر دلائل پیش کرنے کی حاجت نہیں ہے اور نہ اس میں کسی کا اختلاف ہے علاوہ معتزلہ کے کہ وہ معدوم ممکن کو ثابت فی الخارج مانتے ہیں، اشاعہ کی ماننے سے اس حکم بدیہی پر کچھ تنبیہات پیش کی گئی ہیں (۱) وجود اشاعہ کے نزدیک عین ذات ہے تو وجود کا رفع ذات کا رفع ہے تو پھر وجود کیسا (۲) وہ ذات جو ہر اعتبار سے معدوم ہیں وہ معتزلہ کے نزدیک غیر عینائی ہیں تو تو اگر ان کو خارج میں موجود مان لیا جائے تو تسلسل لازم آئے گا جو باطل ہے اور برہان تطبیق کے درمیان اس تسلسل کو باطل کیا جائیگا لہذا معلوم ہوا کہ معتزلہ کا قول مذکور باطل ہے (۳) اگر معدوم کو شئی کہتے ہوتے اس کا وجود مان لیا جائے تو معتزلہ وجود کو حال سے تعبیر کرتے ہیں یعنی وہ لا موجود اور لا معدوم ہے یعنی حال ہے اور ان کے نزدیک حال غیر مقدر ہوتا ہے تو پھر یہ خرابی لازم آئے گی کہ صالح عالم شئی پر قادر نہ ہو اور اس کا موجد نہ ہو۔ حالانکہ یہ نصوص قطعیہ کے خلاف ہے۔ ان وجوہات سے معلوم ہوا کہ معتزلہ کا قول باطل ہے۔

باقی ان کے مستدلات مع جوابات ماقبل میں گذر چکے ہیں پھر شارح نے فرمایا کہ اگر مصنف کی مراد اپنے کلام سے یہ ہو کہ معدوم اپنے کلام سے یہ ہو کہ معدوم کا نام عرف و لغت میں شئی نہیں رکھا جاتا تو پھر یہ اختلاف شئی کی تفسیر پر مبنی ہے جس کا فیصلہ نقل سے ہو گا اور دفعہ چار اور بلغار کے کلام کے متنبع سے ہو گا کہ انھوں نے

شی کی کیا تفسیر کی ہے۔ اگر انھوں نے شی کی تفسیر موجود سے کی ہو تو پھر معدوم کا نام شی رکھنا غلط ہوگا اور اگر انھوں نے شی کی تفسیر کیم سے کی ہو تو پھر معتزلہ کی بات درست ہو سکتی ہے۔ موجود کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ معدوم نہ ہو بلکہ وجود خارجی میں ہو جسکو ترتب آثار کا درجہ کہتے ہیں، اور اگر معلوم سے تفسیر کی جائے تو مطلب یہ نہ ہوگا کہ وہ ہو یا معدوم ہو مگر اس کو جانا جاسکے اور اس کے بار میں کچھ خبر دی جا سکے یعنی وہ مجرمانہ اور محلیٰ عین سے لے لیکن اگر معتزلہ شی کی تفسیر معلوم سے کرینگے تو ان پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ محال و متمنع کو بھی شی کہیں اس لئے کہ اس کو بھی جانا جاسکتا ہے اور اس کے بار میں بھی خبر دی جاسکتی ہے جیسے الجہول المطلق متمنع علیہ الحکم اور جیسے «المتنع یقابل الممكن» وغیرہ۔ اور «أولم یری الانسان انا خلقناه من قبل ولم یک شیئا» سے اشارہ کی تاہد ہوئی ہے اور اہل عت اور اہل لغت کے سامنے اگر الموجد شی کہا جائے تو اسکو قبول کرینگے بیکر نہیں کریں گے اور اگر الموجد یس لشی «کہا جائے تو اس پر تیکر کریں گے۔ اور معتزلہ نے جن آیات سے استدلال کیا ہے وہ علامہ مایوڈل الید پر محمول ہیں۔ فندبر۔

وَفِي دَعَاۤءِ الْاَحْيَاءِ لِلْاَمَوَاتِ وَصَدَقْتُمْ اٰی صَدَقَۃُ الْاَحْيَاءِ عَنَّمْ اٰی عَنِ الْاَمَوَاتِ  
نَفْعَ لِهَمَّ اٰی لِلْاَمَوَاتِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزَلَةِ مَتَمَسِّكًا بِاَنَّ الْقَضَاءَ لَا یَتَبَدَّلُ وَكُلَّ نَفْسٍ مَرهُوۃٌ  
بِمَا كَسَبَتْ وَالْمَرْءُ عَجَزٰی یَعْمَلُهَا لَا یَعْمَلُ غَیْرَهَا۔

**ترجمہ**

اور زندہ لوگوں کے دعا کرنے میں مردوں کیلئے اور زندوں کے صدقہ کرنے میں مردوں کی جانب سے مردوں کیلئے نافع ہے۔ معتزلہ نے اختلاف کیا ہے استدلال کرتے ہوئے اس دلیل سے کہ فیصلہ خداوندی بدلتا نہیں ہے اور ہر نفس اپنے کئے میں گرفتار ہوگا اور آدمی کو اپنے عمل کا بدلہ دیا جائیگا نہ کہ غیر کے عمل کا۔

**تشریح**

مردوں کو مختلف اعمال خیر کے ذریعہ جو الید مال ثواب کیا جاتا ہے مردوں کو اس کا فائدہ ہوتا ہے یا نہیں معتزلہ نے اس کا انکار کیا ہے اور ہم اس کے قائل ہیں کہ فائدہ پہنچتا ہے۔ معتزلہ نے اپنے اس دعوے پر تین دلیلیں بیان کی ہیں (۱) پہلی دلیل اللہ کے فیصلے اہل جن میں تبدیلی نہیں ہوتی تو پھر اس دعا سے کیا فائدہ؟ جواب۔ یہ استدلال کلمہ حق اُرید بہا الباطل کے قبیل سے ہے، یہ دعا دار و مختلف طریقوں سے ایساں ثواب بھی قضا میں داخل ہے اور اس پر ثواب کا ترتب بھی قضا میں داخل ہے اور اگر قضا بمقابلہ ہے تو پھر معتزلہ کو چاہئے کہ سب اسباب ترک کر دیں نہ زراعت کے اسباب اپنائیں اور نہ کسی اور چیز کے ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھ جائیں اور سامنے سے کوئی درندہ یا سانپ آجائے تو اس سے تخر نہ کریں کیونکہ قضا میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ تعجب ہے کہ ایسے مواقع پر کوئی معتزلی قضا کے اہل ہو نیو سکے سہارے ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر نہیں بیٹھتا۔ دوسری دلیل «کل نفس مرہوۃ بما کسبت» یہ دراصل ایک آیت کا اقتباس ہے ارشاد باری ہے

کل نفس من گسبت وھینتر الا اھتھب الیمین کلام کا سیاق سابق بتا رہا ہے کہ اس آیت کا تعلق کفار سے ہے یعنی وہاں کفار اپنے کاموں میں پھنسے ہوں گے، اور اہل ایمان اہل جنت خوش و خرم ایک دوسرے کی مزاح پر ہنسی کرتے ہوں گے۔ تیسری دلیل۔ المرء عجوزی بعلمہ لا یعمل غنی یہ بھی ایک آیت کا اقتباس ہے ارشاد باری ہے لیسر للانسان الامناسی۔ یعنی آدمی کو وہی ملتا ہے جو اس نے کمایا۔ یعنی آدمی جو کوشش کر کے کماتا ہے وہ اسی کا ہے کسی دوسرے کی نیکیاں لے اڑے یہ نہیں ہو سکتا، باقی اگر کوئی خود اپنی خوشی سے اپنے بعض حقوق دوسرے کو ادا کر دے اور اللہ اس کو منظور کر لے وہ الگ بات ہے اور احادیث کثرو سے یہ بات ثابت ہے کہ ایسی صورت میں بیت کو نفع پہنچتا ہے۔ معتزلہ کے دنائل مع جوابات غم ہوئے۔

ولما ماوردی الاحادیث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصاً فی صلوة الجنائزہ وقد توارثہ السلف فلولم یکن للاموات نفع فیہ لما کان لہ معنی وقال علیہ السلام ما من میت نصل علیہ امتہ من المسلمین یبلغون مائت کلم یشفعون الا شفّعوا فیہ۔

### ترجمہ

اور ہماری دلیل مردوں کیلئے وہ دعا کرنا ہے جو احادیث صحیحہ میں وارد ہے خصوصاً نماز جنازہ میں جسکو سلف نے توارث کے طریقہ پر لیا ہے تو اگر اس میں مردوں کا کچھ نفع نہ ہوتا تو اس کے (منازہ) جنازہ کوئی معنی نہ ہوتے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا نہیں ہے کہ کوئی میت جس پر مسلمانوں کی ایک جماعت نماز پڑھے جو تنہا کو پہنچنے ہوئے ہوں جو سفارش کرتے ہوں مگر انکی سفارش قبول کی جاتی ہے۔

### تشریح

یہاں سے شارح اپنے دلائل پیش کرتے ہیں جن سے معلوم ہو گا کہ ایصال ثواب سے مردوں کو نفع پہنچتا ہے۔ تو فرمایا کہ احادیث صحاح بکثرت اس سلسلہ میں وارد ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مردوں کیلئے دعا مانگنا اور دعا مانگنے کی ترغیب موجود ہے حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بقیع میں تشریف لے گئے اور وہاں کے مردوں کیلئے استغفار کیا اور فرمایا کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے مجھ سے کہا کہ کیا ہے خصوصاً نماز جنازہ کو دیکھئے جس میں مردہ کیلئے دعا کی جاتی ہے اور نماز جنازہ کا ثبوت ایسی احادیث سے ہے جو بطریق تواتر معنی حد تو اکثر کو پہنچی ہوئی ہیں اور اس پر ہر زمانہ میں تمام علماء اور اہل اسلام کا اجماع رہا ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے آج تک یہی توارث چلا رہا ہے کہ میت کیلئے نماز جنازہ پڑھی جائے اسی کو شارح نے اس طرح تعبیر کیا ہے ”قد توارثہ السلف“ یعنی اس طریقہ کو صحابہ نے آنحضرت سے لیا اور صحابہ سے تابعین نے اور تابعین سے تبع تابعین نے اور اس طرح ہم تک پہنچا۔ تو اگر مردوں کیلئے دعائیں کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے تو پھر نماز جنازہ مشروع ہونیکے کیا معنی؟ یہ حدیث میں ہے کہ جس میت پر رسول اللہ نماز جنازہ پڑھیں سب اس کیلئے سفارش کریں تو انکی سفارش قبول کر لی جاتی ہے یہ حدیث مسلم شریف میں ہے اور اس باب میں احادیث کثیرہ ہیں۔



وَعَدَ سَعْدٌ بِرُحْدَاةٍ اَسْتَقَالَ بِاَرْسُولِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم اَنْ اَمَّ سَعْدَ مَانَتْ فَاَمَّ الصَّدَقَةَ اَفْضَلَ  
قَالَ الْمَاءُ خَفِيفًا بَلَّوْا وَقَالَ هَذَا لَا اَمَّ سَعْدٌ ۔

## ترجمہ

اور سعد بن عبادہ سے منقول ہے انھوں نے کہا یا رسول اللہ! سعد کا انتقال ہو گیا تو کون سا حدیث افضل ہے؟ آپ نے فرمایا پانی۔ تو انھوں نے کونواں کھود دیا اور کہا کہ یہ ام سعد کا ہے۔

## تشریح

حضرت سعد بن عبادہؓ کی والدہ کا انتقال ہو گیا تو انھوں نے آنحضرتؐ سے دریافت کیا کہ کون سا حدیث افضل ہے یعنی جس سے والدہ کو ثواب پہنچتا ہے تو چونکہ اس زمانہ میں مدینہ میں پانی کی قلت تھی اس لئے آپؐ نے فرمایا کہ پانی، تو انھوں نے والدہ کے نام سے ایک کونواں کھدوایا جس سے انکو ثواب پہنچتا رہے یہ حدیث ابو داؤد و نسائی میں ہے بہر حال حدیث مذکور سے معلوم ہوا کہ اگر ایسا حال تو آپؐ یہ حکم کیوں فرماتے

وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الدُّعَاءُ بِرَدِّ الْبَلَاءِ وَالصَّدَقَةُ تَطْفِئُ غَضَبَ الرَّبِّ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّ الْعَالَمَ  
وَالْمَتْلَمَ اِذَا مَرَّ عَلَى قَرِيْبَةٍ فَاَنَّ اللّٰهَ يَرْفَعُ الْعَذَابَ عَنْ مَقْبَرَةِ تِلْكَ الْقَرِيْبَةِ اَرْبَعِيْنَ يَوْمًا وَالْاَحَادِيْثُ  
وَالاَثَارُ فِيْ هَذَا الْبَابِ اَكْثَرُ مِنْ اَنْ تُحْصَرَ ۔

## ترجمہ

اور فرمایا بنی علیہ السلام نے دعا بر مصیبت کو ٹال دیتی ہے اور صدقہ اللہ کے غضب کو بجھا دیتا ہے اور فرمایا بنی علیہ السلام نے کہ عالم اور متعلم (طالب علم) جب کسی بستی کے اوپر گزرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس بستی کے قبرستان سے چالیس روز تک عذاب کو اٹھا لیتا ہے اور احادیث و آثار اس باب میں بیشمار ہیں۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ دعا بر مصیبت کو اللہ ہی ہے اور صدقہ اللہ کے غضب کو ٹھنڈا کر دیتا ہے لہذا جب اس حدیث میں معلوم ہے تو دعا کا نافع ہونا زندہ اور مردہ دونوں کے حق میں ہوگا اور دعا کرینوالے اور صدقہ کرینوالے نیز جس کیلئے دعا کی گئی ہے اور جس کیلئے صدقہ کیا گیا ہے یہ حکم سب کیلئے عام ہے (بخاری و مسلم)

دوسری حدیث میں ہے کہ جب عالم اور طالب علم کسی بستی میں پہنچ جائیں تو وہاں کے قبرستان سے اللہ تعالیٰ چالیس روز تک عذاب کو اٹھا لیتا ہے پھر شارح فرماتے ہیں کہ اس باب میں بجز ت روایات ہیں جنکا احاطہ نہیں ہو سکتا۔  
**تنبیہ**۔ آخری حدیث جو شارح نے نقل کی ہے موضوع ہے موضوعات کبریا میں ہے فقال لما نطأ جبال المدین لا اهل لها  
**تنبیہ**۔ حضرت سعد بن عبادہؓ انصاری دی ہیں جنکو انصار نے حضورؐ کے بعد خلیفہ بنایا تھا۔ اشتران انصار میں تھے ہیں ان کے بارے میں کچھ حضرات نے خرافات لکھی ہیں یعنی حضرت عمرؓ کا ان پر برائی کرنا اور جن کا ان کو قتل کر دینا اور ان کا بیعت صدیقی سے انکار کر دینا وغیرہ مگر یہ انتساب خلاف حقیقت معلوم ہوتا ہے کیوں کہ انکا

مقام اس سے بلند ہے کہ انکو جن قتل کریں یا عمر ان پر ایسی زیادتی کریں جو قتل کی جاتی ہے یا ان کا حضرت ابو بکرؓ کے ہاتھ پر بیعت ہونے سے انکار شاید اس میں کچھ روافض کا ہاتھ ہے۔ واللہ اعلم بحقیقہ احوال۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰی جَبِيْبُ الدَّعَوَاتِ وَلِقَضَوِ الْحَاجَاتِ لِقَوْلِهِ تَعَالٰی اَدْعُوْنِيْ اَسْتَجِبْ لَكُمْ وَلِقَوْلِهِ عَلَيِّسَ لَا يَسْتَجَابُ الدَّعَاءَ لِعَبْدٍ مَّا لَمْ يَدْعُ بِاسْمِ اَوْ قِطْعَةٍ رَّحِمَ مَّا لَمْ يَسْتَجِبْ وَلِقَوْلِهِ عَلَيِّسَ لَا يَسْتَجِبُ لَكُمْ حَقِيْقٌ كَرِيْمٌ يَّسْتَجِيْبُ مِنْ عِبْدِهِ اِذَا رَفَعَ يَدَيْهِ اِلَيْهِ اِنْ يَّرِدْهُمَا صَفْرًا۔

## ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ دعاؤں کو قبول کرتا ہے اور حاجات کو پوری کرتا ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان کیوجہ سے مجھ سے دعا مانگو میں تمہاری دعا قبول کروں گا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کیوجہ سے بندہ کی دعا قبول کی جاتی ہے جب تک کہ وہ کسی گناہ یا قطع رحمی کی دعا نہ کرے جب تک کہ وہ جلدی نہ کرے اور نبیؐ کے فرمان کیوجہ سے تمہارا پروردگار حیار والا ہے کریم ہے اپنے بندہ سے شرتا ہے جبکہ وہ اللہ کی طرف سے دونوں ہاتھ اٹھائے یہ کہ اللہ تعالیٰ ان کو عالی واپس کر دے۔

## تشریح

اللہ تعالیٰ بندوں کی دعا قبول کرتا ہے اور انکی حاجات و ضروریات پوری کرتا ہے اس پر شارح نے تین دلیلیں پیش کی ہیں، ایک آیت اور دو حدیثیں۔ پہلی دلیل ”ادعونی استجب لکم“ پوری آیت اس طرح ہے ”وَقَالَ رَبُّكَ ادْعُونِيْ اَسْتَجِبْ لَكُمْ اِنَّ الَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِيْ سِدْحَلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرُوْنَ“ اور تمہارا پروردگار کہتا ہے کہ مجھ کو پکارو میں تمہاری پکار کو پہونچوں گا بیشک جو لوگ میری بندگی سے تکبر کرتے ہیں وہ غمگین و ذلیل ہو کر جہنم رسید ہوں گے یعنی میری بندگی کرو اس کی جزا ملے گی اور مجھ سے ہی مانگو تمہارا مانگنا خالی نہ ملے گا یعنی بندگی کی شرط ہے اپنے رب سے مانگنا۔ نہ مانگنا غرور ہے۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ بندوں کی پکار کو پہونچاتا ہے یہ بات تو حق ہے مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہر بندے کی ہر دعا قبول کیا کرے یعنی جو مانگے وہی دیدے، نہیں۔ بلکہ اس کی حاجت کے بہت سے رنگ ہیں جو احادیث میں بیان کر دیئے گئے کوئی چیز دنیا اس کی مشیت پر موقوف اور حکمت کے تابع ہے کما قال فی موضع اخر ”فِيْكَشِفُ مَا تَدْعُوْنَ اِلَيْهِ اِنْ شَاءَ“ بہر حال بندہ کا کام ہے مانگنا اور یہ مانگنا خود ایک عبادت ہے کما ورد فی الحدیث۔ دوسری دلیل ”یَسْتَجَابُ الدَّعَاءَ لِعَبْدٍ مَّا لَمْ يَدْعُ بِاسْمِ اَوْ قِطْعَةٍ رَّحِمَ مَّا لَمْ يَسْتَجِبْ“ رواہ مسلم کذا فی مشکوٰۃ ص ۱۹۲ یعنی اللہ تعالیٰ بندہ کی دعا قبول کرتا ہے جب تک کہ وہ کسی گناہ کی دعا نہ کرے اور قطع رحمی کی دعا نہ کرے جب تک کہ وہ جلدی نہ کرے یعنی اگر شرط اجابت و قبولیت ہوں اور دعا بھی ہوگناہ کی نہ ہو مثلاً کہے اے اللہ مجھ سے فلاں کا قتل کرادے حالانکہ فلاں مسلمان ہے یا کہے اے اللہ مجھے شراب پلا دے یا مثلاً اے اللہ فلاں کی مغفرت کر دے حالانکہ وہ فلاں بالیقین حالت کفر میں مرا ہوا یا اس کے علاوہ دیگر محالات کی دعا مانگے جیسے اے اللہ میں تجھے بیداری میں دیکھنا چاہتا ہوں (دنیا میں) یا قطع رحمی کی دعا مانگے

مثلاً اللہ باری تعالیٰ میں الہی، مگر استیصال نہ کرے یعنی دعار مانگی اور اس کا اثر ظاہر نہ ہوا تو یوں نہ کہنا پھرے کہ میں نے دعار مانگی اٹھی اور قبول نہیں ہوئی اور قبولیت دعار کے مختلف رنگ ہیں کبھی بعینہ وہی چیز مل جاتی ہے، اور کبھی ملتی ہے وہی مگر حکمت کا تقاضا تاخیر کا ہوتا ہے لہذا تاخیر سے پریشان نہ ہو جیسے حضرت موسیٰ و ہارون نے ہلاکت فرعون کی دعار مانگی انکو کھدایا گیا، قداجیت دعوں کا، حالانکہ اس کے چالیس سال کے بعد فرعون ہلاک ہوا، ابھی اسکے مطلوب ہے اچھی چیز اس کو مل جاتی ہے اور کبھی اس کی برکت سے اس کے اوپر سے شر کو دور کر دیا جاتا ہے اور کبھی اس کا ثواب یوم آخرت میں مل جاتا ہے کیونکہ مقتضای حکمت یہی تھا۔ تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو مرقاة صفحہ ۳۰۰۔ تیسری دلیل: ان ربکم حی کریم بستی من عبدہ اذا رفع یدہ الیہ ان یرد ہا صفرا۔ رواہ الترمذی والیاد و الدیلمنی فی الدعوات انکب کذا فی الشکوۃ یعنی اللہ سے جب کوئی بندہ دعار کرتا ہے اور اس کے دربار میں ہاتھ پھیلاتا ہے تو اللہ تعالیٰ کو خالی ہاتھ کرتے ہوئے شرم آتی ہے۔ اور یہ اصول مسلم ہے کہ جو اسماء اللہ کے ایسے ہیں جو اپنے لغوی معنی کے لحاظ سے اس کے شایان شان نہیں تو وہ ان کا مال مراد ہوتا ہے تو حاکم کا مال ترک شئی ہے یعنی اللہ تعالیٰ اس سلسلے میں حیا کرنا والے جسامعاملہ کرتے ہیں ویسا ہی کرتے ہیں۔ جتنی فیصل کے دن پر ہے ورنہ جتنی کے معنی ذویات کے ہیں اور یہ چہی ہے جتنی حیا والا

وَأَعْلَمُوا أَنَّ الْعَمَلُ فِي ذَلِكُمْ صِدْقُ النِّيَّةِ وَخُلُوصُ الطَّوْبَةِ وَحُضُورُ الْقَلْبِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ادْعُوا اللَّهَ وَأَنْتُمْ مُوقِفُونَ بِالْإِجَابَةِ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَجِيبُ الدَّاعِيَ مِنْ قَلْبٍ غَافِلٍ لَا يَذَرُ

## ترجمہ

اور جان لو کہ عمدہ اجابت کے سلسلہ میں نیت کا صدق اور دل کا خلوص اور قلب کا حضور ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے ”اللہ سے اس حال میں دعار مانگو کہ قبولیت کا یقین ہو۔ اور جان لو کہ اللہ تعالیٰ ایسے دل سے دعار قبول نہیں کرتا جو غافل یعنی لہو کرنے والا ہو۔

## تشریح

شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قبولیت دعار کے سلسلے میں شئی معتقد علیہ صدق نیت ہے یعنی عزم محکم کے ساتھ طلب اور درخواست ہو اور طویہ کا خلوص ہو، طویہ کے معنی دل کے ہیں یعنی اللہ کے ساتھ حسن ظن ہو اور قبولیت دعار کی امید ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ خلوص طویہ سے مراد یہ ہو کہ اپنے باطن کو ان امور سے پاک و صاف کرے جو اللہ کے نزدیک غیر پسندیدہ ہیں اور حضور قلب کے ساتھ دعار کرے یعنی دل اس وقت غیر اللہ سے خالی ہو۔ دراصل یہاں ایک اشکال کا جواب دینا مقصود ہے کہ لبا اوقات ہم دیکھتے ہیں کہ دعا کی جاتی ہے اور رد قبول نہیں ہوتی حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ”میں دعار قبول کرتا ہوں“ اور ایسے ہی اللہ کے رسول کا فرمان ”کہ دعا قبول کی جاتی ہے حالانکہ لبا اوقات قبول نہیں ہوتی تو جواب دیا گیا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ قبولیت دعار کیلئے کچھ شرائط و آداب ہیں جنکو جزئی نے حصن حصین کے شروع میں ذکر کیا ہے اور ایک مستقل تصنیف اس موضوع پر ہے ”ہماری دعا کیوں قبول نہیں ہوتی“ اس لئے حرام

غزار اور حرام لباس سے پرہیز کرے اور جزم و یقین اور اللہ کے ساتھ حق نہ رکھتے ہوئے دعا کرے تو وہ قبول ہوگی مگر قبولیت کے رنگ حسب مہارت مختلف ہوں گے جیسا کہ ماقبل میں گذر چکا ہے۔ پھر اس کے بعد شارح نے ایک حدیث نقل کی۔ **۱۔ دَعَا اللہِ وَأَنْتُمْ مَوْقِفُونَ بِالْأَجَابَةِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَجِيبُ دَعَاءَ مَنْ قَلْبُ غَافِلٌ لَا رَوْاهُ التِّرْمِذِيُّ وَقَالَ هَذَا حَدِيثٌ غَضِيبٌ۔** کذلک فی مشکوٰۃ ص ۱۹۔ یعنی دعا رس حال میں مانگو کہ تم کو اللہ سے قبولیت کی بخت امید ہو چنی رجاء اور امید میں صدق ہونا چاہئے۔ اور اللہ کریم ہے وہ اپنے سے امیدوار کو محمود نہیں کریگا۔ اور یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ بوقت دعا آداب دعا اور شرائط دعا کا استماع ہونا چاہئے تاکہ تم کو اجابت کا یقین ہو سکے ورنہ یاد رکھو کہ غافل قلب سے جسکو حضور صلی اللہ علیہ وسلم دعا قبول نہیں کرتا **تنبہ**۔ غافل قلب کی صفت بھی ہو سکتی ہے اور مضایق الہی بھی اور لا غافل کی تفسیر ہے اور غافل لا غفلت سے مراد یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حاصل نہ ہو، یہ حدیث ایسے ہی ہے بعض محققین کا گمان ہے کہ واعلموا الخ شارح کا کلام ہے یہ سہو ہے بلکہ لاؤ تک پوری حدیث ترمذی میں موجود ہے۔

وَ اختلف المشائخ فان، هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمفعله الجهمي، لقوله تعالى وما دعا الكافرين الا فضلالا ولان، لا يدعوا الله تعالى لان، لا يعرفون، وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به، فقد نفى اقراره وماروح في الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب عمول على كثر النعمة وجوز، بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب انظرني فقال الله تعالى انك من المنظرين هذا اجابته واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي قال الصدر الشهيد وبه يفتي۔

**ترجمہ** اور شارح نے اختلاف کیلئے اس سلسلے میں کہ کیا یہ جائز ہے کہ کہا جائے کہ کافر کی دعا قبول کی جاتی ہے تو جو نے اس کا انکار کیا ہے، اللہ تعالیٰ کفر مان، دعا دعا کفرین الانی ضلال کیوجہ سے اور اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے دعا نہیں کرتا اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو پہچانتا ہی نہیں اگرچہ وہ اللہ کا اقرار کرے تو اس نے جب اللہ کو ایسی صفات کے ساتھ متصف کیا جو اللہ کے لائق نہیں ہیں تو اس نے اپنا اقرار توڑ دیا اور جو حدیث میں مروی ہے کہ مظلوم کی دعا مقبول ہے اگرچہ وہ ظالم ہو اور کافر ہو، تو وہ (کافر) کفرانِ نعمت پر محمول ہے اور بعض مشائخ نے اسکو جائز قرار دیا ہے اللہ کے فرمان کیوجہ سے حکایت کرتے ہوئے ابلیس کی ”رب انظرني“ تو اللہ نے فرمایا ”انک من المنظرین“ یہ دعا کو قبول کرنا ہے اور اسی کی جانب ابو القاسم حکیم اور ابو نصر دبوسی گئے ہیں۔ صدر الشہید نے فرمایا ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔

**تشریح** یہاں سے شارح ایک اختلافی مسئلہ چھیڑ رہے ہیں کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے یا نہیں۔

بالفاظ دیگر یہ کہنا جائز ہے کہ کافر کی دعاء قبول ہوتی ہے، تو اس میں دگرگروہ ہو گئے، (۲) جمہور بعض محققین - گروہ اول منع کرتا ہے اور گروہ ثانی جواز کا قائل ہے یہاں شارح نے گروہ اول کی ایک دلیل تو یہ پیش کی ہے، "و ما دعاء الکافرین الا فی ضلال"۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفار کی دعاء اکارت جاتی ہے۔ دوسری دلیل عقلی پیش کی جس کا حاصل یہ ہے کہ کافر تو اللہ سے مانگتا ہی نہیں اس لئے کہ اسکو اللہ کی معرفت ہی حاصل نہیں اگرچہ وہ اقارب بھی کرتا ہو کیونکہ وہ اللہ کی ایسی صفات بیان کرتا ہے جو اس کے اقرار کے منافی ہے مثلاً الوہیت میں غیر کی شرکت وغیرہ، تو جب وہ اللہ سے مانگتا ہی نہیں تو پھر اللہ قبول کیوں کر کرے۔ اس فریق پر اعتراض ہوا کہ مسند احمد کی روایت میں ہے کہ منطوم کی دعاء قبول کی جاتی ہے اگرچہ وہ کافر ہو یہ حدیث آپ کے قول کے خلاف ہے تو انھوں نے جواب دیا کہ یہاں کافر سے مراد کافر اصطلاحی نہیں بلکہ ناشکری کرنا والا ہے۔

پھر شارح نے فریق ثانی کی دلیل بیان کی کہ شیطان نے اللہ سے درخواست کی کہ مجھے مہلت دیدیجئے تو اللہ نے اس کو مہلت دیدی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کافر کی دعا بھی قبول کر لی جاتی ہے اور ابوالقاسم حکیم اور ابو نصر دہلوی کا یہی مسلک ہے اور صدر الشہید نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائیگا کہ کافر کی دعاء بھی قبول ہو جاتی ہے۔

## تنبیہات

۱۔ "و ما دعاء الکافرین الا فی ضلال"۔ اور کچھ نہیں ہے کافروں کا پکارنا مگر گھٹانا یہ آیت احوال آخرت سے متعلق ہے جس سے معلوم ہوا کہ آخرت میں کافروں کی دعاء کا کوئی اثر نہ ہوگا، باقی دنیا میں کافر کے مانگنے پر اللہ تعالیٰ کوئی چیز دیدے تو وہ دوسری بات ہے جیسے ابلیس کو قیامت تک کی مہلت دیدی۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ اس آیت سے مطلقاً کافروں کی دعاء کی عدم قبولیت ثابت نہ ہوتی ہے۔

۲۔ فریق اول کی دوسری دلیل نہایت ضعیف ہے اس لئے کہ کافر اگر صفات سے ناواقف ہے تو اس سے صفات سے جہل لازم آیا ذات سے جہل لازم نہیں آتا تو اس سے یہ ثابت نہیں کہ وہ دعاء اللہ سے کرتا ہی نہیں نیز یہاں گفتگو اس میں ہے کہ کافر کی دعاء کی قبولیت کا جواز ہے یا نہیں۔ استحقاق قبولیت میں اختلاف نہیں ہے تو ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ بغیر استحقاق کے قبول فرمائے یا تو بطریق رحمت یا بطریق استلزام۔

۳۔ ابوالقاسم حکیم علوم ظاہریہ اور باطنیہ کے جامع تھے معانی و دقیقہ کا حکم کرنے کی وجہ سے حکیم کا لقب پڑا تھا۔ (۱) اور مجرم ۲۲۰ میں سمرقند میں انتقال ہوا۔ ابوالنضر الدہلوی کے بابین مولانا عبدالحی لکھنوی لکھتے ہیں: ابوالنضر الدہلوی نسبتاً الیٰ دہلی سے تھے قریباً بسمقند نام کریم بن ائمۃ الشریعہ (الغوائد البہیہ ص ۷۸) صدر الشہید یہ عمر بن عبد العزیز بن عمر مازہ ابو محمد حسام الدین ہیں جو صدر الشہید سے مشہور ہیں، اصول و فروع کے امام ہیں۔ ۷۳۶ میں پیدا ہوئے اور ایک کافر ملعون کے ہاتھوں ۵۳۶ھ میں شہید ہوئے، جامع صفحہ کے شارح ہیں بخارا میں مدفون ہیں۔

۴۔ "قال الشافعی فی البحر من الولو الجیمۃ ان الفتویٰ علی انہ یجوز ان یقال یتجاءب دعاء الوالی و مانی النہر

من قولہ ای يجوز عقلا وان لم یلق فیہو لیس بل الخلاف فی الجواز ثانیاً لاننا لم نلق قول انہ مستعمل عقلاً۔ (رد المحتار)  
**تنبہ**۔ قال النبیؐ ائی یوم یبعثون، قال ایک من المنظرین۔ شیطان نے کہا مجھے مہلت دید واس دن نکٹ  
 کہ لوگ تیرے اٹھا جائیں۔ تو فرمایا کہ تجھ کو مہلت دی گئی۔ یعنی جب تو نے یہ درخواست کی کہ تو سمجھ لے کہ یہ پہلے  
 سے علم الہی میں ملے گا کہ تجھ کو مہلت دی جائے، جب حکمت الہیہ مقتضی ہوئی کہ حق تعالیٰ اپنی صفات کمالیہ و  
 شہنشاہیہ عظمت و جبروت کا مظاہرہ کرے تو اس نے عالم کو پیدا کیا اور تخلیقی عالم اور اس کے کل نظم و نسق سے  
 مقصود یہ ہے کہ خدا کی قدرت کاملہ اور علم محیط و غیرہ صفات کی معرفت لوگوں کو حاصل ہو اسی معرفت الہیہ کو  
 آیت "واخلقت الجن والانس الایجدون" میں بعض سلف کی تفسیر کے مطابق عبادت سے تعبیر فرمایا ہے  
 اور ظاہر ہے کہ تخلیق عالم سے یہ عرض ہو جائے کہ ہم ہی پوری ہو سکتے ہیں کہ مخلوقات میں اس کی ہر قسم کی صفات  
 و کمالات کا اظہار ہو اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ عالم میں مطیع و فادار اور باغی و مجرم ہر قسم کی مخلوق موجود  
 ہو نیز اہل الشکر کو پوری زور آزمائی اور ان کے پیدا نشی اختیار و قوت کے تمام وسائل استعمال کر نیکی آخری حد تک  
 مہلت و آزادی دی جائے پھر احکام کار حکومت الہیہ کا لشکر غالب ہو دشمن اپنے کھڑکڑا کو پہنچیں اور بعد  
 امتحان آخری کا میابی دشمنوں کے ہاتھ رہے اس کے بعد کل صفات کمالیہ کے ظاہر ہو نیکی کوئی صورت نہیں  
 پس خیر و شر اور منیع خیر و شر کا پیدا کرنا اسی حکمت سے ہے کہ جو عرض تخلیق عالم کی ہے یعنی صفات کمالیہ کا  
 مظاہرہ و بغیر اس کے پوری نہ ہو سکتی تھی۔ اسی لئے جزوری ہو کہ عدو اکبر ابلیس لعین کو جو منیع شر ہے  
 پوری مہلت دی جائے کہ وہ تاقیامت اپنے قوی و وسائل کوئی کھول کر استعمال کرے لیکن یہ چیز ظاہر ہے  
 کہ براہ راست اس محیط کل اور قادر مطلق کے مقابلہ پر یہ نہ تھی اس لئے جزوری ہو کہ خدا کی طرف سے بطور  
 نیابت و خلاف الیک الیہی مخلوق مقابلہ پر لائی جائے جس سے ابلیس لعین کو آزادی کے ساتھ جنگ آزمائی کا  
 موقع مل سکے۔ "و اوجب علیہم تخیلک و رملک و شارکہم فی الامول والاولاد و عہم و ما بعدہم الشیطان لا غروراً"  
 اور پھر جب تک کہ وہ مخلوق حق نیابت اور وظیفہ خلاف ادا کرتی رہے خاص شاہی فوج (ملک) سے اسکو  
 کمک پہنچائی جائے اور باوجود ضعف و قلت کے اپنے فضل و رحمت سے انجام کار و دشمنوں کے مقابلہ میں  
 مظہر و مفسور کیا جائے پس خوب سمجھ لو کہ یہ زمین ابلیس لعین اور آدم کا میدان جنگ ہے اور چونکہ پوری طرح  
 جان توڑ مقابلہ اس وقت ہو سکتا تھا کہ دونوں حریف ایک دوسرے سے خاک کھاتے ہوئے ہوں اس لئے  
 تکیو بنا دو صورتیں ایسی پیش آگئیں جن سے ہر ایک کے دل میں دوسرے کی دشمنی جاگزیں ہو جائے۔  
 ابلیس آدم علیہ السلام کو سجدہ نہ کرنے کی بنا پر پیچھے گر گیا اور آدم علیہ السلام کو ابلیس کی دوسوہ اندازی کے  
 باعث جنت سے علیحدہ ہونا پڑا، ان واقعات سے ہر ایک کے دل میں دوسرے کی علوت کی جرقہ قائم ہو کر معرکہ  
 کارزار گرم ہو گیا و اکوثر سبحان و انما العبرۃ لخوائیم۔

وَمَا أَخْبَرَهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ إِذْ مِنْ أَعْلَامِهَا أَنْ يَخْرُجَ الدَّجَالُ وَدَابَّةُ الْأَرْضِ وَيَأْجُوجُ وَمَاجُوجُ وَنَزُولُ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ السَّمَاءِ وَطُلُوعُ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا فَهُوَ حَقٌّ لَا يَنْهَى عَنْهُ أَمْرٌ مُمَكِّنَةٌ أَخْبَرَهَا الصَّادِقُ -

## ترجمہ

اور علامات قیامت میں سے جن چیزوں کی نبی علیہ السلام نے خبر دی ہے یعنی دجال کا خروج اور دابۃ الارض اور یا جوج و ما جوج کا خروج اور آسمان سے عیسیٰ علیہ السلام کا نزول اور سورج کا اپنے چہنے کی جگہ سے نکلنا (یہ سب امور) حق ہیں اسلئے کہ یہ امور ممکنہ ہیں (مخبر) صادق نے اس کی خبر دی ہے۔

## تشریح

جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سی پیشین گوئیاں فرمائی ہیں اور وہ دیکھ کر دیگرے صادق ہوتی آ رہی ہیں ایسے ہی وقوع قیامت حق ہے جو لہر صوفیہ سے ثابت ہے۔ تو آنحضرت نے قیامت کی کچھ علامات بھی ارشاد فرمائی ہیں جن میں سے بعض میں تقدم و تاخر ہے اور بعض کا آپس میں اتحاد زمانی ہے مصنف نے اپنے متن میں پانچ علامات کا ذکر فرمایا ہے (۱) خروج دجال (۲) خروج دابۃ الارض (۳) خروج یا جوج و ما جوج (۴) نزول عیسیٰ (۵) سورج کا مغرب کی جانب سے طلوع۔

پھر شارح نے دلیل دی کہ یہ سب امور ممکن ہیں محالات میں سے نہیں ہیں اور یہ اصول مسلم ہے کہ جب امور ممکنہ کے بارے میں خبر صادق خبر دے تو یہ ان کے برحق ہونے کی علامت ہے اسلئے ہمارا عقیدہ ہوگا ان امور کی خبر صادق نے خبر دی ہے اسلئے یہ سب امور حق ہیں اور ان پر ہمارا ایمان ہے۔

## تنبیہ

:- اشرط، شرط کی جمع ہے بمعنی علامت، اور ساعت بمعنی قیامت ہے۔ ساعت کے لغوی معنی ایک گھنٹے کے ہیں تو قیامت کو ساعت یا تو اسلئے کہا گیا کہ یوم البعث اپنے طول کے باوجود اللہ کے نزدیک ساعت واحدہ کے مثل ہے یا اسلئے کہ نبوت کا وقوع ساعت واحدہ میں ہو جائیگا اس لئے قیامت کو ساعت کہا گیا ہے۔

قَالَ حَذِيفَةُ بْنُ أَسِيدٍ الْغَفَارِيُّ طَلَعَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْنَا وَمِنْ تَذَاكُرِ فَعَالَ مَا تَذَكَّرُوا قَلْنَا نَذْكُرُ السَّاعَةَ قَالَ إِنَّهَا لَنْ تَقُومَ حَتَّى تَرَوْا قَبْلَهَا عَشْرَ آيَاتٍ فَذِكْرُ الدَّخَانِ وَالدَّجَالِ وَالدَّابَّةِ وَطُلُوعُ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا وَنَزُولُ عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ وَيَأْجُوجُ وَمَاجُوجُ وَثَلَاثَةُ خُصُوفٍ خُصِفَ بِالْمَشْرِقِ وَخُصِفَ بِالْمَغْرِبِ وَخُصِفَ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ وَآخِرُ ذَلِكَ نَارُ تَخْرُجُ مِنَ الْيَمِينِ تَطْرُقُ النَّاسَ الْمُحْشَرِّمْ وَالْأَحَادِيثُ الصَّحَاحُ وَهَذِهِ الْأَشْرَاطُ كَثِيرَةٌ جَدًّا وَقَدْ رَوَى أَحَادِيثُ وَأَشَارَ فِي نَفَاصِيلِهَا وَكَيْفِيَاتِهَا فَلْتَطَلَبْ مِنْ كُتُبِ التَّفْسِيرِ وَالسِّيَرِ وَالتَّوَارِيخِ -

## ترجمہ

اور حذیفہ بن اسید غفاری نے فرمایا کہ نبی علیہ السلام ہم پر مجھانے اور ہم آپس میں بذاکرہ کر رہے تھے

نو آپؐ فرمایا پس چیز کا مذاکرہ کر رہے ہو تو ہم نے کہا قیامت کا ذکر کر رہے ہیں تو آپؐ فرمایا کیا قیامت ہرگز قائم نہ ہوگی یہاں تک کہ تم اس سے پہلے دس نشانیاں دیکھ لو، تو آپؐ نے دھان اور دھال اور داہ اور سورج کے نکلنے کا اپنے غروب کی جگہ سے اور نزول کیسی بن مریم اور خروج یا جوج اور جوج اور تین خنوف کا ایک خنوف مشرق میں اور ایک مغرب میں اور ایک جزیرہ عرب میں اور ان کے آخر میں ایک آگ جو بین سے نکلے گی جو لوگوں کو محشر کی جانب لے جائے گی کا ذکر فرمایا اور احادیث صحاح ان علامات کے سلسلہ میں بہت زیادہ ہیں اور ان علامات کی تفصیلاً کیفیات کے سلسلہ میں بہت سی احادیث و آثار ہیں جنکو تفسیر اور سیر اور توارخ کی کتابوں سے طلب کیا جائے

**تشریح**

یہ حدیث مسلم شریف، ترمذی، ابو داؤد، ابی ہانی، ابن ماجہ میں اور مشکوٰۃ ص ۴۸ پر ہے۔ حدیث کے راوی خلف بن اسیب صحابی ہیں، غفاری۔ غفار عرب کا ایک قبیلہ ہے۔ انکی وفات ۳۲ھ میں ہوئی۔ طبع، اوپر سے جھانکنا، جیسا کہ دوسری روایت میں ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی عترۃ و دخن اسفل منہ فاطع علینا اللہ ربہم رواہ مسلم۔ نو آپؐ دس نشانیاں ارشاد فرمائیں ۱) دھان۔ حضرت حدیث سے مروی ہے کہ انھوں نے سوال کیا کہ یا رسول اللہ دھان کیا چیز ہے؟ تو حضرت نے یہ آیت تلاوت فرمائی: (یوسف یوسف) والسماء برفی مبدیٰ، یعنی ایسا دھواں ہوگا جو مشرق و مغرب میں پھیلا ہوا ہوگا جو جالیس روز تک رہے گا۔ مون کو اس کو جوہر سے زکام جیسی کیفیت ہوگی اور کا فر مسکن کے مثل ہوگا کہ دھواں اس کے ناک سے اور کان سے اور دہر سے نکلے گا۔ رواہ محی الثنہ فی المعالم۔ اور یہی ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کا قول ہے، اور صحیحین میں ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے قہر دھان کا شدت سے انکار کیا اور آیت کی تفسیر بیان کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار قریش کے حق میں قحط کی بددعا کی تو کفار قریش سات سال تک قحط میں گرفتار رہے جسکی وجہ سے شدت جوع (جھوک) کے سبب زمین و آسمان کی فضاں انھیں دھویں کے مثل محسوس ہوتی تھی۔ علامہ شبلیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دھویں سے یہاں کیا مراد ہے؟ اس میں سلف کے دو قول ہیں۔ ابن عباسؓ وغیرہ کہتے ہیں کہ قیامت کے قریب ایک دھواں اٹھے گا جو تمام لوگوں کو گھیر لے گا نیک آدمی کو اس کا اثر خفیف پہونچے گا۔ جس سے زکام سا ہو جائیگا اور کافرو فاسق کے دماغ میں گھس کر بے ہوش کر دیگا وہی یہاں مراد ہے۔ شاید یہ دھواں وہی سادات کا مادہ ہو جن کا ذکر غم استومی الی السمار و ہود دھان میں ہوا ہے۔ گویا آسمان تحلیل ہو کر اپنی حالت کی طرف عود کرنے لگیں گے اور یہ اس کی ابتداء ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور ابن مسعودؓ زور شور کے ساتھ دعویٰ کرتے ہیں کہ اس آیت سے مراد وہ دھواں نہیں جو علامات قیامت میں سے ہے بلکہ قریش کے تمرد و طغیان سے تنگ آ کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی تھی کہ ان پر بھی سنا سال کا قحط مسلط کر دے جسے یوسف علیہ السلام کے زمانہ میں مہربوں پر مسلط ہوا تھا، چنانچہ قحط طرا جس میں کہ والوں کو مردار اور چمڑے، ہڈیاں کھانے کی لذت آگئی۔ اس دوران ہمامہ کے رئیس ہمامہ ابن ثمال مشرف بہ اسلام ہوئے اور وہاں سے غلہ کی جو بھرتی مکہ کو جاتی تھی بند کر دی، عرض اہل مکہ جھوکے مرنے لگے اور



قادر ہے کہ شرت کی جھوک اور مسلسل خشک سالی کے زمانہ میں بخوبی زمین و آسمان کے درمیان دھول سا آنکھوں کے سامنے نظر آنے لگتا ہے اور ویسے بھی مدت دراز تک بارش بند رہنے سے گرد و غبار وغیرہ چڑھ کر آسمان پر دھول سا محکوم ہونے لگتا ہے اسی کو یہاں دُخان سے تعبیر فرمایا۔  
بہر حال اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ آیت مذکورہ کی تفسیر میں دو قول ہیں، قول اول کے مطابق یہ دُخان وہی دھول ہے جو قریب قیامت میں ظاہر ہوگا اور قول ثانی کے مطابق یہ دُخان اور ہے اور قریب قیامت دھول اور ہے تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو مرقعات ص ۱۸۰۔

(۲) خروج دجال :- یہ دجال سے ماخوذ ہے جس کے معنی غلط و تلبیس کے ہیں اور غلط و دھل کا مظاہر ہو کر کچا اسلئے دجال کے نام سے موسوم ہوا اور اس کے خروج کے سلسلہ میں احادیث متواترہ ہیں اور ہر نبی نے اپنی امت کو اس کے شر سے ڈرایا ہے اور دجال یہود میں سے ہوگا، ایک آنکھ کا کانا ہوگا اللہ تعالیٰ بندوں کا امتحان لینے کی غرض سے اس کو زمین پر مسلط کرے گا اور الوہیت کا دعویٰ کرے گا اور بطریق استدراج چلے چلے ہو کر خداوند کا اس کے ہاتھوں ظہور ہوگا انھیں استدراجات میں یہ ہیں کہ سب باطن اس کے مسخر ہوں گے اور اپنے دعویٰ کے مطابق اجارہ موتی کا اس کے ہاتھوں ظہور ہوگا اور بارش و قحط وغیرہ کا ظہور ہوگا۔ زندہ لوگوں سے کہے گا کہ میں تیرے گھر والوں کو جو مجھ سے ہیں زندہ کر دوں تو پھر تو ایمان لاؤ گے کہ میں تمہارا رب ہوں و کہے گا ہاں تو یہ شیاطین کو حکم کرے گا کہ ان کے مردوں کی صورت میں ہو جائیں۔ تو بہت سی مخلوق اس پر ایمان لے گئی اور جو اس پر ایمان نہ لایا وہ وحش و آدم ہیں ہوگا اور جو ایمان نہیں لایا وہ قحط شدید میں مبتلا ہوگا، اور چالیس رات میں ہر بستی میں داخل ہوگا غلا و مکر اور مدینہ کے اسلئے کہ وہاں فرشتوں کا پہرہ رہے گا، اس کی کل چالیس روز حکومت ہوگی پہلا دن ایک سال کے برابر اور تیسرا دن ایک ہفتہ کے برابر باقی ایام حسب عادت ہوں گے۔

پھر دجال سے مسلمان خشک کرینگے شام میں اور مسلمانوں کے امیر امام مہدی خلیفۃ اللہ ہوں گے بڑے زور سے میدان کارزار گرم ہوگا اسی دوران حضرت عیسیٰ نزول فرمائیں گے اور باب لکھ پر دجال کو قتل فرمائیں گے یعنی اللہ تعالیٰ مسیح کے لشکر کو مسیح کے درجہ دو فرمائیں گے زبان باری ہے بیل یقیناً بالحق علی السبطل فیہ مغفۃ فاذا ہوا حق۔

اب یہاں ایک مسئلہ یہ باقی رہ جاتا ہے کہ دجال موجود ہے یا پیدا ہوگا مگر قول صحیح قول اول ہے جیسا کہ تنہم دارقطنی کی روایت سے یہی بات ثابت ہوئی ہے اور حضرت کا انجی تقدیر فرماتا حدیث میں موجود ہے اور بعض حضرات نے ابن حنیفہ و ہودی کے بارے میں دجال ہونیکا گمان کیا ہے جس کا تفصیل واقعہ احادیث میں موجود ہے علامہ حدیث نے فرمایا کہ اگرچہ ابن صیاد و جالین میں سے ایک ہے مگر اس کو مسیح دجال کہنا مشکل ہے کیونکہ ابن صیاد سے کہات کا ظہور ہوا اور اس نے نبوت کا دعویٰ کیا اور مسیح دجال الوہیت کا دعویٰ ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب  
(۳) دابة الارض :- ارشاد باری ہے "وَ اِذَا وَقَعَتِ الْغُلُوفُ عَلَیْہِمْ اَخْرَجْنَا لَہُمْ دَابَّةً مِّنَ الْاَرْضِ تَكَلِّمُہُمْ اَنْ

النَّاسُ مَعَانٍ بَابِلَتْ لَا يُوقِنُونَ، قیامت سے پہلے مفاہم کو سمجھنے کا اس میں سے ایک جالوز کا حکم  
جو لوگوں سے باتیں کر چکا کہ اب قیامت نزدیک ہے اور بے ایمان والوں کو اور جیسے منکروں کو نشان دیکھ کر اور  
بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بالکل آخر زمانہ میں طلوع الشمس من المغرب کے دن ہوگا، قیامت تو نام ہی  
اس کا ہے کہ عالم کا سب موجودہ نظام درجہ بدرجہ کر دیا جائے لہذا اس قسم کے خوارق پر تعجب نہیں کرنا چاہیے جو قیامت  
کی علامات قریبہ اور اس کے پیشینہ کے طور پر ظاہر کی جائیں گی، شاید دایۃ الارض کے ذریعہ دکھلانا ہو کہ جس  
چیز کو تم پیغمبروں کے کہنے سے نہ مانتے تھے آج وہ ایک جانور کی زبانی ماننی پڑ رہی ہے مگر اس وقت کا ماننا نافع  
نہیں صرف ممکن نہیں کی تجھیل و تحقیق مقصود ہے ماننے کا جو وقت تھا گذر گیا۔

**تنبیہ**۔۔ دایۃ الارض کے متعلق بہت سے رطب و یابس اقوال و روایات تفاسیر میں درج کئے گئے ہیں مگر  
معتبر روایات سے تقریباً اتنا ہی ثابت ہے جو یہاں درج کیا گیا ہے۔

(۴) طلوع الشمس من مغربہا۔ یعنی سورج مشرق سے طلوع ہو نیکیے بجائے مغرب طلوع ہوگا، پھر یہ نشانی دایۃ الارض  
کے قریب ظاہر ہوگی عالم اور داری کے قول کے مطابق طلوع الشمس من المغرب خروج دایہ سے پہلے ہوگا حافظ ابن  
جوزی نے اسی پر اٹھ کر ظاہر کیا ہے اور شاید اس میں یہ حکمت ہو کہ سورج کے مغرب طلوع سے باب تو بہ بند ہو جائے گا  
پھر دایۃ الارض کا خروج ہوگا تاکہ مومن اور کافر کے درمیان امتیاز ہو جائے، احادیث کثیرہ سے یہ بات ثابت ہے  
کہ طلوع الشمس من المغرب کے بعد کافر کا ایمان اور فاسق کی توبہ قبول نہ ہوگی، اور بعض آثار سے ثابت ہے کہ ایک  
رات بہت لمبی ہو جائیگی تو جن لوگوں کی عادت قیام لیل (سجدہ) کی ہے تو وہ بھی گمے کہ یہ طول حکمت سے خالی  
نہیں ہے تو وہ عبادت میں مشغول ہو جائیں گے اور ساری رات توبہ و استغفار میں مشغول رہیں گے تو سورج جانب  
مغرب سے طلوع ہوگا اس حال میں کہ سب توبہ ہوگا اور صاحبِ بواقیت نے لکھا ہے کہ سورج کی صورت نہ ہوگی اور چاند  
کا نور نہ ہوگا اس منظر کو دیکھ کر بارے گھر اٹھ کے بہت سے لوگ مر جائیں گے پھر سورج غروب ہو جائے گا پھر  
سورج اپنی عادت معیورہ کی طرح طلوع ہو کر بیٹھا۔ یہاں یہ فلاسفے اپنی حماقت کا اظہار کرتے ہوئے کہلے کہ  
احوالِ علویہ میں تغیر کی وجہ سے ایسا ہوگا کہ سورج مغرب سے طلوع ہوگا مگر وہ ساری اس قسم کی باتیں اپنے باطل  
اصول کی بنیاد پر کہتے ہیں یَوْمَ یَاکُفُّ عَنْهُمْ اَعْيَابُ رَبِّکَ، لَا یَنْفَعُ فَنَاسًا اِیْمَانُ اِنْھَا لَعْنَتُکُمْ اَعْنَتُ مَرْحُ  
قُبَلِ اَوْ کَسِبَتْ فَاٰیٰتُھَا خَدِیْعًا قُلْ اَنْتُمْ ظَنُّوْا اَنَا مُمْتَظِرُوْنَ، جس دن آئینگی ایک نشانی تیرے رب کی  
کام نہ آئے گی کسی کے اس کا ایمان جو کہ پہلے سے ایمان نہ لایا تھا یا اپنے ایمان میں کچھ نیکی نہ کی تھی آپ کہہ دو تم  
راہ دیکھو ہم بھی راہ دیکھتے ہیں، ایسی الشریطوں سے ہدایت کی جو دھمکی دہ پوری ہو چکی انبیاء شریف لائے،  
شریعین اتریں، کتابیں آئیں، حتیٰ کہ اللہ کی آخری کتاب بھی آچکی تھی تب بھی نہیں مانتے تو شاید اس کے فطر ہر کہ  
اللہ آپ آئیں یا فرشتے آئیں یا قدرت کا کوئی بڑا نشان مثلاً قیامت کی کوئی بڑی علامت ظاہر ہو، تو یاد رہے  
کہ قیامت کے نشاؤں میں سے ایک نشان وہ بھی ہے جس کے ظاہر ہونیکے بعد نہ کافر کا ایمان لانا منہر ہوگا نہ کہ

عاصی کی توبہ۔ صحیحین کی احادیث بتاتی ہیں کہ یہ نشان آفتاب کا مغرب سے طلوع ہوتا ہے یعنی جب خدا کا ارادہ ہوگا کہ دنیا کو ختم کرے اور عالم کا موجودہ نظام درجہ پرچم رکھ دیا جائے تو موجودہ قوانین طبعیہ کے خلاف بہت سے عظیم الشان خوارق وقوع میں آئیں گے ان میں سے ایک یہ ہے کہ سورج بجائے مشرق کے مغرب سے طلوع ہوگا غالباً اس حرکت مغربی اور رجعت تہقیری سے اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہو کہ تو تو انہیں قدرت اور نوا میں طبعیہ دنیا کے موجودہ نظم و نسق میں کارفرما تھے انہی میعاد ختم ہونے اور نظام شمسی کے الٹ پلٹ ہو جانے کا آپہنچا ہے، گو یا اس وقت عالم کبیر کے نزع اور جا بھٹی کا وقت شروع ہوتا ہے اور جس طرح عالم صغیر (انسان) کی جا بھٹی کے وقت ایمان اور توبہ مقبول نہیں کیونکہ وہ حقیقت میں اختیاری نہیں ہوتا، اسی طرح طلوع الشمس من المغرب بعد مجموعہ عالم کے حق میں یہی حکم ہوگا کہ کسی کا ایمان اور توبہ معتبر نہ ہو، بعض روایات میں طلوع الشمس من مغربہا کے ساتھ چند دوسرے نشانات بھی بیان ہوئے ہیں مثلاً خروج رجال، خروج دابة الارض وغیرہ ان روایات کی مراد یہ معلوم ہوتی ہے کہ جب ان سب نشانات کا مجموعہ متحقق ہوگا اور وہ جب ہی ہوگا کہ طلوع الشمس من المغرب بھی متحقق ہو تو دروازہ توبہ کا بند ہو جائیگا الگ الگ ہر نشان پر یہ حکم متفرع نہیں، ہمارے زمانہ کے بعض محدثین جو ہر غیر معمولی واقعہ کو استعارہ کا رنگ دینے کے توکر ہیں وہ طلوع الشمس من المغرب کو بھی استعارہ بنانے کی فکر میں ہیں غالباً ان کے نزدیک قیامت کا آنا بھی ایک طرح کا استعارہ ہی ہوگا، من افادات الشيخ علامہ شبیر احمد عثمانی۔

(۵)۔ نزول عیسیٰ بن مریم علیہ السلام۔ احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کہ حضرت عیسیٰ آسمان سے زمین پر اتریں گے اور دجال کو قتل کرینگے اور رضاری کی صلیب کو توڑینگے، اور کفار سے جز یہ قبول نہیں کریں گے بلکہ ان کو اسلام پر مجبور کریں گے تو زمین پر دین اسلام کے علاوہ کوئی دین باقی نہ رہے گا اور مال بھرت ہوگا اور بعض روایات میں آیا ہے کہ وہ نکاح کریں گے اور ان کے اولاد ہوگی پھر انتقال ہوگا فی دفن معی فی قری، رواہ ابن ابی حوزی۔ مگر مطلب یہ نہیں کہ میری قبر میں دفن ہوں گے بلکہ مراد یہ ہے کہ میری قبر کے قریب دفن ہوں گے! اسی قرب قبر کو قبر واحد سے تفسیر کر دیا گیا ہے۔ بعض ائمہ حدیث نے اس روایت میں نظر ظاہر کی ہے مگر نظر کو بیان نہیں کیا گیا حضرت عیسیٰ کا دنیا میں قیام کتنا ہوگا؟ اس بارے میں روایات مختلف ہیں مسلم شریف میں سات سال ہیں مسند احمد میں چالیس سال ہیں، ان دونوں کے درمیان علامہ سیوطی نے اس طرح تطبیق دی ہے کہ مسلم کی روایت میں بعد نزول کی مدت کا ذکر ہے اور مسند احمد کی روایت میں پورا قیام دنیوی مراد ہے کیونکہ جب حضرت عیسیٰ کو اٹھایا گیا تو وہ تینتیس سال کے تھے اور سات سال بعد میں طہر میں گئے جن کا مجموعہ چالیس ہوگا علامہ سیوطی کہتے ہیں کہ پہلے میں اسی طرح تطبیق دیکر اترتا تھا اس کے بعد پھر میرے لئے یہ بات ظاہر ہوئی کہ نزول کے بعد ان کا قیام چالیس سال ہوگا اچھے نے اس مدت کے متعلق احادیث مرفوعہ اور موقوفہ مروی ہیں جن کے نصوص مفسرہ ہیں جو محتمل تاویل نہیں ہیں جیسے مسند احمد کی روایت میں ہے فی نزول عیسیٰ بن مریم ثم یقتل ثم یمکث عیسوی الا طرابعین سنة اما ما عالمنا وحکمنا مقسطاً، اور سلم کی روایت صریح نہیں ہے کیونکہ اس کے الفاظ اس طرح ہیں فبعث اللہ عیسیٰ بن مریم فیہ طلباً

فیہلک، ثم یلیث الناس بعد کسبع سنین لیسین اثنین عداوۃ، تو اس میں اس تاویل کا اقبال ہے کہ بعد عیسیٰ علیہ السلام لوگوں کا سات سال تک یہ حال رہے گا اور عمر کے لانے سے اسی بات کا ردحان ثابت ہوتا ہے اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بعد لوگ چند سالوں تک اپنے عہد پر برقرار رہیں گے پھر ان میں تغیر پیدا ہو جائیگا اور ایک روایت میں پینتالیس سال کا قیام وارد ہے جسکو ابن جوزی نے ردایت کیا ہے مگر اس کی سند میں کلام ہے اور اگر اس کو صحیح بھی مان لیا جائے تو یہ روایت چالیس والی روایت کے خلاف نہیں ہے اسلئے کہ کسور کے حذف کرینی عادت بجزرت مروج ہے واللہ اعلم بالصواب۔

۴۹، خروج یا جوج و ما جوج۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ دونوں عربی لفظ ہیں یَعُوجُ اور مَعُوجُ کے وزن پر جو آج النار سے ماخوذ ہے، آج النار اس وقت بولتے ہیں جبکہ آگ کا شعلہ زن ہو جائے اور بھڑک اٹھے، علیت اور تائیت کو جوہر سے غیر منفرد ہیں کیونکہ یہ دونوں قبیلہ کی تاویل میں ہیں، امام کسان کہتے ہیں کہ یہ دونوں عجی لفظ ہیں اور یہ یا فث بن نوح علیہ السلام کی اولاد میں سے دو قبیلے ہیں جنکے جسم بھاری اور بڑے اور اخلاق درندوں جیسے ہیں شہروں اور بستیوں کے اندر داخل ہو کر وہاں فساد برپا کرتے تھے بلکہ بقول بعض لوگوں کو کھا جاتے تھے یا بنہا سکندر ذوالقرنین نے ستر سکندری حاصل کر دی تو ان کا راستہ بند ہو گیا اور ان کی اولاد بجزرت ہوتی ہے نسائی کے اندر مرفوع روایت ہے کہ یا جوج و ما جوج جس سے چاہتے ہیں جماع کرتے ہیں اور ان میں سے جب کوئی مرتا ہے تو ہزاروں اولاد چھوڑ کر مرتا ہے اور بعض روایات میں وارد ہے کہ جن اور انسانوں کو دس جھٹوں پر مقسم کر دیاں میں سے نو اجزاء یا جوج و ما جوج ہیں اور ایک جز تمام لوگ ہیں۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں ان کا راستہ کھل جائیگا تو یہ شہروں میں فساد برپا کرینگے مہانت کہ لوگ پہاڑوں میں جا کر پناہ گزین ہوں گے پھر اللہ تعالیٰ انکو ہلاک کر دیگا اور یہ اہل نار میں سے ہیں البتہ ان کی روایت ہے کہ ابن عباس فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے شب معراج میں اللہ تعالیٰ نے یا جوج و ما جوج کے پاس مبعوث فرمایا تو میں نے ان کو اسلام کی دعوت دی تو انھوں نے اسلام قبول کرنے سے انکار کیا تو وہ سب اہل جہنم میں سے ہیں قرآن میں سورہ کہف کے آخر میں ستر سکندری اور یا جوج و ما جوج کا ذکر ہے: قالوا یا ذا القرنین ان یا جوج و ما جوج مفسدون فی الارض فهل نجعل لک خرجا علی ان نجعل بیننا و بینہم سدًا۔ یعنی ذوالقرنین کے غیر معمولی اسباب و وسائل اور قوت و شجاعت دیکھ کر ان لوگوں کو خیال ہوا کہ ہماری تکالیف و مصائب کا سد باب ان سے ہو سکے گا اسلئے گزارش کی کہ یا جوج و ما جوج جن نے ہمارے ملک میں آدمی چھڑا دیے ہیں ان کو قتل و غارت اور لوٹ مار کرتے ہیں آپ اگر ہمارے درمیان اور ان کے درمیان کوئی مضبوط رک قاعدہ کر دیں جس سے ہماری حفاظت ہو جائے تو جو کچھ اس پر خرچ آئے ہم ادا کرنے کو تیار ہیں یا ہے آپ فیکس لگا کر ہم سے وصول کر لیں۔

تنبیہ :- یا جوج و ما جوج کون ہیں؟ کس ملک میں رہتے ہیں؟ ذوالقرنین کی بنائی ہوئی سد آہنی

کہاں ہیں؟ یہ وہ سوالات ہیں جنکے متعلق مفہورین و متورین کے مختلف اقوال رہے ہیں میرا خیال یہ ہے کہ یا جورج و اجورج کی قوم عام انسانوں اور جنات کے درمیان ایک برزخی مخلوق ہے (واللہ اعلم بالصواب) اور جیسا کہ کعب احبار نے فرمایا اور زبونی نے فتاویٰ میں جہور طار سے نقل کیا ہے ان کا سلسلہ نسب باپ کی طرف سے آدم علیہ السلام پر پہنچتا ہے مگر ماں کی طرف سے وہ ایک نہیں پہنچتا گو یا وہ عام آدمیوں کے محض باپ خیرک جہانی ہوئے کی ایک جہ ہے کہ دجال اکبر جسے نیم داری نے کسی جزیرہ میں سفید دیکھا تھا اسی قوم کا ہو جب حضرت مسیح علیہ السلام جو محض ایک آدم زاد خاتون کے (مریم صدیقہ) کے بطن سے توسط نفوس ملک پیدا ہوئے، نزول من اسماء کے بعد دجال کو ہلک کر دیں گے اس وقت یہ قوم یا جورج و اجورج دنیا پر خردی کرے گی اور آخر کار حضرت مسیح کی دعا سے غیر معمولی موت مرے گی، اس وقت یہ قوم کہاں ہے؟ اور ذوالقرنین کی دیوار کہاں ہے جو جو شخص ان سب اوصاف کو پیش نظر رکھے گا جن کا ثبوت اس قوم اور دیوار اہنی کے متعلق قرآن کریم اور احادیث بھی ہیں ملتے، اسکو کہنا پڑے گا کہ جن قوموں ملکوں اور دیواروں کا لوگوں نے رائے سے پتہ دیا ہے یہ مجموعہ اوصاف ایک میں بھی نہیں پایا جاتا وہ خیالات صحیح معلوم نہیں ہوتے، اور احادیث صحیحہ کا انکار یا انھوں کی تاویلات بعیدہ دین کے خلاف ہے رہا مخالفین کا یہ شبہ کہ عمر نے تمام زمین کو چھان مارا مگر کہیں اس کا پتہ نہیں ملا، اور اسی شبہ کے جواب کیسے ہمارے مؤلفین نے پتہ بتانے کی کوشش کی ہے، اس کا صحیح جواب دی ہے جو علامہ آلوسی بغدادی نے دیا ہے کہ ہم کو اس کا موقع معلوم نہیں اور ممکن ہے کہ ہمارے اور اس کے درمیان بڑے بڑے سمندر حائل ہوں اور یہ دعویٰ کرنا کہ ہم تمام خشکی اور تری پر محیط ہو چکے ہیں واجب التسلیم نہیں، عقلاً جائز ہے کہ جس طرح آج پانچویں برس پہلے تک ہم کو جیسے بڑا عظم (امریکہ) کے وجود کا پتہ نہ چلا، اب بھی کوئی ایسا پنجواں بڑا عظم ایسا موجود ہو جہاں تک ہم رسائی حاصل نہ کر سکے ہوں، اور عقول سے دلوں بعد ہم وہاں تک یا وہ لوگ ہم تک پہنچ سکیں سمندر کی دیوار اعظم جو اسٹریلیا کے شمال مشرقی ساحل پر واقع ہے آج کل برطانوی سائنسدان ڈاکٹر سی ایم، بینک کے زیر ہدایات اس کی تحقیق جاری ہے یہ دیوار ہزار میل سے زیادہ لمبی اور بعض بعض مقامات پر بارہ بارہ میل تک چوڑی ہے اور ہزار فٹ اونچی ہے جس پر بے شمار مخلوق بسی ہے جو ہم اس کام کے لئے روانہ ہوتی تھی محل میں اس سے اپنی یکساں تحقیقات ختم کی ہے اس سے سمندر کے عجیب و غریب اسرار کشف ہوتے ہیں اور انسانوں کو جبرت و استعجاب کی ایک نئی دنیا معلوم ہو رہی ہے پھر کیسے یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ ہم کو خشکی و تری کی تمام مخلوق کے مکمل انکشافات حاصل ہو چکے ہیں۔ بہر حال جزہ صادق ہے جس کا صدق دلائل قطعیہ سے ثابت ہے، جب اس دیوار کی مح اس کے اوصاف کے خردی تو ہم پر واجب ہے کہ تصدیق کریں اور ان واقعات کے منتظر رہیں جو مشگلیں و منکسرین کے مل الزعم پیش آکر رہیں گے

سبق دی لاف الایام ما گنت جاحلا ۴ ویا تیک بالاخبار العزود

(افادات اشج علامہ شبیر احمد عثمانی)

(نہ، ۸، ۹) ثلثتہ خسوف - خسوف کی جمع ہے جس کے معنی ہیں زمین میں دھندلا جیسے آدمی پانی میں ٹوبہ جانا ہے ایسی ہی زمین میں دھنس جلتے اور غرق ہو جائے یہ خسوف ہے۔ تو تین خسوف کا ذکر فرمایا ایک شرق میں اور ایک مغرب میں، یہ شرق و مغرب عرب کے اعتبار سے ہیں اور نیز خسوف جزیرہ عرب میں ہوگا۔ جزیرہ کہتے ہیں دریا میں خشک زمین کو یعنی ہر طرف اس کے پانی ہو، اور اس جگہ پانی نہ ہو۔ جزیرے کے معنی قطع کے ہیں تو چونکہ یہ حصہ پانی سے منقطع ہوتا ہے اسلئے اسکو جزیرہ کہتے ہیں اور عرب کو جزیرہ اسلئے کہتے ہیں کہ بڑا سمندر اس کے جنوب میں ہے اور اس کے جانب مغرب میں بحر قزح ہے اور جانب مشرق میں بحر عمان ہے اور جانب شمال میں ہندو جلا و درہنہ فرات ہے اور جزیرہ عرب میں یہ خسوف مقام میدار پر ہوگا جو مکہ اور مدینہ کے درمیان ایک جگہ ہے، حدیث مرفوعہ سے ثابت ہے کہ اہل مکہ ایک خلیفہ راشد کے ہاتھ پر بیعت ہو جائیں گے حالانکہ وہ خلافت سے خوش نہ ہوں گے، بلکہ لوگ باصران کو خلیفہ بنائیں گے تو شام کا ایک لشکر ان سے جنگ کر نیکی ارادہ سے چلے گا تو ان شامیوں کو مقام میدار پر زمین میں دھنسا یا جائیگا۔ رواہ احمد و الحاکم۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں ۱۸۵ ص پر لکھتے ہیں کہ ابن الملک کہتے ہیں کہ متعدد مقامات پر خسوف ہو چکا ہے لیکن احتمال ہے کہ ان خسوف ثلاثہ سے مخصوص خسوف مراد ہوں جو دیگر خسوف کے مقابلہ میں کمیت و کیفیت میں زیادہ ہوں۔  
نہ، ۱۰، ۱۱ - اور آخری علامت آگ ہوگی جو مزمین یمن سے نکلے گی جو مکہ کے جنوب میں ہے اور ایک روایت میں ہے ”تخرج من قعر عدن“ اور عدن دریا کے ساحل پر یمن کی ایک بستی ہے یہ آگ لوگوں کو ان کے حشر کی جانب لے جائیگی اور عرشہ مزمین شام ہے۔ کیونکہ حدیث سے ثابت ہے کہ حشر شام میں ہوگا۔ بظاہر اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ مزمین شام تنگ ہے اتنی مخلوقات اس میں کیسے آجائیں گی۔ مگر اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے وہ اسکو جنتا وسیع کرنا چاہے کہ کتاب ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ حشر کی ابتداء مزمین شام سے ہو، اور بعثت بعد الموت کے بعد حشر اللہ تعالیٰ کسی اور مقام پر فرمے یا اسی کو کشادہ فرادے جس میں ساری مخلوقات سما جائے۔

آگ کے بارے میں ایک روایت میں ہے ”تخرج من ارض الحجاز“ قاضی غیاث فرماتے ہیں کہ شاید یہ دونوں آگ مل کر لوگوں کو حشر کی جانب لے جائیں گی یا یہ بھی ممکن ہے کہ اس کی ابتداء یمن سے ہو اور اس کا ظہور حجاز سے ہو (ذکرہ القرطبی) اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آگ آخری نشانی ہے اور بخاری شریف میں ہے ”ان اول اشراط الساعة نائی تخرج من المشرق الى المغرب“ تو ان دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق کی ضرورت یہ ہے کہ آگ آخری نشانی ہوگی اور اس حدیث میں اسکو اول کہنا دوسرے اعتبار سے ہے یعنی اس اعتبار سے کہ جس نشانی کے بعد دنیا کا وجود نہ رہے اور فنا ہو جائے۔ ان نشانیوں میں سے پہلی نشانی آگ ہے چونکہ اس کے بعد مصلحہ صریح ہوئی جائیگا۔ لہذا ذکرہ القاضی فی اللغات ص ۱۸۵ -

پھر شارح نے فرمایا کہ علامات قیامت کے سلسلہ میں احادیث صحاح بکثرت موجود ہیں اور علامات قیامت کی تفصیل و کیفیات کے سلسلہ میں بہت احادیث و آثار موجود ہیں جو کوفہ و مدینہ و تورات و توحید کی کتابوں میں

ملاشیں کرنا چاہئے، تفسیر وہ علم ہے جو کلام اللہ کے معانی سے بحث کرتا ہے اور کتب سیرہ ہیں جن میں انبیاء اور ان کے متبعین کبار کے احوال ذکر کئے جائیں اور تواریخ تاریخ کی جمع ہے جس کے لغوی معنی ہیں وقت کی تعیین۔ اور کتب تواریخ وہ ہیں جن میں وقائع ماضیہ اور حوادث متقبلہ مذکور ہوں۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## الکلام فی الاجتہاد

اولاً یہ بات ذہن نشین ہونی چاہئے کہ جہاں نص صریح موجود ہے وہاں مجتہد کے اجتہاد کا دخل نہیں ہے اور جو مسئلہ منصوص علیہ نہ ہو وہاں مجتہد اجتہاد کر سکتا ہے لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مجتہد جب اجتہاد کرے گا تو ہمیشہ صواب کو حاصل کرے گا یا جو کچھ کا بھی، تو چونکہ اس کا جواب دینے کے لئے کچھ مبادی کی ضرورت ہے اس لئے پہلے علماء کے کچھ اقوال اس سلسلہ میں سامنے آجائے چاہئیں کہ ہر باب میں القرب العرت کے ساتھ ایک حکم متعین ہے یا مجتہد کا اجتہاد جو ثابت کر دے وہی حکم خداوندی ہے تو اکثر معتزلہ کا خیال یہی ہے کہ اجتہاد سے پہلے کوئی حکم نہیں ہوتا بعد اجتہاد مجتہد جس حکم تک اس کی رسائی ہو گئی وہی حکم خداوندی ہے، ایک دوسرا فریق کہتا ہے کہ حکم متعین ہے مگر اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے بلکہ حکم پر مطلع ہو جانا ایک امر اتفاقی ہے اور مجتہد اس فریق کے نزدیک بھی مستحق اجر ہوتا ہے کیونکہ اس نے پوری قوت اپنی صرف کردی فقہاء اور متکلمین سے بعض حضرات کا یہی مسلک ہے۔ تیسرا فریق کہتا ہے کہ حکم متعین ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے یہ بعض متکلمین کا مذہب ہے پھر فریق ثالث میں اختلاف ہو گیا کہ اگر مجتہد چوک جائے تو عذاب کا مستحق ہے کہ نہیں ان میں سے بعض نے دلیل کی قطعیت کا لحاظ کرتے ہوئے کہا ہے کہ ہاں مجتہد محض مستحق عذاب و گرفت ہوگا اور بعض حضرات نے کہا کہ مستحق عذاب نہ ہوگا اس لئے کہ دلیل فی نفسہ ایسی ہے جس میں خفاء اور پوشیدگی ہے۔ چوتھا فریق کہتا ہے کہ حکم متعین ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے نہ کہ دلیل قطعی، اور یہی محققین کا مختار ہے اور یہی ہمارا پسندیدہ مسلک ہے۔ پھر اس فریق کے قول کے اعتبار سے اگر مجتہد چوک جائے تو گنہ گار نہ ہوگا بلکہ اس کو معذور اور ماخوذ شمار کیا جائیگا۔

تو محققین کے نزدیک قول مختار کے اعتبار سے جب حکم ایک ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے تو مجتہد کبھی حکم متعین کو حاصل کر سکتا ہے اور کبھی چوک جائیگا لہذا ہمارا مسلک یہی ہوگا کہ مجتہد کبھی مہیب ہوتا ہے اور کبھی چوک جاتا ہے جس پر بہت سے دلائل قائم ہیں جن کی تفصیل ابھی شارح کی عبارت میں آتی ہے دیکھئے۔

والمجتہد فی العقلیات والشرعیات الاصلیۃ والفرعیۃ قد یخطو وقد یرصد وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان کل مجتہد فی المسائل الشرعیۃ الفرعیۃ التی لا قاطع

فیہا مصیب و هذا الاختلاف مبني على اختلاف فهم فان للهِ تعالى في كل حادثة حكما معيناً م حكمه في المسائل الاجتهادية، مادی الیہ، رأی المجتہد۔

## ترجمہ

عقیدات اور شرعیات اصلیات اور فرعیہ میں اجتہاد کرنا والا کبھی چوکتا ہے اور کبھی درستگی کو پہنچتا ہے اور بعض اشاعرہ اور معتزلہ اس طرف گئے ہیں کہ ان مسائل شرعیہ فرعیہ میں اجتہاد کرنا لاجن میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے مصیب ہے (درستگی کو پہنچنے والا ہے) اور یہ اختلاف ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ہر حادثہ میں اللہ تعالیٰ کا ایک معین حکم ہے یا اللہ کا حکم مسائل اجتہادیہ میں وہی ہے جس کی جانب مجتہد کی راستے پہنچ جاتے۔

## تشریح

مجتہد جن مسائل میں اجتہاد کرتا ہے انہیں سے کچھ مسائل تو عقلی ہوتے ہیں اور کچھ شرعی ہوتے ہیں مسائل عقلیہ کا مطلب یہ ہے کہ جو صرف عقل ہی سے ثابت ہوتے ہیں جو کتاب و سنت اور اجماع سے مستبط نہیں ہیں جیسے وجود واجب اور حدوث عالم کا اثبات اور مسائل شرعیہ وہ ہیں جنکو فقط عقل کے ذریعہ حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ پھر ان کی دو قسمیں ہیں شرعیہ اصلیہ اور شرعیہ فرعیہ۔ اول کے اندر مسائل عقائد اور اصول فقہ داخل ہے جیسے عذاب قبر اور امر کا وجوب کیلئے ہونا۔ اور ثانی سے مراد فقہی مسائل ہیں جیسے خروج دم سے وضو کا ٹوٹ جانا وغیرہ، تو ہمارا مسلک یہ ہے کہ ان جملہ مسائل میں مجتہد جب اجتہاد کرے گا تو دونوں رخ سامنے آئیں گے کبھی تو حکم معین کو حاصل کرے گا اور کبھی چوک جائیگا، یہی مصنف نے فرمایا اس کے بعد شارح نے فرمایا کہ بعض اشاعرہ اور معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ مسائل شرعیہ جن پر کوئی قطعی دلیل قائم نہیں ہے ایسے مسائل میں اجتہاد کرنا لاجن ہر مجتہد مصیب ہوگا اس سے یہ بات معلوم ہوگی کہ اگر دلیل قطعی کے خلاف کوئی اجتہاد کرے تو وہ بالاجماع عقلی ہوگا جیسے متعذ کے جواز کا قائل بالا جماع خطی ہوگا اسلئے کہ احادیث صحیحہ اور اجماع سے اسکی حرمت ثابت ہے۔ پھر شارح فرماتے ہیں کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے یا نہیں، یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے وہ اختلاف یہ ہے کہ ہر حادثہ میں اللہ کا حکم معین ہے یا مجتہد کا اجتہاد جو کدھ دے وہی حکم خداوندی ہے۔ قول اول کے مطابق مصیب صرف وہی ہوگا جو حکم معین تک رسائی حاصل کرے اور قول ثانی کے مطابق ہر ایک مصیب ہوگا۔

وتحقّق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية، اما ان لا يكون من الله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد، وليكون وجه اما ان لا يكون من الله تعالى عليه، دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة



ترجمہ

اور اس مقام کی تحقیق کہ مسئلہ اجتہاد یہ یا تو اس میں اللہ تعالیٰ کی جانب مجتہد کے اجتہاد سے پہلے حکم معین نہیں ہوتا یا ہوتا ہے اور اس وقت میں اس پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے یا تو کوئی دلیل نہیں ہوتی یا ہوتی ہے اور یہ دلیل یا تو قطعی ہوتی ہے یا ظنی پس ہر احتمال کی جانب ایک جماعت گئی ہے۔

تشویش

اس کی تفصیل ہم شروع میں بیان کر چکے ہیں، شارح نے تلویح شرح توضیح میں فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں چار مذاہب ہیں۔ پہلا مذہب یہ ہے کہ اجتہاد سے پہلے کوئی حکم نہیں بلکہ حکم دہی ہے جو مجتہد کے اجتہاد سے حاصل ہو جائے اور معتزلہ کی ایک جماعت کا یہی مذہب ہے، پھر معتزلہ نے آپس میں اس میں اختلاف کیا ہے کہ ہر مجتہد کا حاصل کردہ حکم صفت حقیقت میں مساوی ہے یا کم و بیش ہے۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ حکم معین ہے مگر اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے بلکہ حکم پر مطلع ہونا ظنیہ پر مطلع ہونیکے مثل ہے تو جو درستی کو پہنچ گیا اسکے لئے ذیل اجر ہے اور جو چوک گیا محنت کا اجرا اسکو بھی ملے گا اور فقہاء و متکلمین میں سے ایک جماعت کا یہی مذہب ہے۔ تیسرا مذہب یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے اور مجتہد اس کی طلب پر یا جو رہے اور متکلمین کی ایک جماعت کا یہی مذہب ہے۔ پھر اس جماعت میں اس بار میں اختلاف ہو گیا کہ عقلی مستحق اجر ہے یا نہیں، کسی نے کہا ہاں، اور کسی نے کہا نہیں۔ اور پھر اس میں اختلاف کیا کہ اگر قاضی نے خطا پر چوک سے فیصلہ کر دیا تو اس کا فیصلہ ٹوٹے ٹوٹے ملے گا یا نہیں۔ اور چوتھا مذہب یہی ہے جسکو شارح نے یہاں تفصیل سے بیان کیا ہے یہ شارح کی اس تقریر کا حاصل ہے جو انھوں نے تلویح میں بیان کیا ہے، آگے شارح فرماتے ہیں۔

وَالْمُخْتَارَانِ الْمُحْكَمَ وَمَعِينٍ وَعَلِيٍّ ذَلِيلِ ظَنٍّ اِنْ وَجَدَ الْمُجْتَهِدُ اَصَابَ اَوْ فَقَدَ اَوْ اَخْطَا  
وَالْمُجْتَهِدُ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِاَصَابَتِهِ لِعُضُوضِهِ وَخَفَاضِهِ، فَلِذَا لَكَ اِنْ الْمَخْطُوعُ مَعْدُورٌ اَوْ اَسْبَلُ  
مَاجُورٌ اَوْ اَخْلَافٌ عَلٰى هٰذَا الْمَذْهَبِ اِنْ اَنْ اَخْلَطَ لَيْسَ بِاَشْرِحٍ۔

ترجمہ

اور مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی ہے اگر مجتہد نے اس کو پایا تو درستی کو پہنچ گیا اور اگر نہ پایا تو چوک گیا اور مجتہد اس تک رسائی کا مکلف نہیں ہے اس کے غماض (دقیق و بلیک) اور پوسیدگی کی وجہ سے، اسی وجہ سے تو عقلی معذور بلکہ ناجور ہوتا ہے تو اس مذہب کے مطابق اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عقلی آثم نہیں ہے۔

تشویش

بہر حال اس مذہب کے مطابق عقلی آثم نہ ہوگا بخلاف مذہب ثالث کے کہ انھوں نے بقول بعض دلیل کے قطعی ہونیکے وجہ سے عقلی کو آثم قرار دیا ہے، بعض تحقیقین کا فرمان ہے کہ مذہب رابع کے مطابق بھی جہاں صواب واضح ہو پھر بھی مجتہد چوک جائے تو وہ سنی میں مبالغہ نہ کرنیکے وجہ سے

ہے لہذا ایسی جگہ خطا کو جس سے مجتہد معاصرت ہوگا۔

قلبت - عائدانہ پر بزرگ تسمیہ کی صورت میں جہاں حسامی وغیرہ میں امام شافعیؒ کو غیر معذور قرار دیا گیا ہے وہ مذہب ثالث کے مطابق ہے یا راجع کے مطابق، بقول بعض محققین صواب کے دھوڑ کیونکہ سے ہے۔ بہر حال صاحب حسامی کا وہ فرمان محل نظر ہے اور امام شافعیؒ کی شان میں نازیبا کلمہ ہے۔

وَأَمَّا الْخِلَافُ فَإِنَّهُ عَطَا بَدَاءً وَانْتِهَاءً أَيْ بِالنَّظَرِ إِلَى الدَّلِيلِ وَالْحُكْمِ جَمِيعًا وَالْمَذْهَبِ  
بَعْضُ الْمَشَاحِجِ وَهُوَ مَخْتَارُ الشَّيْخِ الْمُنْصَوِّرِ وَانْتِهَاءً فَقَطَا أَيْ بِالنَّظَرِ إِلَى الْحُكْمِ كَيْفَ أَخْطَأَ فِيهِ  
وَأَنَّ أَصْنَافَ الدَّلِيلِ حَيْثُ أَقَامَهُ عَلَى وَجْهِهِ بِجَمِيعِ شَيْئِ الْظُّهْرِ وَارْتِكَائِهِ وَأَنَّى بَمَا أَكَلَفَتْ مِنْ  
الْأَعْتِبَارَاتِ وَالْإِسْرَافِ عَلَيْهِ وَالْإِجْتِهَادِ دِيَاتِ أَقَامَتِ الْحُجَّةَ الْقَطْعِيَّةَ الْعُمْدَةَ لَوْلَاهَا حَقُّ الْبَيْتَةِ۔

### ترجمہ

اور اختلاف اس باب میں ہے کہ مجتہد ابتدا اور انتہاء یعنی دلیل اور حکم دونوں کے لحاظ سے چوکنے والہ ہے اور اسی کی جانب بعض مشائخ گئے ہیں اور یہی شیخ ابو منصور کا مختار ہے یا فقط انتہاء کے اعتبار سے یعنی حکم کا لحاظ کرتے ہوئے (چوکا) ہے اس شخصیت سے کہ وہ حکم میں چوک گیا اگرچہ دلیل میں درستگی کو پہنچ گیا ہو اس طریقہ پر کہ دلیل کو دلیل کے طریقہ پر قائم کیا ہو اس حال میں کہ وہ دلیل اپنی تمام مشرکات و اراکان کو جامع ہو اور وہ اعتبارات میں سے جن امور کا مکلف تھا سب کو انجام دیدیا ہو اور مجتہد کے ذمہ اجتہادیات میں ایسی جوہر قطعیہ کو قائم کرنا نہیں ہے کہ جس کا مدلول یقیناً حق ہو۔

### تشریح

یہاں سے شارح یہ بیان فرماتے ہیں کہ مجتہد محضی آخر تو نہیں ہے مگر اس کا مبداء اور انتہاء ہر دو اعتبار سے محضی کہا جائیگا یا مبداء کے اعتبار سے مصیب اور منتہاء کے اعتبار سے محضی یعنی اسکو یوں کہیں گے کہ یہ دلیل کے اندر بھی چوکا ہے اور حکم کے اندر بھی یا فقط یوں کہیں گے کہ حکم کے اندر صرف چوکا ہے اور دلیل کے اعتبار سے نہیں چوکا اسلئے کہ اس نے دلیل پر سارا زور خرچ کر ڈالا اور تمام مشرکوں کا ادارہ اراکان کا لحاظ کرتے ہوئے دلیل قائم کی ہے اس دلیل کو میں نے مبداء سے اور حکم کو منتہاء سے تعبیر کیا ہے بعض مشائخ اور شیخ ابو منصور ماتریدی کا مختار اول ہے اور صدر الشریعہ کا مختار ثانی ہے۔ ہر فرقے نے اپنے دعوے پر دلائل پیش کئے ہیں فرقہ اول نے اُسامی ہدے کے واقعے سے استدلال کیا ہے اور دوسرے حدیث کے اندر لفظ خطاء کے اطلاقی سے استدلال کیا ہے کہ خطاء صرف حکم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے مگر یہ دونوں دلیلیں کمزور ہیں امام ابو حنیفہؒ کے فرمان سے صدر الشریعہ کی تائید ہوتی ہے۔ امام صاحب نے فرمایا ہے ”کل مجتہد مصیب والحق عند اللہ واحد“ یہ فرمان اسی وقت درست ہو سکتا ہے کہ مجتہد کو اقامت دلیل میں مصیب مانیں، نیز حضرت سلیمان دواؤد کے واقعے سے بھی صدر الشریعہ کی تائید ہوتی

والدليل على أن المجتهد قد يخطئ بوجود الأول قول تعالى ففهمناها سيماً والضمير للحكومة، ولأنها لو كانت كل من الاجتهاديين صواباً لما كان لتخصيص سليمان بالذكور جهة لأن كلا منهما قد أصاب الحكم حينئذٍ وفهمه.

**ترجمہ** | اوّل بات پر دلیل کہ مجتہد کبھی چوک جاتا ہے مختلف طریقوں پر ہے پہلا طریق فرمان باری تعالیٰ ہے فہمناہا سلیمان اور ضمیر حکومت اور فتویٰ کے لئے ہے (یعنی ان کی جانب راجع ہے) اور اگر دونوں اجتہاد درست ہوتے تو سلیمان کے ذکر کی تخصیص کی کوئی وجہ نہ ہوتی، اس لئے کہ اس وقت میں تو دونوں میں سے ہر ایک نے حکم کو حاصل کر لیا اور اس کو سمجھ لیا۔

**تشریح** یہاں سے شارح مذہب راجع کے قی ہوئے پر چار دلیلیں پیش فرمائیں گے۔ مذہب راجع یہ تھا کہ مجتہد بھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی غلطی فریق مخالف کو مصیب ہونے پر چونکہ کوئی اشکال نہیں ہے صرن غلطی ہونے پر ہے اس وجہ سے شارح نے خصوصیت سے اسی کا ذکر فرمایا ہے اور اس پر جو دلائل قائم کئے ہیں وہ غلطی اور مصیب ہونے کو ثابت کرتے ہیں۔ پہلی دلیل انھوں نے آیت سے پیش کی:

وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ اٰذِیْھُمَا فِی الْحَرِّ اِذْ فُتِنْتُمَا فَبِیْہِ عَنَّمُ الْقَوْمُ وَکُنَّا لَھِمْ شٰھِدِیْنَ فَفَقَّھْمَا هَا سَلٰمٰنَ وَصَلٰۤا اَتٰنَا حُکْمًا وَّعَلٰہِ۔

حضرت داؤد علیہ السلام کے پیغمبر ہیں، حضرت سلیمان علیہ السلام ان کے صاحبزادے ہیں اور خود ہی ہیں دونوں کو اللہ تعالیٰ نے حکومت، قوت، فیصلہ اور علم و حکمت عطا ہی فرمائے تھے، حضرت سلیمان عظیم ہی میں اس قدر غیر معمولی سمجھ کی باتیں کرتے تھے کہ سننے والے حیران رہ جاتیں۔ حضرت داؤد علیہ السلام کی خدمت میں ایک مقررہ پیش ہوا کہ ایک شخص کے کہمت میں رات کے وقت دوسرے لوگوں کی بکریاں اٹھ گئیں، کہیں ان کا نقصان ہوا حضرت داؤد علیہ السلام نے دیکھ کر بکریوں کی قیمت اس مالیت کے برابر ہے جس کا کہمت والے نے نقصان اٹھایا تھا، یہ فیصلہ کیا کہ بکریاں کہمتی والے کو دیدی جائیں، حضرت سلیمان نے فرمایا کہ میرے نزدیک کہمتی والا بکریاں اپنے پاس رکھے اور دودھ پینے اور بکریوں والے کہمت کی آپاشی اور زانی کرے، جب کہمتی جیسی تھی ویسی ہو جائے تو بکریاں لوٹا دیں اور کہمتی لے لیں اس میں دونوں کا نقصان نہ ہوگا۔ حضرت داؤد علیہ السلام نے بھی یہ فیصلہ سن کر حیران فرمایا اور اپنے اجتہاد سے رجوع کیا۔ گویا اصول فقہ کی اصطلاح

میں سلیمان علیہ السلام کے استحسان کو اپنے قیاس کے مقابلہ میں قبول فرمایا، باپ بیٹے دونوں نے جو فیصلہ شریکارِ مقدمہ کے حق میں کیا وہ اللہ تعالیٰ کے سامنے تھا اور دونوں ہی کو اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف سے فیصلہ کرنیکی قوت اور سمجھ غایت کی بھی لیکن اصل گڑبگڑ کی بات اللہ تعالیٰ نے سلیمان کو مسجدادی وہ اس نتیجہ پر پہنچے جو اللہ کے نزدیک اصلح و اہوب تھا اور جسے آخر کار داد اقدس نے بھی قبول کیا۔

**تنبیہ:** - تقریر مذکور سے چند امور مستفاد ہوئے (۱) دونوں حضرات نے اجتہاد سے فیصلہ فرمایا، انہیں ایک مصیب اور ایک غلطی ہے اور دونوں ماجر ہیں۔ جیسے کلام کے اسلوب ظاہر ہے (۲) انبیاء بھی اجتہاد کرتے ہیں اور اجتہاد میں انبیاء سے بھی چوک ہو سکتی ہے۔ اس واقعہ سے اور ساری بدر کے اندر اجتہاد کے واقعہ سے یہ بات منفع ہوتی ہے مگر فرق یہ ہے کہ انبیاء سے اگر اجتہاد میں چوک ہو جائے تو وہ اپنی خطا پر برقرار نہیں رکھے جائیں گے بلکہ من جانب اللہ اس کی اصلاح کر دی جائے گی تاکہ بعثت کا مقصود فوت نہ ہو و فیہ تفصیل آخر۔

الثانی الاحادیث والآثار الدالة على تدرید الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه السلام ان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود ان اصبحت فمن الله والا فممن ومن الشيطان وقد اشتهرت تخطئة الصمابة بعضهم بعضا في الاجتهاد يات

## ترجمہ

دوسری وجہ احادیث و آثار ہیں جو اجتہاد کے صواب اور خطا کے درمیان دائرہ ہونے پر دال ہیں اس حقیقت سے کہ وہ احادیث متواترۃ المعنی ہیں فرمایا بنی علیہ السلام نے اگر تو درستگی کو پہونچ گیا تو تیرے لئے دس نیکیاں ہیں اور اگر چوک گیا تو تیرے لئے ایک نیکی ہے اور دوسری حدیث میں بنی علیہ السلام نے مصیب کیلئے ڈبل اجر اور غلطی کے لئے ایک اجر قرار دیا ہے اور ابن مسعود سے منقول ہے کہ اگر میں صواب کو پہونچ جاؤں تو یہ اللہ کی جانب سے ہے ورنہ میری اور شیطان کی جانب سے ہے اور شہور ہے اجتہاد یات میں بعض صحابہ کا بعض کی غلطی پکڑنا۔

## تشریح

یہاں سے شارح مذہب رابعہ کے حق ہونے پر دوسرے نوع کی دلیل پیش فرماتے ہیں کہ اجتہاد خطا اور صواب کے درمیان دائرہ رہنے پر دلالت کرنیوالی آیات و احادیث و آثار اگرچہ انکی تفصیل آحاد ہیں مگر وہ متواترۃ المعنی ہیں یعنی اگرچہ تواتر اسناد نہ سہی مگر تواتر معنوی (قدر مشترک) سے یہ بات ثابت ہے اور شارح نے تواتر کی قید اس لئے لگا دی کہ ان کے ملوچ میں ارشاد فرمودہ قول کے مطابق احادیث سے اسی وقت اصول پر استدلال ہو سکتا ہے جبکہ وہ حد تواتر کو پہونچی ہوئی ہوں

پھر شارح نے یہاں تین حدیث نقل فرمائیں اور جو سختہ بر قیاسی دلیل پیش فرمائی ہے۔ پہلی حدیث :- اس واقعہ یہ ہے کہ دو آدمی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مقدمہ لیکر آئے تو آپ نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے فرمایا کہ ان دونوں کے درمیان فیصلہ کر دو انھوں نے عرض کیا یا رسول اللہ آپ کی ہوتے ہوئے میں فیصلہ کروں گا؟ آپ نے فرمایا ہاں، انک ان احببت فلک عشا وجوب وان اجتهدت واخطأت فلک اجور رواہ الحاکم۔ تو حدیث مذکور سے معلوم ہوا کہ حکم معین کے مطابق اگر فیصلہ کر دیا تو دشمن نیکیاں ہیں اور اگر اجتہاد میں چوک ہو گئی ایک نیکی اب بھی ہے معلوم ہوا کہ مجتہد بھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی غلطی۔

دوسری حدیث :- جس میں آنحضرت نے مصیب کے لئے دوہرا اجر اور غلطی کیلئے ایک اجر فرمایا ہے۔ حدیث یہ ہے اذا اجتهد الحاكم فاجاب فله اجران واذا اجتهد فخطا فله اجر واحد رواہ بخاری وادواردقہ ترمذی باغیاظ أخر۔ اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ مجتہد بھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی غلطی، مگر یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پہلی حدیث میں مصیب کیلئے دس نیکیاں تھیں اور اس میں دو ہیں بظاہر دونوں میں تضاد معلوم ہو رہا ہے؟ پہلی حدیث میں مخاطب کی خصوصیات کا دخل ہے ورنہ اصل کلی یہ ہے کہ جو حدیث ثانی میں ہے فلا تراض بینہما۔ علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ غلطی کو خطا پر اجازت نہیں ملتا بلکہ طلب حق میں جو اس نے سعی کی ہے اس محنت پر اجر ملتا ہے مگر یہ اجرائی وقت ملے گا جبکہ مجتہد اصول کو جاننے والا، وجود قیاس کو پہیلنے والا ہو۔ والتفصیل فی اللغات۔ تیسری حدیث :- حضرت عبداللہ بن مسعود کا اثر ہے۔ یہ جلیل القدر صحابی ہیں اور بچے درجہ کے فقیہ ہیں جن کا تفہیم معروف و مشہور ہے۔ ۳۱ھ میں وفات ہوئی انھوں نے ایک مسئلہ میں اجتہاد کیا اور پھر فرمایا کہ اگر ٹھیک ہو تو یہ اللہ کا فضل وارشاد ہے ورنہ میری کوتاہی اور شیطان کے الزام کا اثر ہوگا، یہ ابن مسعود کا اثر حاکم نے روایت کیا ہے، طاعلی قاری نے کہا ہے کہ اس حدیث کو ابو داؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے اور صاحب نبراس نے کہا ہے کہ احمد و ترمذی نے روایت کیا ہے مگر ترمذی اور ابو داؤد کی جانب انتساب درست نہیں کیونکہ یہ روایت ان دونوں کتابوں میں نہیں ہے۔

چوتھی دلیل قیاس :- یہ ہے کہ صحابہ کا آپس میں ایک دوسرے کا خطبہ مشہور و معروف ہے جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اگر مجتہد مصیب ہی ہوتا اور غلطی نہ ہوتا تو پھر خطبہ کیوں کیا جاتا۔ برابر اجتہاد اپنی اپنی جگہ درست ہوتا حالانکہ خطبہ ثابت ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ حضرات صحابہ اس بات کو سمجھتے تھے کہ مجتہد بھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی غلطی خطبہ کے کچھ نمونے ہیں کہ حضرت عباسؓ غول کے قاتل ہوئے اور صحابہ نے اس سے اتفاق کیا مگر ان کے بیٹے ابن عباسؓ نے غول کا انکار کیا۔ ابن عباسؓ نے کہا نکاح مندو طالع ہے تو ابن عمرؓ نے کہا کہ تو اگر متعہ کرے گا تو تجھ کو رحم کروں گا، پھر ابن عباسؓ نے اس قول سے رجوع فرمایا تھا اور حضرت عمرؓ نے حضرت ابوہریرہؓ کو فتویٰ دینے سے منع کر دیا تھا جبکہ انھوں نے ان اجتہادات میں بکثرت چمک محسوس کی۔ بہر حال ان مجموعی دلائل سے مجتہد کا مصیب اور غلطی ہونا ثابت ہوتا ہے۔

**تنبیہ :-** شارح نے کہا ہے کہ ایسی احادیث جو اجتہاد کے صواب اور خطا کے درمیان دائر ہونے پر دل ہیں متوازنۃ المعنی ہیں، محل تامل ہے۔ نیز انہوں نے جو دلیل اول پیش فرمائی ہے وہ بھی قطعی الدلالت نہیں ہے اور یہ سب کچھ قطعی نہیں ہے بلکہ ظنی ہے اور سب کلمۃ ظنیہ میں دلیل ظنی پر اکتفا کرنا جائز ہے۔

الثالث ان القیاس مظہرٌ لا مثبتٌ فان الثابت بالقیاس ثابت بالنص ایضاً معاً وقد اجمعوا  
على ان الحق فيما مثبت بالنص واحد لا غیر

**ترجمہ** تیسری دلیل یہ ہے کہ قیاس مظہر ہے مثبت نہیں اس لئے کہ جو حکم قیاس سے ثابت ہوتا ہے وہ معنوی طور سے نص ہی سے ثابت ہے اور علمائے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جو حکم ثابت بالنص ہو وہاں ایک ہی حق ہوتا ہے نہ کہ غیر۔

**تشیہ** شارح فرماتے ہیں کہ قیاس حکم کو ثابت نہیں کرتا بلکہ فقط ظاہر کرتا ہے اور مثبت نص ہی ہوتا ہے کیونکہ قیاس میں حکم غیر منصوص کو کسی علت جامعہ کی وجہ سے حکم منصوص پر قیاس کیا جاتا ہے جسے ایفون کو حرام قرار دینا شراب پر قیاس کرتے ہوئے، دونوں کے اندر سکر ہونے کی وجہ سے۔ بہر حال قیاس فقط مظہر حکم ہے مثبت نہیں اس لئے کہ شریعات کے اندر حکم کرنا لا الہ الا اللہ ہے۔ اور علماء کا اجماع ہے کہ جو حکم نص سے ثابت ہوتا ہے وہاں حق ایک ہی ہوتا ہے یعنی حکم واحد متین ہے، اور جب قیاس کو فقط مظہر مانا نہ کہ مثبت تو جو قیاس سے ثابت ہوا ہے گو یا کہ وہ معنوی طور سے نص ہی سے ثابت ہوا ہے تو جب حکم منصوص میں ایک ہی حق ہے تو جو قیاس سے ثابت ہوا ہے یہاں بھی ایک ہی ہونا چاہئے اور جب حق ایک ہوگا تو ظاہر ہے کہ کوئی مجتہد اس حق کو حاصل کرے گا اور کوئی چوک جائیگا لہذا مقصود ثابت ہو گیا کہ مجتہد بھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی خطی ہوتا ہے (وفی تفصیل)

الزّابع ان لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه السلام بين الأشخاص  
فلو كان كل مجتهد مصيباً لزم النضام الفاعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحۃ  
والصحة والفساد والوجوب وعدمه، ومقام تحقيق هذه الأدلة، والجواب عن تمسكنا  
بالمخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التفتيح۔

**ترجمہ** چوتھی دلیل یہ ہے کہ ان عموماً میں کوئی فرق نہیں ہے جو ہمارے نبی علیہ السلام کی شریعت میں وارد ہیں اشخاص کے درمیان تو اگر ہر مجتہد مصیب ہو تو فعل واحد کو دو متنافی چیزوں سے متصف ہونا لازم آئے گا یعنی ممانعت و اباحت، یا صحت و فساد یا وجوب و عدم وجوب۔ اور ان تمام دلائل کی تحقیق اور

مخالفین کے مستندات کا جواب ہماری کتاب تلویح میں تلاش کیا جائے جو تنقیح کی شہید ہے۔

## تشریح

یہ جو تہی دلیل ہے مذہب رابع کے حق ہونے پر جس کا حاصل یہ ہے کہ شریعت محمدی میں یہ طریقہ اختیار نہیں کیا گیا کہ کچھ آدمیوں کیلئے کچھ حکم ہو اور دوسروں کیلئے کچھ اور حکم ہو بلکہ نماز سب پر فرض ہے خواہ عربی ہو یا عجمی ہو وغیرہ تو اگر ہر مجتہد کو مصیبت ان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حکم شریعت میں منافات ہے یعنی بعض لوگوں کے حق میں وہی حکم صفت اباحت سے منہف ہے اور دوسرے بعض کے حق میں وہی منافات سے منہف ہے جیسے مثلث کا پنا شافعی کے فتویٰ سے سبک لے حرام ہو اور حنفی کے فتویٰ سے حلال ہو اور حکم شریعت میں منافات ہے۔ ایسے ہی ایک چیز حنفی کے فتویٰ سے فاسد ہو اور دوسروں کے فتویٰ سے درست ہو جیسے طوع آفتاب کے وقت اخاف کے یہاں نماز فاسد ہے اور اچھدیث کے فتویٰ کے مطابق درست ہے یا ایک ہی چیز کسی کے فتویٰ سے واجب ہو اور کسی کے فتویٰ سے غیر واجب ہو جیسے وتر حنفی کے فتویٰ سے واجب ہے اور شافعی کے فتویٰ سے سنت ہے وغیرہ وغیرہ۔

تو نخل واحد کا صفات متعاہد کے ساتھ القاف لازم آتا ہے حالانکہ شریعت محمدی میں اس کی نظر نہیں ملتی لہذا معلوم ہوا کہ ہر مجتہد کو مصیبت کہنا خلاف اصول ہے تو اس سے خود بخود یہ بات ثابت ہوگئی کہ مجتہد کبھی مصیبت ہوتا ہے اور کبھی غلطی۔ اور یہی محققین کا مذہب ہے۔

**سوال:** تفریق تو ثابت ہے جیسے جمع مردوں پر واجب ہے عورتوں پر نہیں، اترار پر ہے غلاموں پر نہیں؟ اور ریشم عورتوں کے لئے حلال ہے مردوں کیلئے نہیں؟

**جواب:** یہ تو اصول کلی ہے تفریق نہیں یہ ثابت کیا جائے کہ کچھ عورتوں پر جمع واجب ہے اور کچھ پر نہیں ہے اور ہر مجتہد مجتہد اجتہاد کے درست ہونے میں دوسری قسم کی خرابی لازم آتی ہے نہ کہ وہ جواب دے گی ہے۔

**سوال:** بمنہ ازی جب جہت قبلہ کی تحریک کے نماز پڑھتا ہے تو اگرچہ اس نے ظن رکھی ہو تو بھی اس کی نماز درست ہے تو دیکھئے ہر مجتہد کا مصیبت ہونا لازم آجیگا؟

**جواب:** یہ یہ مسئلہ اجتہادی نہیں، منصوص علیہ ہے۔ ارشاد باری ہے رَیْبًا كَوْفُورًا فَمِنْ وَجْهِ رَحْمَتِ

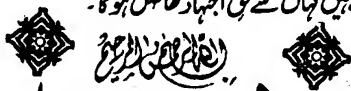
تَوَّابٍ اس کو اس کا قبلہ قرار دیدیا۔ بہر حال یہ سوال خروج عن البعث ہے۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ پوری تفصیلی بحث اور تمام دلائل اور مخالفین کے مستورات کے جوابات دیکھنے کیلئے ہماری کتاب تلویح شرح تنقیح کا مطالعہ کیا جائے، وہاں تفصیلی بحث ملے گی۔

**سوال:** تلویح تو توضیح کی شہید ہے نہ کہ تنقیح کی؟

**جواب:** جی ہاں، تنقیح کی شرح تو توضیح ہے اور توضیح کی شرح تلویح ہے مگر شارح نے اپنی شرح میں ایسا طرز اختیار کیا ہے کہ جس سے اس کو دونوں کی شرح کہا جاسکتا ہے۔ شارح خود تلویح ص ۲ پر فرماتے ہیں: وَأُذِیْلُ شَوَارِحَہَا بِمَحِیْثِہَا بِمِیْزَانِ الْمَقْدَرِ مَشْرُوحًا وَبِزَیْدِ الشَّرْحِ بَيَانًا وَضَوْحًا اِلٰہ

لہذا اگر اسکو متفہم کی شرح کہہ جایا جائے تو کچھ بے جا نہیں بلکہ مجاہد ہے۔ شارح کی یہ کتاب بہت نفیس ہے اور اصول فہم کی محرکہ الارکان ہے۔

**تمہید** صاحب مسلم الثبوت فرماتے ہیں المصیبت فی العقلیات واحد والا اجتمع التفیضان والمخطی فیہا ان كان نافیاً للملۃ الاسلام فکافراً واثراً علی اختلاف فیشرائط النظر، شارح قال کل مجتہد فی المسئلۃ الاجتہادیۃ مصیبت عند القاضی الی کلک والشیم الاشعری والفرزالی والمزنی وعلیہ الجبائی ومنسبتہ، الخ جمیع المعقولۃ لم یصم ثم قال والمختار ان الله حکماً معیناً واجب طلبہ دلیللاً فمن اصابہ فلدۃ اجران ومن اخطأ فلدۃ اجر لا مثالیہ امر الاجتہاد ببذل الوسع وهذا معنی قول الحنفیۃ ان المجتہد المخطئ مصیبت ابتداع وهذا هو الصحیح عند الائمة الاربعۃ ولسنا ثابتاً بالمجتہد طالب لمطلوب خیر ی بنظر ویمقل الصواب والخطا تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے **تمہید** ۱۔ علمائے جو اجتہاد کے شرائط لکھے ہیں وہ اب علمائیں مفقود ہیں اسی لئے جو کئی حدی کے بعد سے اجتہاد منقطع ہے اور ائمہ مجتہدین کا چار میں انحصار ہے اور انھیں چار کی تقلید پر علماء کا اجماع ہے، اور اس پر بھی اجماع ہے کہ ان چاروں کے علاوہ کسی اور کی تقلید نہ کی جائے گی اس موضوع پر علماء پر امت کی متعدد تصانیف موجود ہیں لہذا مودودی کا دعویٰ اجتہاد غیر مسموح ہو گا ظاہر ہے کہ ان کے زمانہ میں ان سے بڑے بڑے علماء راسخین موجود تھے اور ہیں وہ سب تقلید کرتے ہیں اور اسکو واجب قرار دیتے ہیں تو مودودی اور اسکے متبعین کو جو علوم وفنون سے کوئے ہیں کہاں سے حق اجتہاد حاصل ہو گا۔



## کلام فی التفضیل

اللہ رب العزت نے تمام مخلوقات کو پیدا فرمایا اور ان کو اشرف المخلوقات بنایا، فرمان باری و لفظ کے جملہ بجز آدم الایۃ اس پر دال ہے اللہ نے انسان کو حسن صحت، لطف، تدبیر اور عقل و احساس عنایت فرمائے جس سے دنیوی و اخروی مضار و منافع کو سمجھتا اور اچھے برے میں تفریق کرتا ہے ہر طرف ترقی کی راہیں اس کیلئے کھلی ہوئی ہیں، دوسری مخلوقات کو قابو میں لاکر اپنے کام میں لگا لے، خشکی میں جانوروں کی پیٹھ پر یا دوسری طرح کی گاڑیوں میں سفر کرتا ہے اور سمندروں کی کشتیوں اور جہازوں کے ذریعہ بے تکلف سفر کرتا چلا جاتا ہے، قسم قسم کے عمدہ کھانے، پکڑے، مکانات اور دنیوی آسائش و راحت کے سامانوں سے متبفع ہوتا ہے انھیں آدمیوں کے سب سے پہلے باپ آدم علیہ السلام کو خداوند تعالیٰ نے سجدہ ملائکہ بنایا اور ان کے آخری پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کو کل مخلوقات کا سربراہ بنایا عرض نوع انسانی کو حق تعالیٰ نے کئی حیثیت سے عزت اور بڑائی دیکر اپنی بہت بڑی مخلوق پر فضیلت دی۔



اس آیت کے تحت مفسرین نے بھی یہ بحث چھیڑی ہے کہ ملائکہ اور بشر میں کون افضل ہے کون مغفول؟ لیکن انصاف یہ ہے کہ آیت سے اس مسئلہ کا فیصلہ نہیں ہوتا، حنفیہ کی رائے یہ یقین کی ہے کہ رسل بشر رسل ملائکہ سے افضل ہیں اور رسل ملائکہ (باستثنا رسل بشر کے) باقی تمام فرشتوں اور آدمیوں سے افضل ہیں اور عام فرشتوں کو عام آدمیوں پر فضیلت حاصل ہے۔ مگر بقول صاحب حجۃ اللہ البالغہ یہ مسئلہ ایسا ہے جس کے سلسلہ میں نہ کتاب اللہ ناطق ہے اور نہ احادیث سے اس کی صراحت ہے اور نہ صحابہؓ کا اس مسئلہ میں حکم ثابت ہے اسی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ سے اس مسئلہ میں توقف ثابت ہے کیونکہ فریقین کے دلائل متعارض تھے البتہ باجماع اہلسنت والجماعت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمام فرشتوں سے افضل ہیں، بعض اکابر سے منقول ہے کہ علماء کا اجماع ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام مخلوقات میں سب سے افضل ہیں یہاں تک کہ ملائکہ کروہیین سے اور عرش عظیم اور کعبہ سے بھی بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر۔ اسکے بعد کتاب کی عبارت ملاحظہ

وَرَسُولُ الْبَشَرِ أَفْضَلُ مِنْ رَسُولِ الْمَلَائِكَةِ أَفْضَلُ مِنْ عَامَةِ الْبَشَرِ وَ عَامَةِ الْبَشَرِ أَفْضَلُ مِنْ عَامَةِ الْمَلَائِكَةِ أَمَّا تَفْضِيلُ رَسُولِ الْمَلَائِكَةِ عَلَى عَامَةِ الْبَشَرِ فَلِأَجْمَاعِ بَلْ بِالْأَصْحَاءِ وَ أَمَّا تَفْضِيلُ رَسُولِ الْبَشَرِ عَلَى رَسُولِ الْمَلَائِكَةِ وَ عَامَةِ الْبَشَرِ عَلَى عَامَةِ الْمَلَائِكَةِ بَوَاجُودِ -

## ترجمہ

اور انسانوں کے رسل فرشتوں کے رسولوں سے افضل ہیں، اور فرشتوں کے رسل عامۃ البشر سے افضل ہیں اور عامۃ البشر عام فرشتوں سے افضل ہیں۔ بہر حال رسل ملائکہ کا عام انسانوں سے افضل ہونا اجماع سے بلکہ بلا حجت ثابت ہے اور انسانوں کے رسولوں کو فرشتوں کے رسولوں پر فضیلت دینا اور عام انسانوں کو عام فرشتوں پر فضیلت دینا پس چند دلائل کیوجہ سے ہے۔

## تشریح

اولاً یہ بات ذہن نشین رہنی چاہئے کہ مصنفؒ کے کلام میں رسل البشر سے انبیاء مراد ہیں یا تو اس بنا پر کہ خاص کو عام مراد لیا گیا ہے یا ممکن ہے جیسے شارح رسول اور نبی کے درمیان ساداً کے قائل ہیں، مصنفؒ بھی مساوات کے قائل ہوں۔ دوسری بات یہ کہ کچھ فرشتے ایسے ہیں کہ جو احکام خلاف دنیا دوسرے فرشتوں کے پاس پہنچاتے ہیں تو انکو رسل ملائکہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ تیسری بات یہ کہ عام انسانوں سے مراد غیر انبیاء یعنی ادنیاء امت اور صلحاء امت ہیں۔ رہے فساق و فجار و کفار وہ تو چوپایوں کے مثل ہیں، یہاں عام انسانوں سے مراد انہیں ہیں۔ نیز شارح کے کلام میں ہر درت سے مراد ہر درت دینی ہے یعنی دین اسلام میں جس پر دلائل پیش کرنے کی ضرورت نہ ہو۔

جب یہ باتیں ذہن نشین ہو گئیں تو اب سنئے مسئلہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ انسانوں میں سے تو رسول اور نبی ہیں وہ رسل ملائکہ سے افضل ہیں اور رسل ملائکہ عام انسانوں سے افضل ہیں اور عام انسان عام فرشتوں

سے افضل ہیں۔

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ رسول ملائکہ کا عام انسانوں سے افضل ہونا اجماع سے ثابت ہے بلکہ ضرورت دینی سے ثابت ہے۔ اب رہا یہ مسئلہ کہ رسول بشر و رسول ملائکہ سے، اور عام انسان فرشتوں سے کیسے افضل ہیں تو شارح فرماتے ہیں کہ اس پر بہت سے دلائل قائم ہیں جنکو شارح آگے بیان فرماتے ہیں۔

الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكايه عن ابليس ارايتك هذا الذي كومت على وانا خير من خلقته من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر لآدم بالسجود لآدم على دون العكس۔

## ترجمہ

پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تعظیم و تکریم کے طریقہ پر فرشتوں کو آدم علیہ السلام کیلئے سجدہ کا حکم فرمایا اللہ تعالیٰ کے فرمان کی دلیل سے حکایت کرتے ہوئے ابلیس کی، مجھے بتائیے اس کو آپ نے میرے اور عزت دی حال کیا میں اس سے بہتر ہوں مجھ کو تو نے آگ سے اور اس کو مٹی سے پیدا کیا ہے اور حکمت کا تقاضا دینی کو اعلیٰ کے لئے سجدہ کا حکم کرنا ہے نہ کہ برعکس۔

## تشریح

یہ پہلی دلیل ہے جس میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ فرشتوں کو اللہ کا حکم ہوگا آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں، اور یہ حکم بر بنابر تعظیم و تکریم تھا ورنہ شیطان اعتراض نہ کرتا اور اس کا یہ اعتراض کرنا اور یوں کہنا کہ میں اس سے افضل و برتر ہوں اس بات پر دال ہے کہ یہ سجدہ بر بنابر تکریم و تعظیم تھا لہذا اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آدم علیہ السلام کی عظمت و کرامت کو فرشتوں پر ظاہر کرنا تھا، تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ آدم ساجدین سے افضل ہیں اور تفریق کا کوئی قائل نہیں۔ لہذا اس سے یہ حکم تمام انبیاء کیلئے ثابت ہوگا اور یہی مفقود ہے کہ انبیاء خواص ملائکہ سے افضل ہیں۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ جب حضرت آدم علیہ السلام کا خلیفہ ہونا مسلم ہو چکا تو فرشتوں کو اور ان کے ساتھ جنات کو حکم ہوا کہ حضرت آدم کی طاعت کریں اور ان کو قبلہ سجد بنائیں۔ جیسا سلاطین اپنا اول و لیہد مقرر کرتے ہیں پھر ارکان دولت کو نذرین پیش کر نیکا حکم کرتے ہیں تاکہ کسی کو سر تابی کی گنجائش نہ رہے پانچا سب سے سجدہ مذکور ادا کیا سوائے ابلیس کے کہ اصل میں جنات سے تھا اور ملائکہ کے ساتھ کمال اختلاط رکھتا تھا اور سب اس سرکشی کا یہ ہوا کہ جنات چند ہزار سال سے زمین میں مقصور تھے اور آسمان پر بھی جاتے تھے جب ان کا فساد اور خون ریزی بڑھی تو ملائکہ نے بحکم الہی بعض کو قتل کیا اور بعض کو جھگڑا پہاڑ اور جزائر میں منتشر کر دیا ابلیس ان میں بڑا عالم و زاہد تھا اس نے جنات کے فساد سے اپنی بے بوئی ظاہر کی فرشتوں کی سفارش سے یہ نوح گیا اور انھیں میں رہنے لگا اور اس طبع میں تھا کہ تمام جنات کی جگہ اب صرف میں ہی زمین میں مقصور بنایا جاؤں، عبادت میں بہت کوشش کرتا رہا اور خلافت ارض کا خیال پکارتا رہا۔ جب حکم الہی

حضرت آدم کی نسبت خلافت کا ظاہر ہوا البلیس یاوس ہوا اور عبادت ربیائی کے راہگاہ جانے پر جوش حدیں اس میں سب کچھ کیا اور ملعون ہوا، تو شیطان کا فریب سے ہی سے تھا مگر پہلے درجہ تقررات میں خطاب دینے ترتیب آثار میں ظاہر ہو گیا اور کہنے کی وجہ فقط یہی نہیں کہ سجدہ نہیں کیا بلکہ حکم الہی کو خلاف حکمت اور موجب جارحانہ اور حکم الہی کا روبرو کرانکار کیا اور کہنے لگا: **أَسْبَغْتُ لَكُمْ طِينًا**، قال اذینک هذا الله وکرمک لکون **أَخْرَجْنَا إِيَّاهُ مِنْ الْجَنَّةِ لَأَنَّهُ كَانَتْ تَكُونُ لَكَ**۔ کیا میں ایسے شخص کو سجدہ کروں جسکو تو نے نبی سے بنایا ہے کہنے لگا جہلا دیکھو تو یہ شخص جسکو تو نے مجھ پر بڑھا دیا تو مجھکو ڈھیل دیوے قیامت کے دن تک تو میں اس کی اولاد کو دھانی دے لوں مگر حق تو ہے۔ یعنی ذرا ہمت مل جائے تو حق تو ہے مجھ کو کرسب کا پناہ مسخر کروں جیسے گھوڑے کو گام دیکر قابو میں کر لیا جاتا ہے پھر میرے سامنے آنا کر دے کہے مجھ پر فضیلت دینا کس طرح جائز ہوگا؟ شیطان کی اس تقریر سے مکشوم ہوا کہ آدم کو سجدہ تعلیم و حکیم کے طریقہ پر تھا کہ بعض قبلہ کے طریقہ پر ورنہ شیطان آدم کے اعزاز بڑھانے پر اقرار ضرر نہ کرتا۔

**تنبہ** - اذینک۔ آخری کے معنی میں مستعمل ہے۔ محاورہ عرب ایسے ہی ہے اور کاف خطاب کی تاکید کے لئے جو جس کیلئے کوئی عمل اعراب نہیں ہے ورنہ اگر اسکو اسم مانا جائے تو مجبور مانا جائیگا یا مرفوع یا منقوض اور سب صورتیں باطل ہیں۔ والتفصیل فی حاشیہ بر خوردار۔

پھر دوسری جگہ شیطان کا یہ قول باری تعالیٰ نے نقل فرمایا ہے **أَنَا خَلَقْتُ مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتُ مِنْ طِينٍ**، میں آدم سے اچھا ہوں، میں آگ کا ہوں اور یہ مٹی کا، شیطان نے جو تعظیمی سے سرتالی کی توجہ مردود انہی ٹھہر کیونکہ وہ جو خلاف الہیہ کے نشان کے طریقہ پر تھا، ملائکہ اللہ جو بحث و تحقیق اور ہر شیخ امتحان کے بعد آدم کی علمی فضیلت اور روحانی کمالات پر مطلع ہو چکے تھے حکم الہی سننے ہی سجدہ میں گر پڑے اور اس طرح خلیفۃ اللہ کے دوسرے اپنے پروردگار حقیقی کی کامل وفا شکاری اور اطاعت پذیری کا ثبوت دیا اور البلیس لعن جو ناری الاصل جنہی تھا مگر کثرت عبادت و خیرہ کی وجہ سے زمرہ ملائکہ میں شامل ہو گیا تھا آخر کار اپنی اصل کی طرف لوٹا، اس کی نظر آدم کی مادی ساخت سے ٹھنکتی تھی من رُفِیَ کے راز تک تھا ورنہ نہ کہ اس کی لے ہر شیخ حکم الہی کے مقابلہ پر آنا خلیفۃ من خلیفۃ فی من نار۔ وکھلت من طین کا دعویٰ کرنے لگا، آخر کار ایسی ابار و استکبار اور رخصت صریح قاطع کو محض رائے دہوئی سے رد کر دیے اور خدائے بحث و مناظرہ عثمان لینے کی پاداش میں ہمیشہ کیلئے مرتبہ تقریبے نیچے گرا دیا اور رحمت الہیہ سے بہت دور چھینک دیا گیا لیکن حقیقت جس چیز پر اسے بڑا فخر تھا وہ یہی کہ وہ آگ سے پیدا ہوا ہے وہی اس کی ہلاکت ابدی کا سبب ہوئی۔ آگ کا خاصہ خشک و جھرت، سرعت و طیش اور علو و افساؤ ہے بخلاف مٹی کے کہ اس میں مستقل مزاجی، متانت اور متواضعانہ علم و ثبوت پایا جاتا ہے۔ البلیس جو ناری الاصل تھا سجدہ کا حکم سن کر آگ گولا ہو گیا اور رائے قائم کرنے میں تیزی اور جلد بازی دکھلائی، آخر تکبر و غلی کی راہ سے آتش حسد میں گر کر دوزخ کی آگ میں جا پڑا۔

برخلاف اس کے جب آدم علیہ السلام سے چوک ہوئی تو غفر غما کی نے خدا کے آگے فروتنی، خاکساری اور رفقہا رواستفا کی راہ دکھلائی، چنانچہ انکی استقامت و انابت نے شجرہ اجدیمہا زیتونہ فکتاب علیہ و ہدی کا نتیجہ پیدا کیا اسی لئے کہ کہا جاسکتا ہے کہ ابلیس لعین نے مادی و عظمیٰ لحاظ سے بھی اپنی تفضیل کے دعوے میں ٹھوکر کھائی چنانچہ حافظ شمس الدین ابن الیقین نے بدائع الفوائد میں پندرہ وجوہ سے طحا کا آگ سے افضل ہونا ثابت کیا ہے بہر حال ان دونوں آیات کو پیش کرنے سے شارح کا مقصد یہ ہے کہ یہ سجدہ بر بنابر تعظیم و تکریم تھا ورنہ ابلیس کو یہ برہمی نہ ہوتی۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ سجدہ تعظیمی تھا اور اظہار تکریم کی خاطر تھا تو یہ بات مسلم ہے کہ حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ ادنیٰ کو بزرگ سے کہ وہ اعلیٰ کو سجدہ کرے، اور خداوند قدوس کا فعل خلاف حکمت نہیں ہوتا تو اس سے خود بخود یہ بات سمجھ میں آگئی کہ آدم علیہ السلام تمام ملائکہ سے افضل ہیں اور جب انکا افضل ہونا ثابت ہو گیا تو تمام انبیاء کا یہی حکم ہوگا کیونکہ تفریق کا کوئی قائل نہیں لہذا یہی ہمارا مقصود تھا وہ ثابت ہوا

الثانی ان کل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلمه آدم الاسماء كلها۔ الآية ان القصد منه التفضيل آدم على الملائكة وبیان زیادة علیہ واستحقاق العظیم والتکریم۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اہل زبان میں سے ہر ایک اللہ کے فرمان "و علم آدم الاسماء كلها" سے بات سمجھا ہے کہ مقصود اس سے آدم کو ملائکہ پر تفضیل دینا ہے اور آدم کے علم کی زیادتی اور ان کے استحقاق تعظیم و تکریم کو بیان کرنا ہے۔

**ترجمہ**

**تشریح**

یہاں سے شارح دوسری دلیل بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جو اہل زبان ہیں اور اسالیب لغت عرب سے واقف ہیں وہ فرمان باری "و علم آدم الاسماء كلها" سے یہ مطلب سمجھتے ہیں کہ اس سے آدم کی تفضیل مراد ہے اور ان کے کلمات علیہ کا اظہار ہے جس کی وجہ سے وہ مستحق تعظیم و تکریم ہیں۔ پوری آیت اس طرح ہے: "و علمه آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كانوا انکم صابرون خلاصہ یہ کہ جب ملائکہ کو یہ فرمان ہوا کہ ایسی مخلوق کی جس میں مفید اور خوں ریز نیک ہوں گے ہم جیسے مطیع اور ناز و ناز کے ہوتے ہوئے انکو خلیفہ بنانا اس کی وجہ کیا ہوگی؟ تو بطریق استفادہ یہ سوال اور اعتراض ہرگز نہ تھا رہا یہ امر ملائکہ کو سنی آدم کا حال کیونکہ معلوم ہوا اس میں بہت سے احتمالات ہیں جنات پر قباس کیا، یا حق تعالیٰ نے پہلے بتایا تھا یا اور محفوظ رکھا دیکھا یا سمجھ گئے کہ حاکم و خلیفہ کی ضرورت جب ہی ہوگی جب ظلو و فساد ہوگا یا حضرت آدم کے قالب کو دیکھ کر بطور قیاضہ سمجھ گئے ہوں جیسے ابلیس نے حضرت آدم کو دیکھ کر کہا تھا کہ مہلول ہوں گے اور ایسا ہی ہوا۔ بہر حال فرشتوں کو سر دست اجمالی جواب دیا گیا کہ ہم خوب جانتے ہیں اس کے پیدائش میں جو حکمتیں ہیں ہم کو ابھی تک وہ حکمتیں معلوم نہیں ورنہ اس کی افضلیت اور خلافت میں شبہ نہ کرتے۔

پھر خلافت کے یہ حق تعالیٰ شانہ کے حضرت آدم کو ہر ایک چیز کا نام بخش اس کی حقیقت اور خاصیت کے اور نفع اور نقصان کے تشہیم فرمایا اور یہ علم ان کے دل میں بلا واسطہ کلام القافر فرمادیا کیونکہ بدو اس کمال علمی کے خلافت اور دنیاوی حکومت کیونکر ممکن ہے اس کے بعد ملائکہ کو اس حکمت پر مطلع کر کے عرض سے ملائکہ سے امور مذکورہ کا سوال کیا گیا کہ اگر تم اپنی اس بات میں کہ تم کا یہ خلافت انجام دے سکتے ہو کچھ ہو تو ان چیزوں کے نام و احوال بتاؤ لیکن انھوں نے اپنے غرر و فقور کا اقرار کیا اور خوب سمجھ گئے کہ بدو اس علم عام کے کوئی کار خلافت زمین میں نہیں کر سکتا اور اس علم عام میں سے قدر تلیل اگر ہم کو حاصل ہوا بھی تو اتنی بات سے ہم قابل خلافت نہیں ہو سکتے یہ سمجھ کر مبراٹھے کثیر سے علم و حکمت کو کوئی نہیں پہنچ سکتا۔

اس کے بعد حضرت آدم سے جب تمام اشیاء عالم کے بارے میں سوال ہوا تو فر فرسب امور ملائکہ کو بتا دیتے کہ وہ بھی سب دنگ رہ گئے اور حضرت آدم کے اعطاء علمی پر عشق کر گئے تو اللہ تعالیٰ نے ملائکہ سے فرمایا کہ کہو، ہم نہ کہتے تھے کہ ہم جملہ مخفی امور آسمان و زمین کے جاننے والے ہیں اور تمہارے دل میں جو باتیں ممکن ہیں وہ بھی سب ہم کو معلوم ہیں اس سے علم کی فضیلت عبادت پر ثابت ہوتی ہے۔ دیکھئے عبادت میں ملائکہ اس قدر بڑھے ہوئے ہیں کہ معلوم مگر علم میں چونکہ انسان سے کم ہیں اس لئے مرتبہ خلافت انسان ہی کو عطا ہوا اور ملائکہ نے بھی اس کو تسلیم کر لیا، اور ہونا بھی یوں ہی چاہتے ہوئے کیونکہ ہر خلیفہ میں اپنے مستحق علم کا کمال ہونا ضروری ہے بہر حال آیت اعلیٰ ہے اس لئے قابل خلافت ہی ہوئے کیونکہ ہر خلیفہ میں اپنے مستحق علم کا کمال ہونا ضروری ہے بہر حال آیت مذکورہ سے آدم کا ملائکہ سے اعلم ہونا اور ذوالعلم کا بے علم والے سے کمتر ہونا دیگر دلائل سے ثابت ہے ہن یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون۔ وغیرہ۔ لہذا ثابت ہو کہ رسول بشر رسول ملائکہ سے افضل ہیں۔

الثالث قولہ تعالیٰ ان الله اصطفى ادم و نوحا و آل ابراهيم و آل عمران علی العالمین۔  
والملائکة من جملة العالم وقد خُص من ذلك بالاجتماع تفضیل عامۃ البشر علی رسل الملائکة  
فقبح معمولاً بہ، فیما عدا ذلك ولا خفاء فان هذه المسئلة ظنیة ینکف فیہا بالادلة الظنیة۔

## ترجمہ

تیسری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ اللہ نے آدم اور نوح اور آل ابراہیم اور آل عمران کو تمام عالموں سے پسند کیا اور ملائکہ جملہ عالم کے ہیں اور اجماع کی وجہ سے اس میں سے رسول ملائکہ پر عام انسانوں کی تفضیل کو خاص کر لیا گیا تو اس کے علاوہ میں یہ فرمان معمول بہ باقی رہا اور کوئی پوشیدگی نہیں اس بارے میں کہ یہ پسند ظنی ہے جس میں دلائل ظنیہ پر لکھنا کر لیا جائے گا۔

## تشریح

شارح مذکورہ آیت سے یہ استدلال فرما رہے ہیں کہ اس سے آدم اور نوح اور آل ابراہیم کا تمام عالموں سے افضل اور پسندیدہ ہونا ثابت ہے اور فرشتے بھی عالم میں داخل ہیں تو معلوم

ہو کہ یہ حضرات فرشتوں سے بھی افضل ہیں۔ تو اس پر اشکال ہو کہ پھر تو عام انسانوں کو بھی رُسل ملاحک سے افضل شمار کرنا چاہئے؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ آیت سے تو یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ انسان مطلقاً فرشتوں سے افضل ہیں مگر کیا کیا جائے بالاجماع اس میں تخصیص کی گئی اور کہا گیا کہ عام انسانوں سے رُسل ملاحک افضل ہیں تو حلو خاص کرنا تھا کر لیا باقی افراد کے حق میں آیت معمول پر برقرار ہے اور ہمارا مدعا ثابت ہے، اس پر بھی سوال ہو کہ اصول مسلم تو یہ ہے کہ عام مخصوص منہ البعض ظنی ہو تا ہے یعنی تخصیص کی وجہ سے عام کی قطعیت ختم ہو جاتی ہے اور جب آیت ظنی ہو گئی تو اس سے استدلال کیونکر درست ہو گا؟

**جواب :-** یہ مسئلہ بھی ظنی ہے مسائل یقینیہ میں سے نہیں ہے لہذا جیسا کہ مسئلہ ویسی دلیل اس بنا پر اس میں ظنی دلیل پر اکتفا درست ہے۔

**تنبیہ (۱) :-** خدا کی مخلوق میں زمین، آسمان، چاند، سورج، ستارے، فرشتے، جن، شجر، حجر سب ہی شامل تھے مگر اس نے اپنے علم محیط اور حکمت بالغہ سے ملکات روحانیہ اور کالات جسمانیہ کا جو مجموعہ ابوالبشر آدم علیہ السلام میں ودیعت کیا وہ مخلوقات میں سے کسی کو نہ دیا بلکہ آدم کو مسجود ملائکہ بنا کر ظاہر فرما دیا کہ آدم کا اعلیٰ اور اکرام اس کی بارگاہ میں ہر مخلوق سے زیادہ ہے آدم کا یہ انتہائی اور اعلیٰ طغائی فضل و شرف جسے ہم نبوت سے تعبیر کرتے ہیں کچھ ان کی شخصیت پر محدود و مقصور نہ تھا بلکہ منقول ہو کر انکی اولاد میں نوح علیہ السلام کو بلا پھر منتقل ہوتا ہوا نوح کی اولاد حضرت ابراہیم تک پہنچا۔ یہاں سے ایک نئی صورت پیدا ہو گئی۔ آدم نوح کے بعد خلیفۃ انسان دنیا میں آباد رہتے تھے وہ سب ان دونوں کی نسل سے تھے، کوئی خاندان دونوں کی ذریت سے باہر نہ تھا، بر خلاف اس کے ابراہیم کے بعد انکی نسل کے علاوہ دنیا میں دوسرے بہت سے خاندان موجود رہے لیکن جس خدا نے بی شمار مخلوقات میں سے منصب نبوت کیلئے آدم کا انتخاب کیا تھا، اس کے علم محیط اور اختیار کامل نے آئندہ کے لئے ہزاروں گھرانوں میں سے اس منصب جلیل کیلئے ابراہیم کے گھرانے کو مخصوص فرما دیا، جس قدر انبیاء و رسل ابراہیم کے بعد آئے انھیں کے دو صاحبزادے اسحاق و اسماعیل کی نسل سے آئے۔ چونکہ عموماً نسب کا سلسلہ باپ کی طرف سے چلتا ہے اور حضرت مسیح علیہ السلام بغیر باپ کے پیدا ہوئے تھے اس لحاظ سے وہم ہو سکتا تھا کہ انکو نسب ابراہیمی سے مستثنیٰ کرنا چاہیے اسلئے حق تعالیٰ شانہ نے آل عمران، اور ذریتہ بعضہا میں بعض فرما کر متنب کیا کہ حضرت مسیح جب صرت ماں سے پیدا ہوئے تو ان کا سلسلہ نسب بھی ماں کی طرف سے لیا جائیگا نہ کہ معاذ اللہ خدا کی طرف سے اور ظاہر ہے کہ ان کی والدہ مریم صدیقہ کے باپ عمران کا سلسلہ آخر حضرت ابراہیم پر منتهی ہوتا ہے تو آل عمران آل ابراہیم کی ایک شاخ ہوئی اور پیغمبر خاندان ابراہیمی سے باہر نہ ہوا، مریم کی والدہ کا نام جڑ بنت فاقوڑ ہے۔

**تنبیہ (۲) :-** عمران ایک تو حضرت موسیٰ اور ہارون کے والد ہیں اور دوسرے عمران بن مائان ہیں جو حضرت یم کے والد ہیں دوسرے عمران پہلے عمران سے اٹھا رہے سو سال بعد کے ہیں تو آیت میں عمران سے عمران ثانی مراد نہیں لیا گیا۔

**تنبیہ (۳) :-** مسائل اعتقاد دس قسم کے ہوتے ہیں (۱) جن میں تحصیل یقین مقصود ہو (۲) جن میں ظن پر اکتفا

جائز ہو تو یہ مسئلہ ایسا ہی ہے جہاں ظن پر کفار جائز ہے۔

الرَّاجِعُ إِنْ الْإِنْسَانَ قَدْ يَحْصِلُ الْفَضَائِلُ وَالْكَمَالَاتُ الْعِلْمِيَّةُ وَالْعَمَلِيَّةُ مَعَ وَجُودِ الْعَوَائِقِ وَالْمَوَانِعِ مِنَ الشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ وَسَوَاجِحِ الْحَاجَاتِ الضَّرُورِيَّةِ الشَّاعِلَةِ عَنِ الْكَتَابِ الْكَمَالَاتِ وَلَا شَكَّ أَنَّ الْعِبَادَةَ وَكَسْبَ الْكَمَالِ مَعَ الشَّوَاعِلِ وَالْمَوَانِعِ اشْتَقَ وَادْخَلَ فِي الْإِخْلَاصِ فَيَكُونُ أَفْضَلَ۔

## ترجمہ

چوتھی دلیل یہ ہے کہ انسان فضائل اور کمالات علمی اور عملی رکاوٹوں اور بندشوں کے باوجود حاصل کر لیتا ہے یعنی شہوت اور غضب اور ان حاجات ضروریہ الشاعلہ عن الکتاب کے کتساب سے روک دیتے ہیں اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ عبادت اور کمال کو حاصل کرنا موانع اور رکاوٹوں کے باوجود زیادہ مشکل اور اخلاص میں زیادہ تخیل ہے تو ان ہی افضل ہو گا۔

## تشریح

یہاں سے شارح چوتھی دلیل بیان فرماتے ہیں کہ انسان کے اندر فطری طور سے ایسے حالات ودیعت رکھے گئے ہیں جو انسان کو فضائل و کمالات کی تحصیل سے بسادات باز رکھتے ہیں مثلاً انسان میں مادہ شہوت ہے، غضب ہے اور دیگر دنیاوی ضروریات میں پھنسا رہتا ہے بخلاف فرشتوں کے کہ انکو ضروریات دنیاویہ گھیرے ہوئے ہیں اور نہ شہوات و غضب کا مادہ ان میں ودیعت ہے نہ انھیں اکل و شرب کی ضرورت ہے اور نہ کھانے پینے کی بخلاف انسان کے کہ اس کے اندر یہ سارے عوامل موجود ہیں بھر پوری کمالات علمیہ اور کمالات عملیہ حاصل کرے تو اس کا بہت بڑا کمال ہے اور جس عبادت میں مشقت زیادہ اٹھانی پڑتی ہے اخلاص بھی ای میں زیادہ ہوتا ہے۔ لہذا ان تمام وجوہات سے معلوم ہوا کہ انسان کا حاصل کیا ہوا کمال علمی اور عملی بلکہ کمال سے افضل ہونا چاہئے اور پھر انسان فرشتے سے افضل ہونا چاہئے۔ رہے فرشتے تو ان کی عبادت تو ایک طبی چیز ہے جیسے انسان کھانے پینے، سانس لینا، طبعی چیز ہے جسکو ادا کرنے میں فرشتوں کو کوئی مشقت لاحق نہیں ہوتی

**تبدیل** :- عوائق عقوق کی جمع ہے معنی رکاوٹ۔ موانع کا عوائق پر عطف عطفت تفسیری ہے۔ الشہوۃ توفہ تجلب المنافع من مطلق و ملبوس و نحوہا، یعنی شہوت ایک ایسی قوت ہے جس کے ذریعہ انسان اٹھنے پینے اور بیٹنے وغیرہ کے منافع حاصل کرتا ہے، اور غضب ایسی قوت ہے جس کے ذریعہ مہزوتوں سے حفاظت ہوتی ہے مگر جب شہوت حد سے بڑھتی ہے تو آدمی حرام کاری پر اتر جاتا ہے اور غضب درجہ اعتدال سے بڑھتا ہے تو دوسروں کو ناقص تکلیف دینے پر مکرر جتہ ہو جاتا ہے۔

وَذَهَبَ الْمُعْتَزِلَةُ وَالْفَلَاسِفَةُ وَبَعْضُ الْأَشَاعِرَةِ إِلَى تَفْضِيلِ الْمَلَائِكَةِ وَتَسْكَوَابِ الْوُجُودِ۔

ترجمہ

اور گئے ہیں معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ فرشتوں کو فضیلت دینے کی جانب ادراھتوں  
چند دلائل سے استدلال کیا ہے۔

تشریح

اپنا اختیار مسلک بنانے کے بعد اور اس پر دلائل کر نیکی بعد شارح فریق مخالف کا مسلک پیش کرتے  
ہیں جو فرشتوں کو انسان سے افضل کہتے ہیں معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ کا یہی مسلک ہے  
جن میں سرفہرست قاضی ابو جبر باقلانیؒ، ابو عبد اللہ حلیمیؒ، استاذ ابو اسحق اسفہانیؒ اور شیخ محی الدین ابن العربیؒ  
صاحب فتوحات مکیہ ہیں۔ پھر شارح نے فریق مخالف کے محتملات نقل کئے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ انکا جواب  
بھی دیا ہے جو سب آپ کے سامنے آ رہے ہیں۔

الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة، بالعقل مبداء عن مبادئ الشئ والافان  
كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصوره قويه على الافعال العجيبة عالمه  
بالكواكن ما ضيها واتيها من غير غلط والجواب ان مبني ذلک علی الاصول الفلسفیه  
دون الاسلامیه۔

ترجمہ

پہلی دلیل یہ ہے کہ فرشتے ارواح مجردہ ہیں، کامل بالفعل ہیں، شرور ذات کے مبادی یعنی شہوت  
اور غضب سے پاک ہیں اور ہیولی اور صورت کی تاریکیوں سے پاک ہیں، افعال عجیبہ پر قادر ہیں  
اور گزشتہ اور آئندہ کے جملہ ہونیوالے امور کو بغیر غلطی کے جاننے والے ہیں اور جواب یہ ہے کہ اس کی بنیاد اصول  
فلسفہ پر ہے نہ کہ اصول اسلام پر۔

تشریح

فلاسفہ فرشتوں کو ارواح مجردہ عن المادہ مانتے ہیں اور اہل اسلام اسکو اجسام لطیفہ کہتے ہیں تو ظاہر  
نے کہا کہ فرشتے اس لئے افضل ہیں کہ وہ ارواح مجردہ ہیں، کامل بالفعل ہیں یعنی انسان  
جو کمالات حاصل کرتا ہے بتدریج کرتا ہے اور فرشتوں کے اندر جملہ کمالات مبداء قدرت سے موجود ہیں اور ان کے  
یہ بات کہنے کی وجہ یہ ہے کہ فلاسفہ انکو جو عن المادہ مان کر قدیم کہتے ہیں اگر کمال بالفعل حاصل نہ ہو گا تو حدوث  
لازم آئے گا اور حدوث مادہ کا محتاج ہے۔ نیز انھوں نے کہا کہ جس قوت سے عموماً افعال قبیحہ کا صدور ہوتا ہے  
یعنی شہوت وغضب فرشتے ان مبادی شرور ہی سے پاک ہیں تو ان کہاں ان کا مقابلہ کر سکے گا، اور  
ہیولی اور صورت کی ظلمات و تاریکیوں سے پاک ہیں اس لئے کہ ہر جسم ان کے یہاں ہیولی اور صورت سے  
مرکب ہے اور فرشتے ان کے قول کے مطابق ارواح مجردہ ہیں تو جسمانی جملہ کمزوریوں اور تاریکیوں سے فرشتے  
پاک ہوئے۔ نیز افعال عجیبہ پر قادر ہیں جو انسان کی قوت سے باہر ہیں جیسے بادلوں کو حرکت دینا، اور ہواؤں  
کا چلانا، اور بارش کا برسانا، اور لوگوں کو زمین میں دھنسا دینا، اور زلزلوں کا احداث، اور مال کے پیٹ



میں بچوں کی صورت بنانا وغیرہ وغیرہ۔

اور چونکہ فرشتے ارواح مجرد ہیں اور ارواح ماضی اور آئندہ کے جملہ احوال سے واقف ہوتی ہیں اسلئے فرشتے جو امور ہو چکے ہیں اور جو آئندہ ہوں گے سب کو ٹھیک ٹھیک جانتے ہیں بخلاف انسان کے۔ شارح نے انکی تمام باتوں کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ یہ جملہ تقریریں وہ ہیں جن کی بنیاد اصول فلسفہ پر ہے نہ کہ اصول اسلام پر اور ہم اصول فلسفہ کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ اصول اسلامی کے مطابق فرشتے اجسام لطیفہ ہیں نہ کہ ارواح مجردہ اور جو باتیں یہی کہیں ہیں اکثر غلط ہیں اور یہاں بحث صرف کثرت ثواب سے ہے نہ کہ قدرت و طاقت سے ہے اور اسی کو افضلیت سے تعبیر کیا گیا ہے البتہ شہوت و غضب برائے اور افعال عجیبہ پر قدرت ہمارے نزدیک بھی مسلم ہے مگر یہ کثرت ثواب کا مار نہیں ہے اسلئے دلیل ناقص ہے۔

الثَّانِي ان الانبياء مَعَهُمْ كَوْنُهُمْ اَفْضَلُ الْبَشَرِ يَعْلَمُونَ وَيَسْتَفِيدُونَ مِنْهُمْ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى عَلَّمَهُمُ الشَّدِيدَ الْقُوَى وَقَوْلُهُ تَعَالَى نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ وَلَا شَكَّ اَنَّ الْمُعَلِّمَ اَفْضَلُ مِنَ الْمُتَعَلِّمِ وَالْجَوَابُ اَنَّ التَّعْلِيمَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَالْمَلَأَتْهُ اَنْمَا هُوَ الْمُبْلَغُونَ۔

## ترجمہ

دوسری دلیل یہ ہے کہ انبیاء اپنے افضل البشر ہونیکے باوجود فرشتوں سے علم حاصل کرتے ہیں اور استفادہ کرتے ہیں اللہ کے فرمان ”عَلَّمَ شَدِيدَ الْقُوَى“ اور اللہ کے فرمان ”نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ“ کی دلیل سے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ معلم مستعلم سے افضل ہوتا ہے اور جواب یہ ہے کہ تعلیم اللہ کے نجات سے ہوتی اور فرشتے محض مبلغ ہیں۔

## تشریح

یہ فریق مخالف کی دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فرشتہ انسان سے اعلا اور زیادہ علم والا افضل ہوا کرتا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ فرشتہ کے علم کے زیادہ ہونیکا کیا ثبوت ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ فرشتہ معلم ہے جیسا کہ نفوس سے ثابت ہے اور استاد کا مقام شاگرد سے بہر حال اونچا ہوا کرتا ہے۔ پھر علم کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کی جانب غفلت کے ذریعہ رہنمائی ہوتی ہے جیسے اللہ کی ذات و صفات کا علم، تو یہ بات ناروا ہے کہ اس معرفت میں کچھ تقصیر و کوتاہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یا حضرت جبریل علیہ السلام سے صادر ہو جائے کیونکہ یہ جہل فی معرفۃ اللہ ہے اور جیسے مخلوقات کی کیفیات کا اور عجائب مخلوقات کا اور احوال عرش و کرسی اور قلم اور جنت و نار اور طبقات سموات و ارض اور اصناف ملائکہ اور مختلف خطا و جزائر میں انواع حیوانات کا علم تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اس میدان میں حضرت جبریل کو زیادہ معلومات ہیں اسلئے کہ ان کی عمر بھی بہت زیادہ ہے اور ان کے مشاہدات بکثرت ہیں تو ان کا علم بھی اتم و اکمل ہوگا اور دوسری قسم علم کی وہ ہے جس تک بغیر وحی کے رسائی نہ ہو سکے تو یہ

علم تمام انبیاء کو حضرت جبرئیلؑ کی واسطے سے پہنچا ہے تو یہ بات ناممکن ہوگی کہ کوئی نبی حضرت جبرئیلؑ سے افضل ہو جائے کیونکہ حضرت جبرئیلؑ تمام شرائع کے لانہوالے اور سب کو جاننے والے ہیں۔ یہ اس فریق کی دلیل کا ماحصل ہے جس پر انھوں نے دو آیات پیش کی ہیں ۱) عِلْمُ شَدِيدِ الْقُوَىٰ ذُو جَرِّۖ ۲) اَسْكُوْهُ لَا يَأْسُۦ خَشْيَتِ قُوۡتُوۡنَ وَاللّٰهُ يَخۡبِئُ مَا تُوۡحٰشِیۡ وَلَا تَوۡحٰشِیۡ لَہٗ لَیۡكُنَّ مِنْہٗ اٰیٰتٌ لِّمَنۡ عَلِمَ ۚ اِنَّہٗ عَلِیۡمٌ خَبِیۡرٌ پہنچتی ہے اور جو بلا ظاہر آپ کو سکھلا تا ہے وہ بہت سخت قوتوں والا بڑا زوردار وحین دو وجہ فرشتہ ہے جسے جبرئیل امین کہتے ہیں چنانچہ سورۃ التکویر میں جبرئیل کی نسبت فرمایا ۱) اِنَّا نَقُوۡلُ رَسُوۡلُکَیۡمَ ذِیۡ قُوۡۃٍ ۡ

دوسری آیت نزل بہ التورۃ الامین علیٰ قلبک لَنُکَوِّرَنَّ مِنَ الْمُنٰذِرِیۡنَ ۚ اس کو لیکر اترتا ہے ایک معتبر فرشتہ تیرے دل پر تاکہ تو ڈرانے والا ہو جائے۔ یعنی قرآن کریم کو جبرئیل امین لیکر اترے اور پاک وصاف قلب پر اتاری گئی کیونکہ یہی قلب تھا جو اللہ کے علم میں اس بھاری امانت کو اٹھانے اور سنبھالنے کے لائق تھا چنانچہ وحی قرآنی آئی اور سیدھی تیرے دل میں اترتی چلی گئی، تو نے اس کو اپنے سارے دل سے سنا اور سمجھا اور محفوظ رکھا، شاید علیٰ قلبک کے لفظ میں یہ بھی اشارہ ہو کہ نزول وحی کی تودہ کیفیتیں احادیث صحیحہ میں وارد ہوئی ہیں (یعنی کبھی صلیفہ انجوس کی طرح آنا اور کبھی فرشتہ کا سامنے آکر آدمی کی صورت میں بات کرنا، انبیاء سے قرآن کی وحی ان علیٰ پہلی کیفیت کے ساتھ آتی تھی، کیونکہ دونوں حالتوں میں محققین کے نزدیک فرق یہ تھا کہ پہلی حالت میں پیغمبر کو بشریت سے منقطع ہو کر ملکیت کی طرف جانا پڑتا تھا گو یا اس وقت آلات جسدانہ کو بالکل معطل کر کے صرف روحانی قوتوں اور قلبی حواس سے کام لیتے تھے، دل کے کاؤں سے وحی کی آواز سننے تھے، اور دل کی آنکھوں سے فرشتہ کو دیکھتے تھے اور دل کی الہی قوتوں سے ان علوم کی تلقین کرتے تھے اور محفوظ رکھتے تھے بخلاف دوسری حالت کے کہ اس میں فرشتہ کو ملکیت سے نزول کر کے بشریت کی طرف آنا پڑتا تھا اس وقت پیغمبر انھیں ظاہری آنکھوں سے فرشتہ کو دیکھتے اور انھیں ظاہری کاؤں کے توسط سے آواز سننے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وحی کی پہلی قسم کو احادیث میں فرمایا کہ هُوَ اَنْتَ اَلْعَلَمَ (وہ مجھ پر بہت بھاری ہوتی ہے) کیونکہ اس میں آپ کو بشریت سے ملکیت کی جانب موعود کرنا پڑتا تھا۔ نیز یہ تو آیات کی پوری تفسیر ہوگئی فریق مخالف ان آیات سے یہ ثابت کرتا ہے کہ فرشتہ معطل ہے اور استاد شاگرد سے افضل ہوتا ہے۔

شارح نے فرمایا کہ یہ تسلیم من اللہ ہے اور چونکہ فرشتہ کا کام تبلیغ کا ہے اسلئے استاد جازی کے طور پر تعلیم کی نسبت جبرئیل کی جانب کر دی گئی ہے ورنہ اگر فرشتہ کا عالم ہونا تسلیم کر لیا جائے تو وہ معلم آدم الاسما رکھنا یا کیا مطلب ہوگا۔ نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہماری گفتگو کثرت ثواب سے ہے اور کثرت ثواب کا مدار مبلغ ہونے پر نہیں اور نہ کثرت عبادت پر ہے بلکہ اخلاص کی کثرت و قوت پر ہے، اور یہ کسی دلیل سے ثابت نہیں کہ فرشتوں کا اخلاص انبیاء سے زیادہ ہے۔ نیز یہ کیا کہا کہ معلم معطل سے افضل ہوتا ہے؟ ٹھیک ہے مگر اس کے خلاف بھی مہبت ہوتا ہے کہ شاگرد استاد سے بہت آگے نکل جاتا ہے۔

الثالث انہ قد اطرءوا الکتاب والسنة تقدیم ذکرہم علی ذکر الانبیاء وما ذلک لتقدیم  
فی الشرف والرتبۃ والجواب ان ذلک لتقدیمہم فی الوجود اولاً لان وجودہم اخف من الایمان  
بہم اقویٰ وبالقدیم اولاً۔

## ترجمہ

تیسری دلیل یہ ہے کہ کتاب و سنت میں فرشتوں کے ذکر کی تقدیم عام ہے انبیاء کے ذکر پر اور یہ  
فقط شرافت اور مرتبہ میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے اور جواب یہ ہے کہ فرشتوں کے مقدم  
ہونے کی وجہ سے ہے وجود میں یا اسلئے کہ ان کا وجود مخفی ہے تو ان پر ایمان لانا زیادہ قوی اور تقدیم کے لائق ہے۔

## تشریح

یہ فرق مخالف کی تیسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن و حدیث میں جہاں بھی فرشتوں  
کا اور انبیاء کا ذکر آتا ہے تو فرشتوں کا ذکر پہلے آتا ہے جیسے مَلٰٓئِکَۃٌ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلٰٓئِکَۃٌ  
وٰکِبَہٗ وَرُسُلُہٗ اور جیسے حدیث میں ہے الایمان اَنْ تُوْمِنَ بِاللّٰهِ وَمَلٰٓئِکَۃِہٖ وَرُسُلِہٖ۔

اور ظاہر ہے کہ ہر گز فرشتوں کی یہ تقدیم صرف اس وجہ سے ہے کہ ان کا درجہ اور مرتبہ زیادہ ہے ؟  
شارح نے جواب دیا کہ فرشتوں کا پہلے ذکر کرنا اس وجہ سے ہے کہ ان کا وجود پہلے سے ہے اور چونکہ پہلے ہوا اس  
کو مقدم کر دیا جاتلہ ہے اگرچہ وہ دوسرے کے مقابلہ میں اس حیثیت کی نہ ہو جیسے فرمان باری لَا تَاخُلُ فِی سُنَّتِہٖ  
وَلَا نُوْمٌ، تو نوم کا وجود بعد میں ہوتا ہے اور سنہ کا پہلے اس وجہ سے سنہ کو مقدم بیان فرمایا گیا ہے ورنہ اگر  
وہی بات ہوتی تو اس فرق نے کبھی ہے تو پھر نوم کی تقدیم اولی ہوتی، نیز چونکہ فرشتوں کا وجود آنکھوں سے  
ادھل ہے تو ان پر ایمان لانا رسولوں پر ایمان لانے سے اصعب ہے کیونکہ وہم غیر محسوسات کے وجود کا انکار  
کرتا ہے تو اس بنا پر ان کا ذکر مقدم کیا گیا، اور ممکن ہے اسلئے مقدم کیا گیا ہو کہ ایمان بالرسول موقوف ہے  
ایمان بالملائکہ پر اسلئے کہ وہ مبلغ وحی ہیں اور امر و نواہی کو پہنچانے والے ہیں اور موتوں علیہ موقوف ہے  
مقدم ہوا کرتا ہے مگر اشرف ہونا ضروری نہیں کہ لایحقی۔

الرَّابِعُ قَوْلُهُ تَعَالٰی لَنِیَسْتَنفِکَ الْمِیْمَ اِنْ یَّکُوْنَ عِبَادًا لَّہٗۤ اُولَۤاۤیَ الْمَلَائِکَۃِ الْمَقَرَّۃِۤ اُولَۤاۤیَ  
فَاِنَّ اَہْلَ السَّلٰمِ یَفْہَمُوْنَ مِنْ ذٰلِکَ اَفْضَلِیۃَ الْمَلَائِکَۃِ مِنْ عِیْسٰی عَلَیْہِ السَّلَامُ  
اِذَا الْقِیَاسُ فِی مِثْلِهِ السَّرْفُ مِنَ الْاَدْنٰی اِلَی الْاَعْلٰی یُقَالُ لَا یَسْتَنفِکُ مِنْ ہٰذَا الْاَمْرِ  
الْوَزِیْرُ وَلَا السُّلْطٰنُ وَلَا یُقَالُ السُّلْطٰنُ وَلَا الْوَزِیْرُ ثُمَّ لَا قَاطِلَ بَآلِفَصْلِ بَیْنِ عِیْسٰی  
عَلِیْہِ السَّلَامُ وَغَیْرَہٗ مِنَ الْاَنْبِیَآءِ

## ترجمہ

چوتھی دلیل فرمان باری ہے ہرگز عار محسوس نہیں کرتے مسیح اللہ کا بندہ ہونے سے اور نہ مقرب

فرشتے، پس بیشک اہل زبان اس سے ملائکہ کی افضلیت سمجھتے ہیں عیسیٰ سے اسلئے کہ قیاس اسکے مثل میں ادنیٰ تھے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنا ہے کہا جاتا ہے اس چیز سے نہ وزیر عا کر تا ہے اور نہ بادشاہ اور نہں کہا جائیگا کہ نہ بادشاہ عا کر تا ہے اور نہ وزیر پھر عیسیٰ اور ان کے علاوہ دیگر پیغمبروں کے درمیان فرق کرنے کا کوئی قائل نہیں ہے۔

### تشریح

یہ فریق مخالف کی پوچھی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اصول یہ مقرر ہے کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی جانب ہو اگر ترقی ہے اور اس آیت میں فرمایا گیا ہے کہ عیسیٰ اور فرشتے اللہ کا بندہ ہونے سے کوئی ننگ و عار محسوس نہیں کرتے تو پہلے عیسیٰ کا ذکر ہے اور پھر فرشتوں کا، اور ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہو اگر ترقی ہے اس سے نہ وزیر عا کر تا ہے اور نہ بادشاہ اس کے برعکس بادشاہ اور نہ وزیر نہیں کہیں گے کیونکہ اصول مذکور کے خلاف ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ فرشتے عیسیٰ سے افضل ہیں۔ اور فرشتوں کا عیسیٰ سے افضل ہونا ثابت ہو گیا کیونکہ اس کا قائل کوئی نہیں کہ فرشتے عیسیٰ سے افضل ہیں اور دیگر انبیاء سے افضل نہیں ہیں بلکہ تمام انبیاء کو اس بات میں ایک صف میں شمار کرتے ہیں۔

**تنبیہ:** آیت کریمہ میں ارشاد باری کا مقصد یہ ہے کہ اللہ کا بندہ ہونا اور اس کی عبادت کرنا اور اس کے حکموں کو سچا لانا تو اعلیٰ درجہ کی شرافت اور عزت ہے حضرت مسیح علیہ السلام اور ملائکہ مقربین سے اس نعمت کی قدر اور ضرورت پوچھنے ان کو اس سے کیسے ننگ و عار آ سکتا ہے البتہ ذلت اور غیرت تو اللہ کے سوا کسی دوسرے کی بندگی میں ہے جیسے نصاریٰ نے حضرت مسیح کو ابن اللہ اور معبود مان لیا اور مشرکین فرشتوں کو اللہ کی بیٹیاں مان کر ان کی اور بتوں کی پوجا کرنے لگے سوان کے لئے ہمیشہ کا عذاب اور ذلت ہے۔

وَالْجَوَابُ انْ النَّصَارَى اسْتَغْطَوْا الْمَسِيحَ بِحَيْثُ يَتَرَفَعُ مِنْ اَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِّمَنْ عِبَادُ اللّٰهِ تَعَالٰی بَلْ يَنْبَغِيْ اَنْ يَكُونَ اَبْنًا لِّاَنْ هُوَ ذَا ابٍ لِّدَا وَكَانَ يَدْعُوْهُ اِلٰى كَعَمَةِ وَاَلَا بَرَصَ وَيُحْيِي الْمَوْتٰى بِخِلَافِ سَائِرِ عِبَادِ اللّٰهِ تَعَالٰی مِنْ بَنِيْ اٰدَمَ فَوَرَدَ عَلَيْهِمْ بَأَنَّهُ لَا يَسْتَلْكُ مِنْ ذٰلِكَ الْمَسِيحَ وَلَا مِنْ هُوَا عَلٰمَتُهُ فُوْهَذَا الْمَعْنٰى وَهْمُ الْمَلَائِكَةِ الَّذِيْنَ لَا اَبَ لَهُمْ وَلَا اُمُّ لَهُمْ وَيَقْدِرُوْنَ بِاَذْنِ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلٰى اَفْعَالٍ اَقْوٰى وَاَعْجَبُ مِنْ اِبْرَءِ الْاَكْمِيَّةِ وَالْاِبْرَصِ وَاَحْيَاءِ الْمَوْتٰى فَالْتَرَقٰى وَالْعُدُوْا مِمَّا هُوَ فِىْ اَمْرِ التَّجَرُّدِ وَظَاهِرًا لِّلنَّاسِ اِلَّا نَارَ الْقُوَّةِ لَا فِىْ مَطْلَقِ الْكَمَالِ وَالشَّرَفِ فَلَا دَلٰلَةَ عَلٰى اَفْضَلِيَّةِ الْمَلَائِكَةِ وَاللّٰهُ سُبْحٰنَهُ تَعَالٰی اَعْلَمُ بِالْمَوْتٰى وَالْكَيْدِ الْمَرْجِعِ وَالْمَأْبُوتِ

تَمَّتْ

### ترجیہ

اور جواب یہ ہے کہ نصاریٰ مسیح کو بزرگ سمجھتے تھے اس طریقہ پر کہ ان کو اللہ کے بندوں میں سے

ایک بندہ ہونے سے بالاتر سمجھتے تھے بلکہ وہ سمجھتے تھے کہ یہ مناسب یہ ہے کہ یہ اللہ کے بیٹے ہوں اس لئے کہ وہ مجروح یعنی بغیر باپ کے ہیں اور وہ مادر زاد اندھوں کو اور کوڑھی کو اچھا کر دیتے تھے بخلاف بنی آدم میں سے دو سکے اللہ کے بندوں کے، تو اللہ تعالیٰ نے ان پر رد فرمایا کہ اس سے (اللہ کا بندہ ہونے سے) نہ مسیح عار محسوس کرتے ہیں اور نہ وہ جو اس وصف میں مسیح سے اعلیٰ ہیں اور وہ فرشتے ہیں جنکے نہ باپ اور نہ ماں ہیں اور وہ اللہ کے حکم سے ایسے افعال پر قادر ہیں جو ابراہیم و آلہم و آلہ ابیہ سے اور اجارہ المونی سے زیادہ بھاری اور زیادہ عجیب ہیں تو ترقی اور بلندی وہ صرف امر مجرد میں ہے اور آثار قویہ کے اظہار میں ہے مطلق کمال و شرافت میں نہیں تو اس کی کوئی دلالت ملائکہ کی افضلیت پر نہیں ہے، اللہ سبحانہ تعالیٰ ہی کے پاس علم صواب ہے اور راسی کی جانب لوٹنا ہے اور ٹھکانہ ہے۔

## تشریح

فریق مخالف نے آیت کریمہ سے جو استدلال کیا تھا کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہو کر ترقی ہے لہذا فرشتوں کا اعلیٰ و افضل ہونا ثابت ہے ؟

شارح یہاں سے اس کا جواب دے رہے ہیں، جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ بات تو مسلم ہے کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ ہی کی طرف ہو کر ترقی ہے مگر ہر جگہ کا موقع محل الگ ہوتا ہے اس کے اعتبار سے فیصلہ کیا جائے گا کیسے بولتے ہیں قدم الحجاج کہنے المشاۃ حاجی لوگ آتے یہاں تک کہ جو تبدیل کئے تھے وہ بھی آگئے بظاہر ایسا محکوم ہوتا ہے کہ ترقی اعلیٰ سے ادنیٰ کی جانب ہے مگر جب غور کیا جائیگا کہ تنہا بلکہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ ہی کی طرف ہے یہاں کا مقام اسی کو مقصود ہے، اسی طرح نصاریٰ نے حضرت مسیحؑ کو خدا کا بیٹا قرار دیا اور کہہ کر تو بغیر باپ کا ہوا و عجیب و غریب کارنامے انجام دیتا ہو مثلاً مادر زاد اندھوں اور کوڑھیوں کو ٹھیک کر نامزدوں کو زندہ کرنا، تو ایسا شخص بندہ ہو یہ تو ناممکن بات ہے بلکہ انکو خدا کا بیٹا ہی ہونا چاہئے۔ تو اللہ نے نصاریٰ کے غلط عقیدہ اور استدلال کی تردید فرمائی کہ اگر تمہارے نزدیک بغیر باپ کا ہونا بندہ بننے کے منافی ہے تو اس مخلوق کے ہاریمیں کیا جو گے جو بغیر باپ اور ماں کے ہیں یعنی فرشتے، جن کا نہ کوئی باپ ہے اور نہ کوئی ماں، حالانکہ وہ اللہ کے بندے ہیں اور ان کو بندگی پر فخر ہے۔ اور ایسے ہی حضرت مسیحؑ کو بندہ ہونے سے عار نہیں ہے اور اگر مادر زاد اندھوں کو اور کوڑھیوں کو باذن خداوندی اچھا کر دیتے ہیں اور باذن خداوندی مردوں کو زندہ کر دیتے ہیں تو فرشتے تو اس سے بھی زیادہ عجیب و غریب افعال پر قادر ہیں (جن کا کچھ نمونہ ماقبل میں گذر چکا ہے) اس کے باوجود بھی وہ اللہ کے بندے ہونے سے عار محسوس نہیں کرتے۔

بہر حال یہاں ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہے مگر ترقی اس اعتبار سے ہے کہ فرشتے امر مجرد میں حضرت مسیحؑ سے بڑھے ہوئے ہیں، نیز افعال عبیدہ کے انجام دینے میں حضرت مسیحؑ سے بڑھے ہوئے ہیں۔

لہذا اس آیت سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ ترقی اور بلندی فرشتوں کی باعتبار کمال و شرافت ہے اسلئے آیت سے استدلال درست نہیں۔